

ARCHAEGRAPH

Wydawnictwo Naukowe

PAŃSTWO WOBEC RELIGII TERAŹNIEJSZOŚĆ I PRZESZŁOŚĆ

REDAKCJA
MAKSYMILIAN STANULEWICZ
EMIL PLEWA
CEZARY LINOWSKI

PAŃSTWO WOBEC RELIGII. TERAŹNIEJSZOŚĆ I PRZESZŁOŚĆ

REDAKCJA

MAKSYMILIAN STANULEWICZ

EMIL PLEWA

CEZARY LINOWSKI

ARCHAEGRAPH

Wydawnictwo Naukowe

PAŃSTWO WOBEC RELIGII TERAŻNIEJSZOŚĆ I PRZESZŁOŚĆ

REDAKCJA
MAKSYMILIAN STANULEWICZ
EMIL PLEWA
CEZARY LINOWSKI

REDAKCJA

PROF. UAM DR HAB. MAKSYMILIAN STANULEWICZ
EMIL PLEWA
CEZARY LINOWSKI

RECENZENCI

PROF. UAM DR HAB. MAREK KRZYMKOWSKI
PROF. UAM DR HAB. PRZEMYSŁAW KRZYWOSZYŃSKI

KOREKTA I SKŁAD
DIANA ŁUKOMIAK
KAROL ŁUKOMIAK

PROJEKT OKŁADKI
KAROL ŁUKOMIAK

MONOGRAFIA POWSTAŁA Z INICJATYWY



Koło Naukowe Prawa Wyznaniowego
WPIA UAM

© COPYRIGHT BY AUTHORS & ARCHAEGRAPH

ISBN: 978-83-67074-11-7

eISBN: 978-83-67074-13-1

WERSJA ELEKTRONICZNA DOSTĘPNA NA STRONIE INTERNETOWEJ WYDAWCY:

www.archaegraph.pl

ORAZ W REPOZYTORIUM CYFROWYM BIBLIOTEKI NARODOWEJ
I PROFILACH AUTORÓW W INTERNETOWYCH SERWISACH NAUKOWYCH

ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

ŁÓDŹ 2021

SPIS TREŚCI

Przedmowa	9

I. WOLNOŚĆ SUMIENIA I WYZNANIA

Emil Plewa Kult religijny w prawie polskim – gwarancje wolności	13
Agata Szafrńska Wolność wyznania w krajach o dużym zróżnicowaniu religijnym na przykładzie Republiki Indii	29
Tomasz Zalewski Wpływ państwa na prawo do wolności religijnej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka	47
Jan Zapolski – Downar Granice funkcjonowania religii w polskiej szkole na kanwie przestrzegania wolności sumienia, myśli oraz wyznania	61
Karolina Bała Ubój rytualny w polskim prawie	83
Aleksandra Bartnicka Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej - zarys problematyki	95
Ewa Rejman Konflikt pomiędzy zdrowiem reprodukcyjnym a wolnością religijną? Rozważania na kanwie sprawy Małych Sióstr od Ubogich	113
Paweł Rakowski Odmowa wykonania zabiegu medycznego przez pacjenta ze względu na przekonania religijne	127
Mikołaj Wolanin Niewysłuchanie dziecka przez rodziców w zakresie zapisu na zajęcia z religii a konstytucyjna wolność wyznania	149

II. KWESTIE USTROJOWE

Piotr Lewandowski Zasada świeckości państwa a działalność kościołów i związków wyznaniowych w Republice Włoskiej	167
Marcelina Głowa Pluralistyczny charakter relacji państwo–religia w konstytucjach państw członkowskich Unii Europejskiej a tożsamość kulturowa i religijna Europy	177
Kinga Drewniowska Realizacja konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa – wybrane aspekty	193
Karolina Polak Monarcha Wielkiej Brytanii a kościoły państwowe i inne religie	207
Konrad Zając Bezpośrednie i pośrednie metody finansowania Kościoła przez państwo w polskim porządku prawnym	231
Emilia Płońska Sfera religijna a protokół dyplomatyczny państwa polskiego	255

III. KWESTIE ADMINISTRACYJNE

Bernard Łukańko Delimitacja właściwości Prezesa Urzędu Ochrony Danych Osobowych i Kościelnego Inspektora Ochrony Danych - uwagi na marginesie orzecznictwa sądów administracyjnych	297
Beniamin Rozczyński Relacje państwo - Kościół Katolicki w RP w zakresie rewindykacji mienia kościelnego	311
Bartosz Namieciński Zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych na tle orzecznictwa i pism organów podatkowych - wybrane aspekty	327
Jan Solarski Opodatkowanie nieruchomości kościelnych w polskim prawie	343

Łukasz Jastrzębski	
Zabytki sakralne Kościoła Katolickiego w prawie polskim i prawie wyznaniowym – ujęcie historyczno-prawne	357
Kajetan Rainko, Aleksandra Sikora	
Prawne aspekty funkcjonowania nowych ruchów religijnych w Polsce	369
Justyna Skwirowska	
Opodatkowanie osób duchownych	391

IV. KWESTIE PRAWNOKARNE

Anna Wilk	
Prawo cywilne wobec problemu odpowiedzialności Kościoła za szkody wyrządzone przez przestępstwa seksualne duchownych	405
Marcin Gronowski	
Przestępstwo obrazy uczuć religijnych jako przykład realizacji konstytucyjnego zobowiązania państwa – wybrane zagadnienia problemowe	419
Jakub Fotin	
Zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi. Dylematy moralno-prawne	433
Oliwia Wyrzykowska	
Kościół i państwo a przestępstwa przeciwko wolności seksualnej i obyczajności	447
Agnieszka Pełdiak	
Instrumenty zwalczania dyskryminacji religijnej w prawie karnym i międzynarodowym	473
Marzena Zieziula	
Znieważenie uczuć religijnych – analiza prawnokarna i kryminologiczna	497

V. KWESTIE HISTORYCZNE

Jan SolarSKI	
Prawo w Nowym Testamencie a dzisiejszy kształt regulacji prawnych – na podstawie wybranych epizodów z Nowego Testamentu	513
Izabela Janicka	
Miejsce i znaczenie wielkiego mistrza w ustroju Państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach	525

Łukasz Sławomir Fraszka	
„Dyplomacja religijna” jako instrument polityki zagranicznej państwa w późnowestfalskim systemie międzynarodowym	545
Kamil Szadkowski	
„Czy nie jestem biskupem waszym?” Napoleon a religia – wstęp do zagadnienia	563
Szymon Karczewski	
Las Leyes de Reforma – wprowadzenie rozdziału Kościoła od państwa w Meksyku w latach 1855-63	595
Artur Klimaszewski	
Równość wyznań w II RP na przykładzie stosunku państwa polskiego do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w latach 1918-1939	609
Filip Pańczyk	
Jeszcze o wygaśnięciu konkordatu z 1925 roku, czyli próba syntezy myśli doktryny	621
Sebastian Maksymilian Mietła	
Kościół w służbie polityki - polityka w służbie Kościoła? Analiza dyskursu politycznego na podstawie w przemówień wygłoszonych podczas rocznic powstania Radia Maryja	647

PRZEDMOWA - PAŃSTWO WOBEC RELIGII. TERAŹNIEJSZOŚĆ I PRZESZŁOŚĆ

Tom, który oddajemy do rąk Czytelnika jest pokłosiem konferencji z zakresu prawa wyznaniowego, jaka miała miejsce zimą 2021 r. na Wydziale Prawa i Administracji UAM z inicjatywy Koła Naukowego Prawa Wyznaniowego. Liczba tekstów a także ich niewątpliwy poziom naukowy świadczą o ogromnym zainteresowaniu jakim cieszą się zagadnienia z zakresu relacji państwo – religia.

Wydaje się bowiem, że koncepcja Huntingtona, starcia cywilizacyjnego, którego podglebkiem będą/są poglądy religijne, nabiera szczególnej ostrości we współczesnym świecie. I co ciekawe, konflikty takie nie mają charakteru wyłącznie międzynarodowego, ale mają wymiar wewnątrz krajowy.

Ostatnie dwudziestolecie to z jednej strony zmagania pomiędzy waha-bicką, wojowniczą wersją islamu, a światem szeroko pojmowanego Zachodu, utożsamianego z kulturą chrześcijańską. Z drugiej strony, to kryzys Kościoła katolickiego i innych historycznych kościołów protestanckich, które ustępują zarówno pod naporem nowych ruchów religijnych o charakterze ewangelikalnym, pentakostalnym pod naporem laicyzacji czy wręcz postępującego zubożnienia religijnego w bogatych państwach Europy czy krajach anglosaskich.

Jednocześnie w odpowiedzi na ten proces rosną w siłę, choć często bywają przeceniane i demonizowane, ruchy integrystyczne, głównie w obrębie katolicyzmu takie jak *Ordo Iuris* czy *Opus Dei*. Stawiają sobie one za cel maksymalizację swoich wpływów politycznych i gospodarczych, a w konsekwencji opóźnianie czy wręcz udaremnianie procesów modernizacyjnych. Na tym tle nowym zjawiskiem jest również proces „zbaltowania” władzy autorytarnej z lokalnym kościołem czy religią. Zjawisko takie nabrało na znaczeniu w ostatniej dekadzie, a przykładem jest tutaj instrumentalne wykorzystywanie Kościoła

Katolickiego przez PiS w Polsce, czy też hasło „chrześcijańskiego odrodzenia Europy” Orbana czy ostentacyjna religijność Putina i Erdogana.

Te wszystkie zjawiska i nie tylko, starają się uchwycić Autorzy zaprezentowanych tekstów, młodzi pracownicy naukowi i studenci z wielu ośrodków krajowych. Ich wysiłki zostały uporządkowane według kryteriów merytorycznych, zgodnie z podjętą tematyką. Są to zatem opracowania dotyczące zarówno relacji państwowo-kościelnych jak i historii kościołów/wyznań czy wreszcie konkretnych zagadnień prawnych dotyczących styku państwa, prawa i religii.

Oddając do rąk czytelników niniejszy zbiór zarówno Autorzy jak i Redaktorzy wyrażają nadzieję, że znajdzie on łaskawy odbiór.

Prof. UAM dr hab.
Maksymilian Stanulewicz

Lusówko, 4 września 2021 r.

I. WOLNOŚĆ SUMIENIA I WYZNANIA

KULT RELIGIJNY W PRAWIE POLSKIM – GWARANCJE WOLNOŚCI

Abstrakt

Religia – pomimo laicyzacji – nadal widzi prym w życiu wielu społeczeństw. Zapewnienie swobody ekspresji religijnej stanowi wyzwanie dla współczesnego ustawodawcy, zwłaszcza gdy społeczeństwa nie charakteryzuje jednolita struktura wyznaniowa. Stąd celem postawionym przed niniejszym rozdziałem jest przeanalizowanie obowiązujących przepisów gwarantujących swobodę kultu religijnego w prawie polskim oraz ich krytyka. Począwszy od przedstawienia definicji „kultu”, jak i zarysowania problematyczności tego pojęcia, kolejno przedstawiono konstytucyjne uwarunkowania ekspresji religijnej w Konstytucji RP. Kolejne dwa fragmenty dotyczą szczegółowych gwarancji wolności kultu religijnego tj. swoboda zgromadzeń religijnych, prawo do posiadania miejsc kultu oraz ustanowienie dni świątecznych dniami wolnymi od pracy. Całość zwieńczają prawnokarne aspekty ochrony wolności sprawowania kultu religijnego. Zgodnie z pierwotnymi założeniami, prócz analizy przepisów poddano je komentarzom krytycznym i wskazano na kwestie problematyczne – z punktu widzenia bezstronności państwa co do przekonań religijnych, nierównego traktowania wyznań czy prawa do milczenia religijnego. W pracy zwrócono uwagę także na faktyczne okoliczności stanowiące ograniczenie swobody sprawowania kultu występujące w Polsce. Autor posługuje się przede wszystkim metodą dogmatyczną.

Słowa kluczowe: kult publiczny, kult religijny, zgromadzenia religijne, wolność sumienia i wyznania, równouprawnienie kościołów.

WSTĘP

Pomimo postępującej laicyzacji społeczeństwa religia w dalszym ciągu odgrywa szczególnie doniosłą rolę w życiu wielu ludzi. Przynależność do danej konfesji wymaga od jej wyznawców różnych form praktyk religijnych, które

prowadzą do uzewnętrznienia przekonań religijnych. Zatem, aby wolność sumienia i wyznania mogły zostać realnie urzeczywistnione, konieczne jest zapewnienie swobody ekspresji religijnej, w tym swobody kultu. Wyzwaniem dla ustawodawcy jest zapewnienie swobody kultu religijnego w społeczeństwie o niejednorodnej strukturze wyznaniowej, z zachowaniem bezstronności państwa oraz równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych. Działania prawodawcy powinny obejmować zarówno sferę prawną, jak i faktyczną. Zagwarantowanie owej swobody staje się jednak problematyczne w społeczności o niejednorodnej strukturze wyznaniowej lub w przypadku istnienia wyznania większościowego. Tożsama sytuacja obserwowana jest aktualnie w Polsce, gdzie pomimo konstytucyjnych zasad gwarantujących równość kościołów i związków wyznaniowych oraz bezstronność państwa co do przekonań religijnych, to ustawodawca przyjął, w podkonstytucyjnych aktach prawnych, rozwiązania nierealizujące w pełni konstytucyjnych zasad. Niemniej zważyć należy, że normy-zasady ze swojej istoty nigdy nie są i nie mogą być w pełni zrealizowane¹. Aktualny model przyjęty przez ustawodawcę wymaga krytycznej refleksji oraz gruntownych zmian prowadzących do urzeczywistnienia zasad konstytucyjnych w możliwie najwyższym stopniu. W pracy posłużono się przede wszystkim metodą dogmatyczną.

Stan prawny na dzień 30 czerwca 2021 r.

POJĘCIE „KULTU RELIGIJNEGO”

Pojęcie „kultu religijnego” jest wieloznaczne i różnie rozumiane przez poszczególne wyznania. Jak wskazuje Michael Kunzler:

„Samo pojęcie „kultu” jest zresztą tak wieloznaczne, że nie się da za jego pomocą wyrazić cielesnej strony czci oddawanej Bogu przez człowieka — jako wypełnienia ciężącego na stworzeniu obowiązku [...] Wieloznaczności kultu wynika z etymologii tego pojęcia: *colere* budować, troszczyć się, wielbić, i obejmuje swym zasięgiem wielkie spektrum „pełnego troski zachowania”².

Za Słownikiem języka polskiego pojęcie „kult” w znaczeniu religijnym należy rozumieć jako:

¹ Kordela 2012, s. 50-54.

² Kunzler 1999, s. 19.

- „1. «część religijna oddawana Bogu, bóstwom, świętym osobom lub rzeczom»;
2. «ogół czynności i obrzędów religijnych będących zewnętrznymi przejawami tej czci»”³.

Polski ustawodawca jak dotąd nie przyjął definicji legalnej „kultu religijnego”.

Dlatego na potrzeby niniejszego rozdziału przyjęto definicję z wyżej cytowanego Słownika języka polskiego – nie wdając się w szczegółowe rozważania na gruncie teologii czy religioznawstwa, gdyż nie wydają się one niezbędne w dociekaniach niniejszego rozdziału.

KULT RELIGIJNY JAKO FORMA EKSPRESJI RELIGIJNEJ

Sferę przekonań religijnych, podobnie jak sferę przekonań światopoglądowych czy filozoficznych, bez wątpienia należy zakwalifikować do prywatnej sfery każdego człowieka. Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i wyznania zapewniają obywatelom w tym względzie całkowitą dowolność (art. 53 ust. 1 Konstytucji RP). Ustawodawca dodatkowo wzmacnia ochronę tego prawa poprzez dodanie kolejnego prawa, tj. prawa do milczenia religijnego (art. 53 ust. 7 Konstytucji RP). Jakkolwiek sfera ta podlega absolutnej wolności, to jednak jej uzewnętrznianie może być już przez władze publiczne ograniczane.

Do podstawowych form ekspresji religijnej zaliczyć należy nauczanie oraz kult⁴. Przy czym warto zauważyć, że prawo to nie przysługuje tylko wyznaniom o uregulowanej sytuacji prawnej, lecz jest skierowane wobec pojedynczych osób. Zatem każdy, kto przebywa na terytorium RP, ma prawo dokonywać ekspresji własnych przekonań religijnych. Dopiero niejako w konsekwencji prawo to przenosi się na zorganizowaną formę, czyli kościoły i związki wyznaniowe. Ze względu na to, że omawiane prawo przysługuje przede wszystkim jednostce, ruch religijny nie musi regulować swojej sytuacji prawnej. W polskim porządku prawnym oprócz formy prawnej typowej dla wyznań, ruch ten może funkcjonować jako stowarzyszenie, fundacja, spółka prawa cywilnego, spółka prawa handlowego czy bez jakiegokolwiek formy prawnej, co będzie rodziło jednak konsekwencje wobec pozostałych praw i obowiązków, np. podatkowych.

³ <https://sjp.pwn.pl/slowniki/kult.html> [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

⁴ Mezglewski, Misztal, Stanisław P., ss. 95-98.

Generalna zasada wyrażona w art. 25 ust. 2 Konstytucji RP oraz w art. 53 ust. 2 Konstytucji RP zapewnia swobodę ekspresji religijnej w życiu publicznym oraz prywatnym. Jednak zgodnie z art. 31 ust. 3 Konstytucji RP prawa i wolności mogą zostać ograniczone⁵. W związku z powyższym, kwestię uzewnętrznia przekonań religijnych należy zaliczyć do domeny prawa publicznego. O ile władza publiczna nie może ingerować w sferę przekonań religijnych obywateli, tak może za pomocą środków prawnych interweniować co do sposobów jej uzewnętrzniania. Ustanowienie ograniczenia kultu religijnego, w czasie innym niż stan nadzwyczajny, wymaga, odniesienia się do *ratio legis* którejś z przesłanek wyliczonych enumeratywnie w art. 31 ust. 3 Konstytucji RP. Przesłanki te charakteryzują się szerokim zakresem treściowym, dlatego każde ograniczenie wprowadzone na ich podstawie, musi spełniać test proporcjonalności. W przeciwnym razie wdrożone restrykcje mogłyby naruszać zasadę bezstronności państwa w sferze religijnej, tym samym naruszając rozdział państwo-kościół/związki wyznaniowe, w konsekwencji zmieniając model relacji.

Z pewnością swoboda ograniczenia kultu religijnego doznaje ograniczeń przez zapisy prawa karnego. W demokratycznym państwie prawa niedopuszczalnym byłoby, aby kościoły i związki wyznaniowe w ramach kultu dokonywały czynów prawnie zakazanych, w szczególności naruszających wolności i prawa innych osób. Stąd dla przykładu niedozwolone byłoby składanie ofiar z ludzi w ramach kultu – przykład ten zdaje się pozostawać w sferze spekulacji, przynajmniej w polskich realiach. Natomiast kwestią kontrowersyjną z punktu widzenia moralności publicznej pozostaje kwestia uboju rytualnego⁶ czy sposób udzielania komunii świętej przez niektóre kościoły chrześcijańskie, z punktu widzenia zdrowia publicznego.

SZCZEGÓŁOWE GWARANCJE WOLNOŚCI SPRAWOWANIA KULTU RELIGIJNEGO

Oprócz gwarancji wolności kultu, zawartej w Konstytucji RP, należy także wskazać regulacje szczegółowe, bez których konstytucyjne prawa doznawałyby istotnych ograniczeń, a w konsekwencji *de facto* nie byłyby realizowane w należytych stopniu.

⁵ Ograniczenia te mogą nastąpić w normalnych okolicznościach ze względu na przesłanki zawarte w art. 31 ust. 3 Konstytucji RP lub poprzez wprowadzenie któregoś ze stanów nadzwyczajnych.

⁶ por. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., sygn. akt K 52/13.

W literaturze przedmiotu wskazuje się na następujące gwarancje szczególne:

1. swoboda zgromadzeń religijnych,
2. prawo do posiadania miejsc kultu,
3. ustanowienie dni świątecznych dniami wolnymi od pracy⁷.

Kościoły i związki wyznaniowe aktualnie posiadają szeroką swobodę organizacji zgromadzeń religijnych, na terenach swoich własnych obiektów sakralnych czy innych budynków i gruntów do nich należących. Swoboda ta przejawia się poprzez niestosowanie wobec kościołów i związków wyznaniowych ustawy z dnia 24 lipca 2015 r. Prawo o zgromadzeniach. W związku z czym zgromadzenia te nie muszą być zgłaszane właściwym organom. Zgłoszeniu nie podlegają również zgromadzenia zorganizowane poza wyżej wskazanymi miejscami „z wyłączeniem dróg i placów publicznych oraz pomieszczeń użyteczności publicznej; publiczne sprawowanie kultu na drogach, placach publicznych oraz w pomieszczeniach użyteczności publicznej podlega uzgodnieniu z właściwym organem sprawującym zarząd lub upoważnionym do dysponowania nimi”⁸. Obowiązek zawiadomienia o zamiarze zorganizowania zgromadzenia nie znajduje zastosowania także na cmentarzach komunalnych, z zastrzeżeniem, że sprawujący kult i jego uczestnicy są zobowiązani do przestrzegania regulaminu danego cmentarza, który może wprowadzać w tym zakresie pewne ograniczenia. Zapisy art. 15 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej znajdują swoje niemal identyczne odpowiedniki w ustawach regulujących sytuację prawną innych kościołów i związków wyznaniowych. Jednakże występują w nich pewne modyfikacje, w związku ze specyfiką kultu w danym kościele albo związku wyznaniowym⁹.

Z powyższych rozważań wynika, że aby dany kościół/związek wyznaniowy mógł w pełni korzystać z wyżej wskazanych praw konieczne jest posiadanie przez niego własnych nieruchomości. Problem ten nie dotyczy wyznań działających na terytorium RP od lat, ale nowych kościołów i związków wyznaniowych. Ewentualnie również tych, które nie osiągnęły znaczącej liczby wiernych w danej społeczności lokalnej, mimo stosunkowo długiego czasu działalności na terytorium krajowym. Jak wskazuje w swoim raporcie A. Mikulska¹⁰ nowe kościoły i związki wyznaniowe spotykają się z działaniami administracji

⁷ Krukowski 2005, ss. 137-146.

⁸ Art. 15 ust. 2 pkt 2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej

⁹ Krukowski 2005, ss. 141-143.

¹⁰ Mikulska 2002.

publicznej, które w znaczący sposób utrudniają zdobycie nieruchomości, poprzez piętrzenie przeszkód przy zakupie gruntów publicznych czy wydawanie odmownych decyzji w przedmiocie pozwolenia na budowę. Według raportu A. Mikulskiej¹¹ działania te spowodowane są naciskiem ze strony przedstawicieli duchowieństwa Kościoła Katolickiego oraz radnych katolickich. Autorka wskazuje także na problematykę aktów wandalizmu i zakłócania kultu religijnego w obiektach mniejszościowych wyznań, wobec czego prokuratura i policja pozostają bierne¹². Zważyć należy, że ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania w art. 19 ust. 2 pkt 6 wprost przyznaje kościołom i związkom wyznaniowym prawo do realizowania inwestycji sakralnych i innych inwestycji kościelnych. W praktyce, jak wskazuje wyżej przytoczony raport, prawo to często pozostaje martwe.

Poza wyżej wskazanymi faktycznymi nierównościami naruszającymi bezstronność państwa co do przekonań religijnych oraz równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych, dyskusyjny pozostaje art. 8 ust. 5 konkordatu: „Władza publiczna może podjąć niezbędne działania w miejscach określonych w ustępie 3¹³ także bez uprzedniego powiadamiania władzy kościelnej, jeśli jest to konieczne dla ochrony życia, zdrowia lub mienia”. Powyższy przepis wzbudza wątpliwości z punktu widzenia równouprawniania kościołów i związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1 Konstytucji RP) – ustanowienie takiego przywileju jedynie w stosunku do Kościoła Katolickiego – i to jeszcze ramach umowy międzynarodowej jaką jest konkordat. W żadnej ustawie regulującej stosunek państwa do innych kościołów i związków wyznaniowych oraz w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania nie jest możliwe odnalezienie analogicznego przepisu. Nie znalazł się także takowy przepis w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, lecz zamieszczono owy przepis dopiero w konkordacie. Z drugiej strony można uznać, że autonomia ta wynika wprost z art. 25 ust. 3 Konstytucji RP i powtórzenie to nie jest wymagane w aktach prawnych niższego rzędu. Jednak takie stanowisko w ocenie autora wydaje się wątpliwe. W pierwszej kolejności podkreślenia wymaga, że wszystkie "ustawy wyznaniowe" weszły w życie przed wejściem w życie aktualnie obowiązującej

¹¹ Mikulska 2002.

¹² Tamże.

¹³ Art. 8 ust. 3: Miejscom przeznaczonym przez właściwą władzę kościelną do sprawowania kultu i grzebania zmarłych Państwo gwarantuje w tym celu nienaruszalność. Z ważnych powodów i za zgodą kompetentnej władzy kościelnej można przeznaczyć te miejsca na inny użytek. Niniejszy przepis nie ogranicza stosowania prawa polskiego w przypadkach wyłączenia z zachowaniem standardów prawa międzynarodowego.

Konstytucji, a wcześniejsza Konstytucja PRL takowej regulacji nie zawierała. Nie ulega wątpliwości, że ze wskazanego artykułu wynika autonomia co do rozstrzygania spraw własnych kościołów i związków wyznaniowych, kwestii doktryny, wewnętrznej organizacji, sprawowania kultu czy wreszcie tworzenia prawa wewnętrznego oraz swobodnego obsadzania stanowisk¹⁴. Tak dyskusyjne pozostaje czy wynika z tego ograniczenie dla interwencji przez władzę publiczną.

Powstrzymywanie się od zbędnych interwencji w czasie sprawowania kultu z pewnością należy uznać za konieczne do zachowania konstytucyjnej swobody sprawowania kultu. Poza okolicznością sprawowania kultu, takie ograniczenie zdaje się być zbędne, o ile ewentualna interwencja nie ograniczy konstytucyjnych wolności. W ocenie autora brak jest podstaw, ażeby z art. 25 ust. 3 Konstytucji RP wyprowadzać tak szeroką autonomię. Wobec czego nie znajduje uzasadnienia pogląd, aby wobec kościołów i związków wyznaniowych aby władza publiczna stosowała odmienne reguły interwencji niż wobec innych podmiotów (osób fizycznych i prawnych), poza sytuacją sprawowania kultu.

Z kolei ograniczenie możliwości interwencji przez władze publiczne wobec Kościoła Katolickiego, bez uprzedniego powiadamiania władzy kościelnej, jeśli jest to konieczne dla ochrony życia, zdrowia lub mienia, nie znajduje uzasadnienia, aby w odniesieniu do jednego kościoła stosować odmienne reguły niż te, które wiążą pozostałe kościoły i związki wyznaniowe. Pozostaje kwestią otwartą, co strony podpisujące konkordat miały na myśli formułując artykuł 8, wokół którego rysuje się szeroka interpretacja w dotychczasowej linii orzeczniczej. Wskazuje się na niedookreśloność tego zwrotu¹⁵, co w konsekwencji otwiera pole do ogromnej dyskrecjonalności sędziowskiej¹⁶.

Problemy wokół realizacji konkordatowej autonomii były szczególnie interpretacja w dotychczasowej w czasie pandemii SARS-CoV-2, kiedy to w wielu kościołach w czasie sprawowania kultu przebywało więcej ludzi niż dopuszczaly obostrzenia sanitarne¹⁷.

¹⁴ Pietrzak 2013, ss. 243-244.

¹⁵ Postanowienie Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 6 lutego 2009 r., sygn. akt II GSK 710/08.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ <https://www.rp.pl/swiat/art206481-posel-lewicy-domaga-sie-zamknienia-koosciolow-i-pokazuje-zdjecia> [dostęp: 30 czerwca 2021 r.].

USTANOWIENIE DNI ŚWIĄTECZNYCH DNIAМИ WOLNYMI OD PRACY JAKO SZCZEGÓŁOWA GWARANCJA WOLNOŚCI SPRAWOWANIA KULTU RELIGIJNEGO

Aktualnym standardem w porządku krajowym są dwa dni wolne od pracy w tygodniu wliczając w to niedzielę, czyli dzień świąteczny dla wyznania większościowego, tak może to nie być dostateczną gwarancją dla innych wyznań. Przykładowo dla muzułmanów dniem świętym jest piątek, a dla gmin żydowskich szabat, liczony jako piątek od zachodu słońca do zachodu słońca w sobotę. Niepodważalnie trudnym do pogodzenia z zasadą równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych jest uprzywilejowanie wyznania większościowego poprzez ustanowienie dni świątecznych tego wyznania jako dni wolnych od pracy względem wszystkich mieszkańców RP, niezależnie od ich wyznania, nie dając równocześnie takich samych gwarancji dniom świątecznych innych wyznań. Co prawda osoby nieprzynależące do Kościoła Katolickiego mogą uzyskać zwolnienie od pracy na czas obchodzenia świąt religijnych niebędących dniami ustawowo wolnymi od pracy dla ich wyznania, lecz są zobowiązani do odpracowania ewentualnego dodatkowego dnia wolnego. Takie uprawnienie wynika z art. 42 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz znajduje analogiczne odpowiedniki w części ustaw regulujących stosunek państwa do wyznań działających w Polsce. Osoba nieprzynależąca do Kościoła Katolickiego, aby skorzystać z swojego prawa do dnia wolnego musi dokonać uzewnętrznienia swoich poglądów religijnych, co zdaje się kolidować z prawem do milczenia religijnego, co może narażać takie osoby na szykany ze strony przedstawicieli innych wyznań w miejscu pracy. W praktyce, przedstawiciele wyznań mniejszościowych często nie ujawniają swoich przekonań religijnych i wolą w dzień świąteczny wykorzystać dni urlopowe¹⁸.

Z dni świątecznych wyznania większościowego, w aktualnym stanie prawnym, może korzystać każdy, niezależnie od swoich przekonań religijnych, co w pewien sposób „rozmywa” się z istotą gwarancji, jaką jest ustanowienie dni świątecznych jako dni wolnych od pracy. Albowiem ta gwarancja ma zapewnić swobodę kultu wyznawcom danej religii, a nie wszystkim mieszkańcom kraju. Ponadto, decyzja o oddaniu się praktykom religijnym w dniu świątecznym zależy od indywidualnych preferencji. Zatem narzucanie dnia wolnego od pracy wszystkim obywatelom z powodu, że dla jednego wyznania

¹⁸ Pietrzak 2013, s. 255.

jest to dzień świąteczny zdaje się naruszać bezstronność państwa wobec przekonań religijnych. O ile Święta Bożego Narodzenia czy Święta Wielkanocne, które przeszły proces zeświecczenia w kulturze masowej i nie wzbudzają kontrowersji jako dni wolne od pracy, tak jednak trwa szeroka dyskusja o ograniczaniu handlu w niedzielę¹⁹.

Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie częściowo²⁰ katalogu świąt jednego wyznania jako dni wolnych od pracy, przy równoczesnym różnicowaniu sytuacji prawnej przedstawicieli innych wyznań, narusza bezstronność państwa względem przekonań religijnych. Ustawodawca arbitralnie narzuca katalog dni wolnych od pracy jednego wyznania wszystkim mieszkańcom kraju niezależnie od ich wyznania, równocześnie nie dając takich samych gwarancji przedstawicielom innych wyznań czy zmuszając osoby niewierzące do niepracowania w dany dzień.

Jakkolwiek aktualny model wykazuje istotne wady, zwrócić należy uwagę, że niemożliwie będzie pogodzenie interesów wszystkich wyznań w tej materii i stanowi to wyzwanie dla każdego ustawodawcy. W praktyce pod wpływem nacisków społecznych najczęściej zwycięża katalog dni świątecznych wyznania dominującego wśród mieszkańców danej społeczności.

PRAWNOKARNA OCHRONA WOLNOŚCI SPRAWOWANIA KULTU RELIGIJNEGO

W rozdziale XXIV Kodeksu Karnego zostały stypizowane przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania. Dwa spośród trzech artykułów dotyczą ochrony wolności sprawowania kultu religijnego.

Art. 195 § 1 typizuje przestępstwo złośliwego przeszkadzania w wykonywaniu aktów religijnych, a § 2 rozszerza zastosowanie § 1 na złośliwie przeszkadzanie pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędowi żałobnym. Istnienie § 2 powoduje, że takiej samej ochronie prawnej podlegać będzie zarówno pogrzeb wyznaniowy, jak i pogrzeb o charakterze świeckim. Przestępstwo stypizowane w § 1 jest przestępstwem bezpośrednim o szczególnym zabarwieniu (zamiar kierunkowy) *dolus directus coloratus*, czyli prócz woli popełnienia przestępstwa, sprawca kieruje się jeszcze szczególnym celem, pobudką, motywem tj. złośliwością. Zatem nie popełnia przestępstwa zakłócania wykonywania publicznego

¹⁹ <https://www.bankier.pl/wiadomosc/Polacy-przeciwko-zakazowi-handlu-Chcemy-robic-zakup-y-w-kazda-niedziele-Sondaz-8152898.html> [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

²⁰ Nie wszystkie nakazane święta Kościoła Katolickiego są dniami wolnymi ustawowo od pracy. W 2003 roku Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zmniejszyła dla terytorium Polski liczbę świąt nakazanych.

aktu religijnego osoba będąca pod wpływem alkoholu w stopniu wykluczającym świadome kierowanie własnym postępowaniem²¹. Przepięstwa nie dopuszcza się także pilot samolotu podchodzącego do lądowania na lotnisku położonym w pobliżu kościoła, w którym zagłuszane jest trwające nabożeństwo, gdyż brak w jego działaniu złośliwości. Przepięstwem nie będzie również zakłócanie prywatnej modlitwy któremuś z domowników, ponieważ taki czyn nie spełnia istotnego znamienia przepięstwa konkretyzującego okoliczność jaką jest, aby akt religijny był dokonywany publicznie. Podkreślenia wymaga, że nie każde złośliwe przeszkadzanie publicznie wykonywanym aktom religijnym jest penalizowane. Z treści przepisu wyraźnie wynika, że tylko akty religijne sprawowane przez kościoły i związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej podlegają ochronie prawnokarnej. Kwestia interpretacji pojęcia „o uregulowanej sytuacji prawnej” jest przedmiotem osobnej dyskusji na gruncie prawa karnego²².

Z kolei w art. 196 stypizowano przepięstwo obrazy uczuć religijnych zapewniając tym samym ochronę przedmiotów czci religijnej i miejsc przeznaczonych do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. Przepięstwo to wzbudza liczne kontrowersje ze względu na niedookreśloność oraz kolizje z zasadą wolności słowa czy swobody artystycznej. Nie brak głosów z lewej strony sceny politycznej, aby zdepenalizować obrazę uczuć religijnych²³. Niemniej mimo możliwych nadużyć w wykładni tego artykułu, przepis zdaje się mieć szczególnie doniosłą rolę w ochronie religii i kultu religijnego. Przy okazji regulacja ta zapewnia skuteczną ochronę konstytucyjnych wolności, stąd istnieje silne uzasadnienie aksjologiczne za pozostawieniem niniejszego przepisu w Kodeksie karnym. Przy czym przepis ten wymaga modyfikacji²⁴ i jasnego doprecyzowania, w szczególności jakie dobro jest przedmiotem ochrony prawnej²⁵.

PODSUMOWANIE

²¹ Gardocki 2019, ss. 271.

²² Stefański 2020, ss.1280-1325.

²³ Program SLD „Przywróćmy Normalność”, s. 42; https://lewica.org.pl/images/dokumenty/SLD_program_Przywrocimy_Normalnosc.pdf [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

²⁴ <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/kraj/artykuly/8143923,bodnar-kara-za-obraze-uczuc-religijnych-projekt-ko-kodeks-karny.html> [dostęp 30 czerwca 2021 r.]; <https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/rpo-zniesc-znieslawienie-zmodyfikowac-obraze-uczuc-religijnych> [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

²⁵ Ozdarska 2013, ss. 123-135.

Polski ustawodawca, choć gwarantuje konstytucyjnymi regulacjami szeroką swobodę ekspresji religijnej wszystkim wyznaniom, to jednak w tej materii (i nie tylko w tej) w znaczący sposób uprzywilejował wyznanie dominujące. Takie działanie ustawodawcy ma podłoże polityczne i społeczne. Niemniej zważyć należy, że aktualny model pomimo wad przedstawionych w toku rozważań, stanowi próbę pogodzenia różnych interesów. W społeczeństwie o niejednolitej strukturze wyznaniowej nie będzie możliwe pogodzenie wszystkich partykularnych dążeń kościołów, związków wyznaniowych i ich wyznawców. Nadto podkreślenia wymaga, że w świetle obowiązującego prawa kościoły i związki wyznaniowe o sytuacji prawnej uregulowanej w drodze odrębnych ustaw są także uprzywilejowane w stosunku do tych kościołów i związków wyznaniowych, których sytuacja prawna nie jest uregulowana w drodze odrębnych ustaw. Oprócz wskazanych przejawów prawnych nierównego traktowania kościołów i związków wyznaniowych, pozostają jeszcze faktyczne działania władz publicznych, które niweczą konstytucyjną zasadę równouprawnienia.

Ustawodawca powinien przede wszystkim kierować się konstytucyjnymi zasadami prawa odnoszącymi się do religii, umiejętnie wyważając każdą z zasad i starając się realizować każdą normę-zasadę w jak największym stopniu. Należy rozumieć przez to kierowanie się bezstronnością oraz traktowanie w sposób równy wszystkie kościoły i związki wyznaniowe prowadzące działalność na terytorium RP.

BIBLIOGRAFIA

Akty prawne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983.

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej.

Ustawa z dnia 10 stycznia 2018 r. o ograniczeniu handlu w niedziele i święta oraz w niektóre inne dni.

Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 16 grudnia 2010 r. o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaïmskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 24 lipca 2015 r. Prawo o zgromadzeniach.

Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny.

Ustawa z dnia z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Literatura:

Banaszak B., Prawo konstytucyjne, Warszawa 2017.

Budyn-Kulik M., Znieważenie uczuć religijnych – analiza dogmatyczna i praktyka ścigania, Prawo w działaniu, 19/2014.

Gardocki L., Prawo Karne, Warszawa 2019.

Garlicki L., Polskie prawo konstytucyjne, Warszawa 2019.

Góralski W. Wstęp do prawa wyznaniowego, Płock 2003.

Grześkowiak A., Wiak K. et al., Kodeks karny. Komentarz, Warszawa 2021.

Kordela M., Zasady Prawa. Studium teoretycznoprawne, Poznań 2012.

Królikowski M., Zawłocki R., Prawo karne, Warszawa 2020.

Krukowski J., Polskie prawo wyznaniowe, wyd. 4, Wolters Kluwer, Warszawa 2005.

Kunzler M., Liturgia Kościoła, Poznań 1999.

Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., Prawy wyznaniowe, wyd. 3, C.H. BECK, Warszawa 2011.

Mikulska A., Wolność sumienia i wyznania. Raport z monitoringu, Warszawa 2002.

Misztal H. Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny, Lublin 1996.

Misztal H., Stanisław P. (red.), Prawo wyznaniowe, Lublin 2003.

Ozdarska L., Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim kodeksie karnym, w: Studia Prawnourojowe nr 19, 2013.

Pietrzak M., Prawo wyznaniowe państw postsocjalistycznych kandydujących do Unii Europejskiej wobec standardów prawa unijnego, Rocznik Teologiczny, 2002, XLIV, z. 2.

Pietrzak M., Prawo wyznaniowe, wyd. 5, LexisNexis, Warszawa 2013.

Płoski T., Gwarancje wolności sumienia i religii w Polsce, Studia Warmińskie 2003, 40.

Rakoczy B., Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, Warszawa 2008.

Stefański R.A. (red.), Kodeks karny. Komentarz, Warszawa 2020.

Winiarczyk-Kossakowska M., Janik C. , Borecki P. (red), Konkordat polski 1993, Warszawa 2019.

Winiarczyk-Kossakowska M., Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunkach państwa do kościołów chrześcijańskich, Warszawa 2004.

Zaręba S.H., Praktyki religijne jako jeden z głównych wymiarów polskiej religijności, Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne nr 2, 4-19, 2008.

Zubik M., Prawo konstytucyjne współczesnej Polski, Warszawa 2020.

Orzeczenia:

Postanowienie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 lutego 2015 r., sygn. akt P 34/13.

Postanowienie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 3 listopada 2015 r., sygn. akt K 32/14.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., sygn. akt K 52/13.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 27 listopada 2012 r., sygn. akt U 4/12.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 lipca 2014 r., sygn. akt K 23/11.

Postanowienie Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 6 lutego 2009 r., sygn. akt II GSK 710/08.

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Gliwicach z dnia 25 maja 2009 r., sygn. akt III SA/Gl 290/09.

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Krakowie z dnia 27 marca 2007 r., sygn. akt III SA/Kr 1154/06.

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Krakowie z dnia 7 maja 2013 r., sygn. akt II SA/Kr 1659/12.

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 16 lipca 2008 r., sygn. akt IV SA/Wa 693/08.

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 17 grudnia 2009 r., sygn. akt IV SA/Wa 1840/09.

Źródła internetowa:

<https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/rpo-zniesc-znieslawienie-zmodyfikowac-obraze-uczuc-religijnych> [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

<https://sjp.pwn.pl/slowniki/kult.html> [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

<https://www.bankier.pl/wiadomosc/Polacy-przeciwko-zakazowi-handlu-Chcemy-robic-zakupy-w-kazda-niedziele-Sondaz-8152898.html> [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

<https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/kraj/artykuly/8143923,bodnar-kara-za-obraze-uczuc-religijnych-projekt-ko-kodeks-karny.html> [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

<https://www.rp.pl/swiat/art206481-posel-lewicy-domaga-sie-zamknienia-kosciolow-i-pokazuje-zdjecia> [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

Program SLD „Przywrócimy Normalność” https://lewica.org.pl/images/dokumenty/SLD_program_Przywrocimy_Normalnosc.pdf [dostęp 30 czerwca 2021 r.].

WOLNOŚĆ WYZNANIA W KRAJACH O DUŻYM ZRÓŻNICOWANIU RELIGIJNYM NA PRZYKŁADZIE REPUBLIKI INDII

Abstrakt

Republika Indii to kraj, którego społeczeństwo jest bardzo zróżnicowane oraz wysoce religijne. W kulturze wschodniej prawo jest ściśle związane z moralnością, a ta – z religią. W każdej grupie wyznaniowej panują inne zwyczaje. Wspólny kierunek prawodawstwu wyznacza Konstytucja Republiki Indii, która określa ją jako państwo świeckie, a wolność wyznania uznaje za prawo podstawowe. Niektóre prawa dotyczące wolności wyznania są uniwersalne, inne – przyznane jedynie części obywateli. Może prowadzić to do naruszenia zasady równości wobec prawa. Główny problem zatem to pytanie, jak jednocześnie zapewnić obywatelom równość wobec prawa oraz wolność wyznania. Prawo powszechnie obowiązujące powinno uwzględniać preferencje religijne obywateli, ale na poziomie minimalnym, który nie doprowadzi do uprzywilejowania jednej z grup ani nie naruszy zasady sekularyzmu.

Słowa kluczowe: prawo, wolność wyznania, zróżnicowanie, sekularyzm, Republika Indii

WPROWADZENIE

Wolność wyznania to prawo człowieka. Gwarantuje ona możliwość nie tylko posiadania i wyrażania określonych przekonań religijnych, ale także nieidentyfikowania się z żadną religią. Republika Indii to mozaika różnych kultur, języków, grup etnicznych i religii, których przedstawiciele tworzą jeden naród zgodnie z ideą jedności, na której oparta jest koncepcja państwa indyjskiego. To kraj świecki o głęboko zakorzenionej religijności, która nie jest jedynie

zespołem reguł i wierzeń, a często, jak w przypadku hinduizmu, dominującej religii w tym państwie, determinuje styl życia¹. Tak duże zróżnicowanie religijne, liczba ludności², kultura prawna³ oraz, mimo długiej historii, stosunkowo krótki czas rozwoju demokracji determinuje konieczność wyznaczenia priorytetów w stanowieniu prawa i jego egzekwowaniu. Indyjskim aktem prawnym dotyczącym kwestii religijnych poświęca się wiele uwagi w dyskursie publicznym zarówno w Indiach, jak i za granicą. W wielu badaniach i publikacjach dotyczących państw azjatyckich kwestie, takie jak wolność wyznania są oceniane z perspektywy zachodniej kultury prawnej. W *Democracy Report 2021*, przygotowanym przez Instytut Badawczy V-Dem Institute, Republika Indii została sklasyfikowana jako autokracja wyborcza (ang. *electoral autocracy*). Jedną z kwestii, która wpłynęła na wynik badania było naruszenie zasady państwa świeckiego⁴. Należy jednak postawić pytanie, czy przymiot świeckości oraz wolność wyznania mogą być oceniane w Indiach według standardów europejskich? Słuszny w odniesieniu do tych zagadnień wydaje się wniosek, że analiza w państwach Azji o kolonialnej przeszłości dokonywana z perspektywy zachodniej cywilizacji napotyka wiele barier, mających źródło w różnicach kulturowych⁵. Dla pełnego zrozumienia problemu niewystarczające jest proste zastosowanie koncepcji stworzonych na kanwie historii i kultury Europy. W gruncie rzeczy prawo stanowione w Indiach to odbicie zasad charakterystycznych dla państw demokratycznych, które zostały zaimplementowane w specyficzny sposób, uwzględniający indyjskie tradycje prawne.

W niniejszej pracy dokonano analizy aktów prawnych regulujących kwestię wolności wyznania, które w ostatnich latach wzbudziły największą wątpliwość, w szczególności w kontekście ich zgodności z Konstytucją Republiki Indii. W literaturze, szczególnie nie-indyjskiej, analizę tych zmian legislacyjnych dokonuje się zwykle w kontekście nauk politycznych czy socjologicznych. Również w tej pracy zarysowano obraz demografii religijnej Indii,

¹ Hinduizm to zbiór podobnych do siebie systemów religijnych, powstałych na terenach od Pakistanu do Bangladeszu; por. Kościelniak 2002, s. 67 za: Piwko, s. 215.

² Indie to drugie państwo na świecie pod względem liczby ludności; według ostatnich dostępnych danych wynosi ona ponad 1,2 mld (1 210 193 422 osób); Ostatni spis powszechny w Indiach został zakończony w marcu 2011 roku: <https://censusindia.gov.in/2011-common/censusdata2011.html>.

³ Hinduska kultura prawna podlegała wpływom innych kultur prawnych, między innymi systemu common law. Na teren subkontynentu indyjskiego przybywali Ariowie, Siaci, Kuszani, Turcy, Grecy epoki Aleksandra Wielkiego, Arabowie, Uzbegy, Turkmeni, Mongołowie, Portugalczycy, Francuzi oraz Brytyjczycy; Tokarski 2011, s. 11.

⁴ *Autocratization Turns Viral*, Democracy Report 2021, V-Dem Institute, s. 20.

⁵ Tak, w odniesieniu do analizy przestrzegania praw człowieka, Michalak 2015, s. 115.

jednak tylko w celu zaprezentowania koniecznego tła dla dalszych rozważań. Przedstawiono prawne podstawy wolności wyznania w tym kraju, jej granice i relację pomiędzy religią a prawem. Podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, jak zróżnicowanie religijne wpływa na treść, dotyczącego wolności wyznania, prawa stanowionego. W ramach analizy został wzięty pod uwagę przede wszystkim czas od odzyskania przez Indie niepodległości w 1947 roku, czyli okres współczesnej hinduskiej kultury prawnej.

DEMOGRAFIA RELIGIJNA REPUBLIKI INDII

Według spisu powszechnego, przeprowadzonego w 2011 roku Indie zamieszkuje 80,5% hindusów. Muzułmanie stanowią 13,4% populacji Indii, chrześcijanie – 2,3%, sikhowie – 1,9%. Mniej niż 2% to wyznawcy religii, takich jak buddyzm, dżinizm, zaratusztrianizm, judaizm i bahaizm⁶. Nadal praktykowane są także animizm i rdzenne wierzenia.

W celu zajmowania się sprawami mniejszości religijnych 29 stycznia 2006 roku z Ministerstwa Sprawiedliwości Społecznej i Upodmiotowienia zostało wyodrębnione Ministerstwo ds. Mniejszości, które co roku publikuje raport ze swojej działalności. Misja Ministerstwa skupia się na wzmocnieniu pozycji społeczności mniejszościowych i tworzeniu środowiska sprzyjającego wieloreligijnemu charakterowi narodu indyjskiego. Transparentność działania Ministerstwa należy ocenić pozytywnie, a sam fakt utworzenia takiej jednostki i jej działalność wskazuje na przywiązywanie dużej wagi do mniejszości religijnych, których przedstawiciele są obywatelami Indii⁷. Przejawem polityki wspierania mniejszości było wdrożenie na przełomie lat 2013-2014 programu, którego cel to odwrócenie spadkowego trendu populacji Parsów⁸. Według dostępnych danych zmniejszyła się ona z 114 000 w 1941 do 57 264 osób w 2011 roku⁹. Ministerstwo współpracuje także z Arabią Saudyjską w celu ułatwienia muzułmanom pielgrzymki do Mekki; zdigitalizowano proces związany z przygotowaniem do podróży, ulepszono opiekę medyczną dla pielgrzymujących, dostosowano połączenia lotnicze do corocznej pielgrzymki¹⁰.

⁶ https://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx

⁷ Roczny raport Ministerstwa Spraw Mniejszości Republiki Indii 2020-2021: <http://www.minorityaffairs.gov.in/sites/default/files/AR%202020-21-English.pdf>.

⁸ *Autocratization Turns Viral*, Democracy Report 2021, V-Dem Institute, s. 42.

⁹ Centralny schemat w celu powstrzymania spadku liczby ludności Parsi w Indiach: <http://minorityaffairs.gov.in/sites/default/files/Jio%20Parsi%20final%20Scheme%20guideline%205%20october%202018.pdf>, s. 3.

¹⁰ *Autocratization Turns Viral*, Democracy Report 2021, V-Dem Institute, s. 66-67.

Niewątpliwie działania rządu i prawodawcy są powodowane faktem, że religia stanowi istotny aspekt życia obywateli Republiki Indii. Ogólnokrajowe badanie przeprowadzone przez *Centre for Developing Societies* w New Delhi świadczy o rosnącym wpływie religii na społeczeństwo indyjskie. Według niego cztery na dziesięć osób jest bardzo religijnych, a pięć na dziesięć określa się jako „religijnych”. Wśród badanych 30 procent twierdziło, że w ciągu ostatnich pięciu lat stało się bardziej religijnymi¹¹.

PRAWNE PODSTAWY WOLNOŚCI WYZNANIA W REPUBLICIE INDII

Przepisy dotyczące kwestii praktykowania religii różnią się w zależności od prawa danego stanu (Indie to unia stanów). Kierunek legislacji wyznacza Konstytucja Republiki Indii uchwalona przez Zgromadzenie Konstytucyjne 26 listopada 1949 roku, która weszła w życie 26 stycznia 1950 roku (dalej: Konstytucja). Zgodnie z jej preambułą Indie to suwerenna, socjalistyczna, świecka republika demokratyczna, w której zapewnia się wolność przekonań, myśli, wyznania i kultu religijnego¹². Uznaje ona wolność wyznania za prawo podstawowe i gwarantuje ją przedstawicielom wszystkich wyznań. Zgodnie z Konstytucją każdy ma równe prawo do wolności sumienia i swobody wyznania, praktykowania i głoszenia (org. propagowania) religii.

Ponadto, każdemu wyznaniu religijnemu oraz każdej grupie w jego ramach przysługuje prawo do:

- (a) tworzenia i utrzymywania instytucji służących celom religijnym i dobroczynnym;
- (b) decydowania o sprawach własnego wyznania;
- (c) posiadania i nabywania mienia ruchomego i nieruchomego; oraz
- (d) zarządzania takim mieniem w sposób zgodny z prawem.

Powyższe prawa mogą być ograniczone przez konieczność poszanowania porządku publicznego, moralności, zdrowia, a także innych praw, które znajdują swoje źródło w tej samej części Konstytucji, czyli dotyczącej praw

¹¹ Panikkar 2009.

¹² Konstytucja Republiki Indii uchwalona przez Zgromadzenie Konstytucyjne 26 listopada 1949 roku, tłumaczenie: <https://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2021/02/Konstytucja-Indii-tlumaczenie.pdf>; słowo „świeckość” zostało wprowadzone do Konstytucji poprzez 42nd Constitutional Amendment Act.

podstawowych¹³. Świadczy to o tym, że wolność wyznania ma wartość podrzedną względem innych praw.

Niektóre kwestie uregulowane są w Konstytucji bardzo szczegółowo. Na przykład wskazuje się, że za wyznawców hinduizmu pod względem prawnym uznaje się też sikhów, buddystów i dżinistów, a noszenie kirpanów, czyli tradycyjnych noży sikhów, uznaje się za element praktykowania sikhizmu. Jednocześnie akt ten formułuje ogólne zasady, bez względu na przynależność religijną. Konstytucyjnym obowiązkiem każdego obywatela jest „wspieranie harmonii i ducha powszechnego braterstwa wśród wszystkich mieszkańców Indii, przekraczających podziały religijne, językowe, regionalne oraz grupowe (...)” (art. 51A pkt e). Prawodawca dostrzegł także konieczność poszanowania praw osób, które nie identyfikują się z żadną religią. Nikt nie może być zmuszony do zapłaty jakichkolwiek podatków, z których dochody służyłyby pokryciu wydatków związanych ze wspieraniem lub utrzymywaniem konkretnego wyznania. W instytucjach edukacyjnych w całości utrzymywanych z środków państwa nie prowadzi się nauki religii. Nikt, kto uczęszcza do jakiejkolwiek instytucji edukacyjnej uznawanej przez państwo lub uzyskującej pomoc z funduszy państwowych, nie może być zobowiązany do udziału w nauce religii, która może być w niej prowadzona, udziału w obrzędach religijnych, jakie mogą być w niej sprawowane lub w należących do niej budynkach, chyba że osoba ta, a w przypadku gdy osoba ta jest niepełnoletnia – jej opiekun – wyrazi na to zgodę.

Konstytucja ustanawia także zakaz dyskryminacji na tle religijnym, w tym:

1. zakaz pozbawienia praw i tworzenia ograniczeń dotyczących:

- (a) dostępu do sklepów, publicznych restauracji, hoteli i miejsc rozrywki publicznej; lub

- (b) korzystania ze studni, zbiorników, ghat kąpielowych¹⁴, dróg i innych miejsc użyteczności publicznej, utrzymywanych w całości lub w części z funduszy stanowych lub przeznaczonych do publicznego użytku (art. 15);

2. zakaz pozbawiania możliwości zatrudnienia lub objęcia urzędu państwowego ze względu na religię, który jednak nie ma zastosowania, jeśli odrębna ustawa wymaga, żeby osoba sprawująca urząd powiązany z działalnością

¹³ Są to przesłanki bardzo podobne do wymienionych w art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych otwartego do podpisu w Nowym Jorku dnia 16 grudnia 1966 r. (Dz. U. z 1977 r. nr 38, poz. 167).

¹⁴ Są to kamienne schody, znajdujące się wzdłuż rzeki, na których Hindusi dokonują niektórych rytuałów lub palą zwłoki.

jakiejs instytucji religijnej lub wyznaniowej wyznawała określoną religię (art. 16);

3. zakaz dyskryminacji ze względu na religię w odniesieniu do nałożonego przez państwo obowiązku służby dla celów publicznych (art. 23);

4. zakaz odmowy prawa dostępu do jakiejkolwiek instytucji edukacyjnej prowadzonej przez państwo lub uzyskującej pomoc z funduszy państwa ze względu na religię (art. 29);

5. zakaz pozbawienia czynnego prawa wyborczego lub wnioskowania o umieszczenie w specjalnym rejestrze wyborców ze względu na religię (art. 325).

Każdej mniejszości, wyodrębnionej ze względu na religię (lub język), przysługuje prawo tworzenia instytucji edukacyjnych i zarządzania nimi wedle ich uznania (art. 30). Jednocześnie organy państwa mogą wydawać przepisy prawa, które mają służyć poprawie sytuacji jakiejkolwiek grupy obywateli, w jakiś sposób „upośledzonej¹⁵” społecznie. Konstytucja nie wskazuje jednak jakie są przesłanki uznania danej zbiorowości za „upośledzoną”.

GRANICE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Jedną z kluczowych kwestii jest, jak dalece sięgają granice wolności religijnej? Czy państwo musi lub powinno uwzględniać wolność religijną wszystkich grup obywateli, ustanawiając prawo powszechnie obowiązujące? Pytania te nabierają szczególnego znaczenia w państwie o tak dużym zróżnicowaniu, jak Republika Indii. Zagadnienie wywołuje najwięcej wątpliwości z punktu widzenia jednostki. Obecnie prawa w zakresie stosunków cywilnoprawnych przysługują obywatelom Indii przede wszystkim wedle ich przynależności do konkretnej grupy religijnej, co sprawia, że granice wolności wyznania są szerokie. Hindusi mogą na przykład zawierać małżeństwa czy dziedziczyć zgodnie z zasadami wiary. Tymczasem żywo dyskutowana w indyjskim dyskursie publicznym jest potrzeba unifikacji prawa cywilnego, a prawodawca podejmuje kroki w celu zrównania obywateli wobec prawa, pomimo różnic wyznaniowych. To założenie ma źródło w Konstytucji. Zgodnie z art. 44 „państwo dąży do zapewnienia obywatelom jednolitego na całym terytorium Indii kodeksu cywilnego”¹⁶. W ramach zrównywania obywateli wobec prawa i ochrony wartości, takich jak zdrowie i życie pewne praktyki związane z religią, które uznane zostały za krzywdzące, są sukcesywnie zakazywane. Penalizowane jest nawet

¹⁵ Tak w oryginale Konstytucji Republiki Indii.

¹⁶ Konstytucja Republiki Indii, s. 107; obecnie w Indiach nie obowiązuje kodeks cywilny.

samo nawoływanie do wykonywania takich rytuałów. W 1987 roku wprowadzono zakaz gloryfikowania *sati*, czyli palenia lub grzebania żywcem kobiety razem z jej mężem lub innym krewnym¹⁷. W rozumieniu ustawy „gloryfikowanie” oznacza udział w jakiegokolwiek ceremonii w związku z popełnieniem *sati*, wspieranie, uzasadnianie lub propagowanie praktyki *sati* w jakikolwiek sposób, organizowanie jakiegokolwiek funkcji mającej na celu wychwalanie osoby, która dopuściła się *sati* lub zbieranie funduszy, budowa świątyni lub innej budowli lub prowadzenie jakiegokolwiek formy kultu lub odprawianie jakiegokolwiek ceremonii w celu utrwalenia czci, lub aby zachować pamięć o osobie, która popełniła *sati*. W szczególności zakazane jest przekonywanie kobiety, że popełnienie *sati* przyniosłoby duchową korzyść jej zmarłemu mężowi lub krewnemu, lub ogólnemu dobru rodziny. Ktokolwiek dopuszcza się jakiegokolwiek czynu gloryfikowania *sati* podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat siedmiu oraz zostaje ukarany grzywną¹⁸. Wcześniej w 1829 roku *sati* zakazali już Brytyjczycy¹⁹, jednak ceremonie te nie przestały być praktykowane całkowicie, stąd w 1987 roku podjęto bardziej restrykcyjne kroki w celu prewencji takim rytuałom.

RÓWNOŚĆ WOBEC PRAWA

W 2019 roku uchwalono ustawę chroniącą prawa zamężnych muzułmanek i uznającą każde oświadczenie potrójnego *talaq* przez muzułmańskiego męża jego żonie, ustne lub pisemne, w formie elektronicznej lub w jakikolwiek inny sposób za nieważne i nielegalne. W islamie przeważnie wierzy się, że wypowiedzenie tych słów powoduje natychmiastowe rozwiązanie małżeństwa. Zgodnie z art. 4 ustawy kto dopuszcza się tej praktyki, *zwanej talaq-e-biddat*, podlega karze pozbawienia wolności na okres do trzech lat oraz karze grzywny²⁰. Uchwalenie ustawy to pokłosie orzeczenia indyjskiego Sądu Najwyższego, który w sierpniu 2017 roku uznał tę formę rozwodu za niekonstytucyjną. W przedmiotowej sprawie argumentacja wnioskodawcy była oparta na kwestiach religijnych. Podkreślano, że „*talaq-e-biddat*” nie ma źródła w Koranie. Wszystko, co grzeszne nie może być usankcjonowane przez prawo²¹, a teologia

¹⁷ Nie wiadomo tak naprawdę jak daleko w historii sięga początek tego rytuału; prawdopodobnie jego początki miały miejsce w I wieku p.n.e.

¹⁸ The Commission of Sati (Prevention) Act, 1987, No. 3 of 1988.

¹⁹ Kumar 1993; Klöcker, Tworuschka 2002, s. 47.

²⁰ The Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Act, No. 20 of 2019.

²¹ Podobne argumenty przywoływano, uzasadniając wprowadzenie zakazu „*sati*” czy poligamii, która występowała w hinduizmie, ale stała się karalna po 1860 roku.

islamowi uznaje tę praktykę za zdecydowanie negatywną. Na tym przykładzie widać jak bardzo zakorzeniona w społeczeństwach państw Wschodu jest religia. Zmiany w prawie, które w efekcie czynią państwo bardziej świeckim, bywają uzasadniane argumentami ściśle związanymi z religią.

Powyższe dowodzi, że prawa człowieka oraz potrzeba zrównania obywateli wobec prawa zyskuje prymat w stosunku do wolności religijnej. Sięga ona tak daleko, jak nie narusza podstawowych praw jednostki, między innymi najbardziej podstawowego prawa do życia i o decydowaniu o sobie. Dotyczy to między innymi prawa małżeńskiego, chociaż w tym kontekście nadal przynależność do określonej grupy wiele determinuje. Specjalna ustawa o małżeństwach z 1954 r.²² przewiduje formę małżeństwa mającą zastosowanie do wszystkich bez względu na wyznanie. Można więc pomyśleć, że jej przepisy będą zapewniały wszystkim obywatelom równe prawa. Art. 5-7 ustawy wymagają wcześniejszego powiadomienia i publikacji informacji o zamiarze zawarcia małżeństwa. Każda osoba może przed upływem trzydziestu dni od daty, w której takie zawiadomienie zostało opublikowane, złożyć sprzeciw wobec zawarcia małżeństwa, jeśli ma miejsce jedna z przesłanek negatywnych określonych w artykule 4. Są to: pozostawanie w związku małżeńskim, nieodpowiedni wiek²³, niezdolność do złożenia ważnego oświadczenia woli, choroba psychiczna, która powoduje niezdolność do małżeństwa lub prokreacji, powtarzające się ataki szaleństwa. Dalej ustawa wskazuje, że jeśli prawo zwyczajowe, któremu podlega przynajmniej jedna z osób zezwala na zawarcie małżeństwa, jest to dozwolone, choćby relacja stanowiła „zabroniony związek”. Biorąc pod uwagę punkt wyjściowy, jakim było pełne uzależnienie możliwości zawarcia małżeństwa od przynależności religijnej, uchwalenie tej ustawy było krokiem w stronę zapewnienia obywatelom równości wobec prawa. Jednak nie można mówić o pełnej równości. W rozumieniu ustawy o małżeństwach z 1954 r. zwyczaj oznacza zasadę obowiązującą w danej grupie etnicznej, społeczności, grupie czy rodzinie. Musi ona być stała i niezmiennie praktykowana przez jej członków i nie być nieuzasadniona (nieracjonalna, bezzasadna) ani sprzeczna z porządkiem publicznym. W praktyce prowadzi to do prób ingerencji w decyzję osób, które chcą zawrzeć związek małżeński, na przykład przez ich rodziny, a powodowane jest to między innymi różnicami na tle religijnym. Jest to przykład legislacji, która daje prymat prawu zwyczajowemu i bardzo szeroko rozciąga skutki przynależności religijnej. Co więcej,

²² The Special Marriage Act, 1954.

²³ Kobieta może zawrzeć małżeństwo od 18. roku życia, mężczyzna od 21.

pozwala ingerować w prawa osobiste osobom poza zainteresowanymi związkiem małżeńskim. Ścisłe powiązane jest z tym zagadnienie konwersji religijnej.

PRAWO DO GŁOSZENIA RELIGII A ZMIANA WYZNANIA

Z kwestią przynależności religijnej naturalnie związana jest także możliwość jej oficjalnej zmiany. Wolność wyznania nie może istnieć w jej najpełniejszej formie, jeśli brak możliwości swobodnej zmiany przynależności religijnej. Decyzja ta musi jednak zostać podjęta w drodze wolnego wyboru. Naturalną jest chęć przedstawicieli danej religii to szerzenia jej przesłania i zasad, a tym samym zachęcanie niewierzących albo innowierców do zmiany światopoglądu. Jest to dopuszczalne, o ile nie narusza wolności jednostki. W Republice Indii przez głoszenie (org. propagowanie) rozumie się przekazywanie lub szerzenie religii poprzez eksponowanie jej zasad²⁴. Jest to istotny składnik konstytucyjnej wolności wyznania, na co wskazuje umieszczenie go obok prawa do wolności sumienia i swobody wyznania oraz praktykowania religii. Poszerza on granice wolności wyznania, gdyż dotyczy działań kierowanych „na zewnątrz”. Propagowanie (głoszenie) jest nierozdzielnie związane ze zmianą wyznania. Prawo uchwalone w Indiach i zakazujące nakłaniania do konwersji jest przedmiotem dyskusji na forum publicznym. Znane są przykłady konwersji na islam w celu uzyskania pewnych korzyści, dokładniej – możliwości zawarcia drugiego małżeństwa²⁵ czy dostępu do świadczeń związanych z edukacją²⁶. Niektóre z indyjskich stanów uchwaliły prawo, wedle którego żadna osoba nie może nawracać ani próbować nawracać, bezpośrednio lub w inny sposób, innej osoby poprzez użycie siły, zwabienie lub oszukańcze środki. Przyjmuje się, że osoba, która dokonała zmiany przynależności religijnej w powyższy sposób w rzeczywistości nie zmieniła swojego wyznania. Użycie siły oznacza demonstrację siły lub groźbę zranienia, popadnięcia w boską niełaskę lub ekskomuniki społecznej. Definicja ta powoduje najwięcej problemów praktycznych. Nie wiadomo bowiem jak będzie interpretowana²⁷. Krytyka przepisów zakazujących zmuszania do zmiany wyznania opiera się na obawie, że tym samym ograniczone zostanie gwarantowane konstytucyjnie prawo do propagowania religii, które ma niewątpliwie szerszy zakres przedmiotowy niż samo jej głoszenie. Na razie

²⁴ The Judgement of the Supreme Court of India, Rev. Stainislaus v. State of Madhya Pradesh and Ors., AIR 1978 SC 908: <https://indiankanoon.org/doc/1308071/>.

²⁵ The judgement of the Supreme Court of India, Smt. Sarla Mudgal, President, Kalyani and Ors. v. Union of India and Ors., AIR 1995 SC 1531: <https://indiankanoon.org/doc/733037/>.

²⁶ Suleman 2010, s. 106.

²⁷ Suleman 2010, s. 118-119.

brak orzeczeń indyjskiego Sądu Najwyższego w tym przedmiocie. 4 lutego 2021 roku Sąd ten wypowiedział się, że czekał będzie najpierw na rozpatrzenie spraw o podobnym zakresie przez sądy sprawujące jurysdykcję w poszczególnych stanach.

RELACJA MIĘDZY RELIGIĄ A PRAWEM NA PRZYKŁADZIE CITIZENSHIP AMENDMENT BILL

Citizenship Amendment Bill to projekt ustawy, która zmienia Citizenship Act uchwalony w 1995 roku²⁸. Zgodnie z nowelizacją wyznawcy hinduizmu, sikhizmu, buddyzmu, dżinizmu, chrześcijaństwa oraz parsowie, którzy przybyli na teren Indii z Afganistanu, Pakistanu lub Bangladeszu nie później niż 31 grudnia 2014 roku mogą uzyskać zaświadczenie uprawniające do legalnego pobytu w Republice Indii. Osoby te stają się obywatelami ze skutkiem *ex tunc*, od daty przybycia do kraju, o ile spełnią warunki określone w sekcji piątej Citizenship Act z 1995 roku albo wymagane w procesie naturalizacji. Dotychczas uzyskanie obywatelstwa Republiki Indii często było niemożliwe ze względu na trudności związane ze spełnieniem właśnie jednego z wymagań zawartych w sekcji piątej, tj. udowodnienia indyjskiego pochodzenia. Jednocześnie skrócono wymagany czas zamieszkania na terenie Indii potrzebny do złożenia wniosku o obywatelstwo w ramach naturalizacji z przynajmniej jedenastu lat do przynajmniej lat pięciu. W celu umożliwienia efektywnego ubiegania się o obywatelstwo, zdecydowano o umorzeniu postępowań toczących się wobec wnioskodawcy w związku z jego nielegalnym pobytem. W projekcie nie ujęto wyznawców innych religii, przede wszystkim islamu, co stanowi powód jego krytyki. Do Sądu Najwyższego składane są petycje o uznanie przepisów za niekonstytucyjne. Rząd stanu Kerali w swojej petycji określił ustawę jako „naruszenie świeckiego charakteru indyjskiej konstytucji”²⁹.

Ustawodawca w uzasadnieniu projektu ustawy porusza wątek historyczny. Argumentuje, że osoby, które zmieniały miejsce zamieszkania w ramach transgranicznych migracji pomiędzy Indiami a Pakistanem i Bangladeszem w wyniku podziału Indii w 1947 roku, są w gruncie rzeczy rdzennymi mieszkańcami Indii. 26 września 1947 roku Mahatma Gandhi zadeklarował, że hindusi i sikhowie przebywający w Pakistanie mogą przybyć do Indii

²⁸ The Citizenship Act, No. 57 of 1955.

²⁹ Projekt rezolucji Parlamentu Europejskiego złożony w następstwie oświadczenia wiceprzewodniczącego Komisji / wysokiego przedstawiciela Unii do spraw zagranicznych i polityki bezpieczeństwa zgodnie z art. 132 ust. 2 Regulaminu w sprawie nowelizacji indyjskiej ustawy o obywatelstwie w 2019 r., 2020/2519(RSP).

wszelkimi środkami, a jeśli to zrobią to obowiązkiem państwa jest zapewnić im pracę i komfortowe warunki życia³⁰. 25 listopada 1947 roku w Indiach przyjęto rezolucję, zgodnie z którą państwo ma obowiązek zapewnić pełną ochronę wszystkim nie-muzułmanom z Pakistanu, którzy przekroczyli granicę i przybyli do Indii lub mogą to zrobić, aby ratować „swoje życie i honor”³¹. Propozycje nadawania obywatelstwa Indii wszystkim wyznawcom hinduizmu i sikhizmu pojawiały się już w 1949 roku. W uzasadnieniu projektu ustawy poruszany jest także aspekt prześladowań na tle religijnym. Konstytucje wspomnianych krajów (także Afganistanu) statuują państwo wyznaniowe, w którym dominującą religią jest islam, a wyznawcy innych, mniejszościowych religii nie mają zapewnionej wolności wyznania. Wedle prawodawcy nowe przepisy mają zapewnić schronienie poszukującym wolności, którzy w poprzednim stanie prawnym mieli status nielegalnych imigrantów, a jednocześnie nie mogli ubiegać się o obywatelstwo³². Wcześniej, aktami prawnymi z 2015 i 2016 roku, osoby te zostały wyłączone z zakresu obowiązywania karnych konsekwencji³³ nielegalnego pobytu. Także w 2016 roku umożliwiono im złożenie wniosku o pozwolenie na stały pobyt. Nowelizacja rzeczywiście wprowadza przepisy różnicujące imigrantów pod względem wyznania. Na uwagę zasługują jednak źródła takiego modelu, które sięgają dalej niż ostatnie lata rządów obecnej władzy w Republice Indii.

Kolejne zmiany w prawie to efekt przyjęcia koncepcji dwóch narodów, którą sformułował poeta i ideolog Muhammad Iqbal (1878–1938), a wdrożył Muhammad Ali Dżinnah. W efekcie działań Ligi Muzułmańskiej, której przewodził, w 1947 roku stany, w których większość stanowili muzułmanie zjednoczyły się, tworząc Pakistan. Na tle minionych wydarzeń, zarówno tych przed powstaniem Pakistanu, jak i po, można wnioskować, że celem założenia państwa odrębnego od Indii było stworzenie miejsca, w którym muzułmanie będą mogli żyć w pełni według reguł własnej religii. Drugą, główną organizacją polityczną obok Ligi Muzułmańskiej, która prowadziła ruchowi niepodległościowemu był Indyjski Kongres Narodowy, w skład którego wchodził w większości wyznawcy hinduizmu. Podkreślali jednak, że chcą stworzyć państwo świeckie i reprezentować wszystkie osoby zamieszkujące subkontynent

³⁰ Ghandi 1947.

³¹ Sharma 1965, s. 835.

³² Statement of objects and reasons, New Delhi, 4th December, 2020, strona 4 [w:] Citizenship (Amendment) Bill, No. 370 of 2019.

³³ Konsekwencje te wynikają z The Passport (Entry to India) Act, No. 34 of 1920 oraz The Foreigners Act, No. 31 of 1946.

indyjski, bez względu na religię³⁴. Akt o Niepodległości Indii został uchwalony 18 lipca 1947 r. W tym samym czasie część, w której większość stanowili muzułmanie zjednoczyła się pod nazwą „Pakistan”. Na ogromną skalę rozpoczęła się migracja ludności pomiędzy obszarami nowo utworzonych krajów. Konflikt muzułmańsko-hinduski ma dalekie korzenie, jednak jak pokazują badania, mimo różnic, w wymiarze społecznym obserwuje się raczej dążenie do współistnienia i współdziałania niż konfliktu, który ma przede wszystkim podłoże polityczne³⁵.

Citizenship Amendment Act jest kolejnym krokiem realizowanym w polityce przyjęcia przez Indie osób, które chcą cieszyć się wolnością sumienia i wyznania. Krytycy mogą upatrywać w tym przejaw tzw. „tolerancji formalnej”³⁶. Niewątpliwie projekt ustawy przyznaje prawa wyznawcom niektórych religii, pomijając nie tylko muzułmanów, o których najszerzej mowa w dyskursie publicznym, ale też na przykład wyznawców judaizmu. Nie odnosi się także do osób, które nie identyfikują się z żadną religią. Nie dotyczy osób przybywających z Bhutanu, gdzie oficjalną religią jest buddyzm ani przedstawicieli odłamów islamu, którzy bywają dyskryminowani np. w Pakistanie. Aktowi prawnemu zarzuca się przede wszystkim naruszenie art. 14 Konstytucji, który mówi o równości wobec prawa („Państwo nie może nikomu odmówić równości wobec prawa ani równej ochrony prawnej na terytorium Indii”). Kryteria zgodności prawa stanowionego z Konstytucją określił indyjski Sąd Najwyższy w wyroku 28 marca 1958 r. w sprawie Shri Ram Krishna Dalmia przeciwko Shri Justice S.R. Tendolkar i inni³⁷. W orzeczeniu wskazano, że prawo jest zgodne z Konstytucją nawet jeśli dotyczy poszczególnych osób, o ile na podstawie szczególnych okoliczności, mogą być one traktowane jako pewna klasa. Wydaje się zatem, w drodze analogii, że rodzajowe określenie osób, którym ułatwione zostaje otrzymanie obywatelstwa jest dopuszczalne, o ile w danych okolicznościach są to właśnie osoby prześladowane. Sąd Najwyższy podkreślił także, że istnieje domniemanie konstytucjonalności, a ciężar dowodu spoczywa na osobie, która uważa, że doszło do naruszenia zasad konstytucyjnych. Według drugiego domniemania, jakie sformułował Sąd, ustawodawca rozumie i docenia wagę potrzeb narodu, stanowione prawo jest nakierowane na problemy ujawnione przez doświadczenie, a różnicowanie

³⁴ Piech 2017.

³⁵ Zajączkowska 2018, s. 60–62.

³⁶ Schweer 2003, s. 90–91.

³⁷ The Judgement of the Supreme Court of India, Shri Ram Krishna Dalmia vs Shri Justice S. R. Tendolkar & ..., 1958 AIR 538, 1959 SCR 279: <https://indiankanoon.org/doc/685234/>.

(org. *discriminations*) jest oparte na odpowiednich podstawach. Prawodawca może różnicować także stopnie krzywdy i tworzyć regulacje tam, gdzie jest największa potrzeba, co też stało się w ramach Citizenship Amendment Act. W celu podtrzymania domniemania konstytucyjności sąd może brać pod uwagę fakty powszechnie znane, historię i może przyjąć każdy stan faktyczny, jaki można sobie uznać za istniejący w momencie stanowienia prawa. Zwraca się uwagę, że według uzasadnienia prawodawcy zgodny z Konstytucją byłby zwrot „prześladowane mniejszości” zamiast wymienienia konkretnych religii. Z drugiej strony w takim przypadku zapewne konieczne byłoby udowadnianie doświadczania prześladowań w kraju poprzedniego zamieszkania, natomiast, jak wskazują autorzy projektu ustawy, jej celem jest przede wszystkim umożliwienie uzyskania obywatelstwa osobom pochodzącym z Indii, które w wymienionych krajach nie mogą swobodnie praktykować swojej religii. Należy zauważyć, że byt szerokie albo zbyt wąskie określenie zakresu podmiotowego przepisu może powodować trudności w jego stosowaniu. Odwołanie się w przepisach do Afganistanu, który nie był częścią Indii, świadczy o prymacie powodów religijnych nad historycznymi w tworzeniu przepisów ułatwiających uzyskanie obywatelstwa. Ponadto za powód uzasadniający podleganie nowemu prawu ma być prześladowanie na tle religijnym, pomija się natomiast inne rodzaje prześladowań. Należy jednak zwrócić uwagę, że Citizenship Amendment Act nie zamyka drogi ubiegania się o obywatelstwo w dotychczasowy sposób ani ubiegania się o azyl. Ponadto, wydaje się, że nie powinien podlegać ogólnej krytyce akt prawny, tylko dlatego, że nie przyznaje praw wszystkim osobom, jeśli prawa te wykraczają poza prawa podstawowe. Przyznanie obywatelstwa jest aktem doniosłym, który zawsze wiąże się z koniecznością spełnienia nieraz daleko idących warunków i w gestii danego państwa leży ustalenie tych wymogów. Z pewnością rozwiązanie zaproponowane w Republice Indii wyróżnia się na tle modeli przyjętych w innych państwach i warto śledzić rozwój legislacji w tym obszarze.

PODSUMOWANIE

Fundamenty Republiki Indii stanowi cywilizacja, która w swych założeniach jest tolerancyjna i akceptuje odmiennność, co widać już w źródłach historycznych. Monarchowie dawnych czasów nie tylko opowiadali się za wolnością wyznania, ale też uzasadniali prawidłowość takiego podejścia w złożonych

wywodach³⁸. Według niektórych hinduskich szkół myślenia jakakolwiek dyskryminacja to naruszenie zasad wiary, a założony w Indiach buddyzm jest jedyną religią, której wyznawcy nie próbowali nawracać w drodze przymusu oraz nie prowadzili wojen religijnych.

Z pewnością jest to kraj wielu kontrastów, także na gruncie prawnym. Zróżnicowanie religijne stwarza wiele wyzwań, ale nie ma wątpliwości co do znaczenia różnorodności w rozwoju indyjskiego społeczeństwa między innymi w aspekcie społecznym. Religia jest istotnym aspektem życia obywateli Republiki Indii, dlatego też dla zapewnienia prawu posłuchu zasadne jest odwoływanie się do norm etycznych czy też religijnych. Jednak wolność wyznania nie jest absolutna i podlega ograniczeniom. Chcąc być krajem demokratycznym, Indie muszą gwarantować obywatelom równość wobec prawa przy jednoczesnym zapewnieniu im wolności wyznania. Możliwe, że dla wielu obywateli równość oznacza możliwość praktykowania religii w pełni w każdym aspekcie życia. Kolejne zmiany w prawie, które zakazują najbardziej kontrowersyjnych praktyk, często ingerujących w wolność jednostki są punktem zapalnym konfliktów na tle religijnym. Pogodzenie tak wielu często odmiennych wyznań jest jednak wizją utopijną. Wyważenie przywilejów, przysługujących w różnym stopniu poszczególnym grupom religijnym jest konieczne, mimo sprzeciwu części społeczeństwa. W perspektywie historycznej doszło do znacznego uprzywilejowania pewnych grup, które w perspektywie pokoleniowej uznają istniejący stan prawny za naturalny, a ich pozycję za sprawiedliwą względem innych. Silne zakorzenienie religijności w azjatyckiej mentalności to jedna z przyczyn negatywnego społecznego odbioru omówionych wyżej regulacji prawnych. Obiektywnie należy jednak ocenić je pozytywnie. Prawodawca, tworząc prawo powszechnie obowiązujące, powinien uwzględniać preferencje religijne obywateli. Wolność wyznania nie jest jednak bezgraniczna. Barierą jest dla niej wolność drugiego człowieka oraz prawa, które mają prymat nad wolnością religijną, takie jak zdrowie czy prawo do życia. Wydaje się, że dla prawodawcy, któremu przyświeca idea świeckości państwa, jedyną drogą do jej realizacji jest zapewnienie wolności wyznania na poziomie minimalnym, w duchowych sferach życia, które nie mają wpływu na ogólne funkcjonowanie państwa i społeczeństwa, przy jednoczesnym braku uprzywilejowania konkretnej religii.

³⁸ Asokan Studies, p. 34-35, edict XIII [w:] Biruni 1971, p. 20.

BIBLIOGRAFIA

Akty normatywne:

Konstytucja Republiki Indii uchwalona przez Zgromadzenie Konstytucyjne 26 listopada 1949 roku, tłumaczenie: <https://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2021/02/Konstytucja-Indii-tlumaczenie.pdf>.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 16 grudnia 1966 r. (Dz. U. z 1977 r. nr 38, poz. 167).

The Citizenship Act, No. 57 of 1955.

The Citizenship (Amendment) Bill, No. 370 of 2019.

The Commission of Sati (Prevention) Act, 1987, No. 3 of 1988.

The Constitutional (Forty-second) Amendment Act, 1976.

The Foreigners Act, No. 31 of 1946.

The Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Act, No. 20 of 2019.

The Passport (Entry to India) Act, No. 34 of 1920.

The Special Marriage Act, 1954.

Orzecznictwo:

The Judgement of the Supreme Court of India, Shri Ram Krishna Dalmia vs Shri Justice S. R. Tendolkar & ..., 1958 AIR 538, 1959 SCR 279: <https://indiankanoon.org/doc/685234/>.

The Judgement of the Supreme Court of India, Rev. Stanislaus v. State of Madhya Pradesh and Ors., AIR 1978 SC 908: <https://indiankanoon.org/doc/1308071/>.

The judgement of the Supreme Court of India, Smt. Sarla Mudgal, President, Kalyani and Ors. v. Union of India and Ors., AIR 1995 SC 1531: <https://indiankanoon.org/doc/733037/>.

The Judgement of the Supreme Court of India, Ashwini Kumar Upadhyay vs Union Of India, WP(C) No. 699/16: <https://indiankanoon.org/doc/194135780/>.

Rezolucja:

Projekt rezolucji Parlamentu Europejskiego złożony w następstwie oświadczenia wiceprzewodniczącego Komisji / wysokiego przedstawiciela Unii do spraw zagranicznych i polityki bezpieczeństwa zgodnie z art. 132 ust. 2 Regulaminu w sprawie nowelizacji indyjskiej ustawy o obywatelstwie w 2019 r., 2020/2519 (RSP).

Dokument rządowy:

Centralny schemat w celu powstrzymania spadku liczby ludności Parsi w Indiach: <http://minorityaffairs.gov.in/sites/default/files/Jio%20Parsi%20final%20Scheme%20guideline%205%20october%202018.pdf>.

Monografie:

Biruni M.I.A., Alberuni's India, New York: Norton 1971.

Klöcker M., Tworuschka M. i U., Etyka wielkich religii, Warszawa 2002.

Kościelniak K., Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata, Kraków 2002.

Kumar R., The History of Doing: An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800-1990, London 1993.

Schweer T., Hinduizm. Powstanie-dzieje-nauka, Warszawa 2003.

Sharma J. S., India's Struggle for Freedom: Selected Documents and Sources, New Delhi 1965.

Czasopisma:

Michalak A., Przestrzeganie praw człowieka w wybranych państwach Azji postkolonialnej – aktualne problemy, Przegląd Prawa Konstytucyjnego, 2015/1.

Piwko A.M., Małżeństwo i rodzina w hinduizmie, NURT SVD, 2013/2.

Suleman S., Freedom of Religion and Anti Conversion Laws in India: An Overview, ILI Law Review, 2010/1.

Tokarski S., Grupy etniczne i mniejszości religijne w Indiach. Jedność wielości w konflikcie i współpracy, Krakowskie Studia Międzynarodowe, 2011/1.

Zajączkowska N., Między konfliktem a współistnieniem. Stosunki hindusko-muzułmańskie na wybranych obszarach wiejskich w północno-zachodnich Indiach, Studia Orientalne, 2018/1.

Czasopisma internetowe:

Panikkar K. N., Religion in the Public Sphere [w:] The Hindu, 8 września 2009: <https://www.thehindu.com/opinion/lead/Religion-in-the-public-sphere/article16879816.ece>

Piech M., 70. rocznica niepodległych Indii i Pakistanu. Jak do tego doszło?, Pomocnik Historyczny, Polityka, 27.06.2017: <https://www.polityka.pl/pomocnikhistoryczny/1709468,1,70-rocznica-niepodleglych-indii-i-pakistanu-jak-do-tego-doszlo.read>

Raporty:

Autocratization Turns Viral, Democracy Report 2021, V-Dem Institute: <https://www.v-dem.net/files/25/DR%202021.pdf>

Roczny raport Ministerstwa Spraw Mniejszości Republiki Indii 2020-2021: <http://www.minorityaffairs.gov.in/sites/default/files/AR%202020-21-English.pdf>

Źródła internetowe:

Oficjalna strona internetowa Biura Sekretarza Generalnego i Komisarza ds. Spisu Ludności, Indie: <https://censusindia.gov.in/2011-common/censusdata2011.html> oraz https://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx

Prace wybrane:

Selected works of Mahatma Ghandi, July 7, 1947 – September 26, 1947: <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/mahatma-gandhi-collected-works-volume-96.pdf>

WPŁYW PAŃSTWA NA PRAWO DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ NA TLE ORZECZNICTWA EUROPEJSKIEGO TRYBUNAŁU PRAW CZŁOWIEKA

Abstrakt

Europejski Trybunał Praw Człowieka z siedzibą w Strasburgu, wielokrotnie w swych orzeczeniach podejmował tematykę prawa do wolności religijnej. Wolność religijna niezmiennie wpisuje się w obowiązujący katalog praw człowieka. Jest ona uregulowana w wielu dokumentach zarówno krajowych, jak i międzynarodowych. Jednym z nich jest Europejska Konwencja Praw Człowieka obowiązująca wśród państw członkowskich Rady Europy. ETPC w swych orzeczeniach porusza wielowątkowość działań dotyczących zarówno dóbr osobistych człowieka jako obywatela, jak i zinstytucjonalizowania pewnych mechanizmów przypisanych działaniu państw. Trybunał w sposób jasny i rzetelny opowiada się za przestrzeganiem wolności religijnej.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, religia, wolność, ETPC, wyrok

WSTĘP

Prawo do wolności religijnej stanowi fundamentalny element dyskursu o prawach człowieka, uregulowany w wielu dokumentach na całym świecie. Materia ta została wyrażona w prawodawstwie międzynarodowym, w aktach prawnych takich jak Uniwersalna Deklaracja Praw Człowieka, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, czy Konwencja o Ochronie Podstawowych Praw i Wolności Człowieka. W Polsce to art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej reguluje aspekt wolności sumienia i wyznania.

Przyczyną regulacji prawa do wolności religijnej w tak wielu doniosłych dokumentach o randze międzynarodowej jest aktualność i ważność tej sfery w społeczeństwie, co powoduje różnego rodzaju koherentne z nią skutki. W swojej pracy skupię się szczególnie na wybranych aspektach wpływu instytucji państwa na tą wolność, poprzez zakreslenie uprawnień i granic mu przysługujących. Rozważania te zostaną oparte o orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z siedzibą w Strasburgu (dalej ETPC), który wielokrotnie poruszał istotność oraz wielowątkowość omawianego tematu.

Należy podkreślić, iż orzecznictwo Trybunału powołuje się na niezwykle ważny, wspomniany już dokument europejski jakim jest Konwencja o Ochronie Podstawowych Praw i Wolności Człowieka¹ (dalej EKPC), która w art. 9 reguluje kwestię wolności religijnej. Przepis ten w ustępie pierwszym stwierdza, iż: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne”. Dopełnieniem tej regulacji jest ustęp drugi, stanowiący, iż „Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób”. Przepis art. 9 ust. 1 EKPC należy definiować jako pozwalający zachować niezależność sfery duchowej człowieka, niepodlegającą żadnym ograniczeniom, jednak w przypadku przepisu ust. 2 omawianej regulacji, Konwencja określa warunki możliwej ingerencji państwa². Jednak aby zastosować takowe uregulowanie, należy wgłębić się w uwarunkowania prawa do wolności religijnej.

PRAWO DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

W ramach swoistego wprowadzenia w zaznajomienie co do prawa do wolności religijnej, należy wgłębić się w zarys jaki determinuje wskazanie treści tej materii. Otóż wskazuje się³, że elementami składowymi prawa do wolności religijnej są:

¹ Konwencja o Ochronie Praw Człowiek i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2 (Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.)

² Nowicki 2017, s. 723.

³ Suchocka 2017, s. 335.

1. wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru;
2. wolność manifestowania swego wyznania również z innymi;
3. realizacja tego prawa w różnych formach zależnie od potrzeb społeczności wierzących;
4. wolność szerzenia religii;
5. różne zachowania związane z funkcjonowaniem w życiu społecznym.

W przypadku pierwszego elementu definiującego prawo do wolności religijnej, należy pochylić się nad założeniami dotyczącymi wolności zmiany religii lub wyznania bez limitacji, gdzie państwo nie może stawiać jednostce żadnych ograniczeń – nie ma takich kompetencji⁴. Trybunał stanowisko to określił powtarzając za ustępem drugim art. 9, iż wolność myśli, sumienia i wyznania jest jednym z fundamentów "społeczeństwa demokratycznego" w rozumieniu Konwencji⁵.

Drugi element określony został w orzecznictwie strasburskim w wyroku w sprawie Kościoła Metropolitalnego Besarabii przeciwko Mołdawii, gdzie wskazano, iż art. 9 EKPC musi być interpretowany w świetle art. 11 tej Konwencji, który to chroni wolność stowarzyszania się, gdyż z tej perspektywy prawo wierzących do wolności wyznania należy połączyć z możliwością stowarzyszania się bez narzuconej ze strony państwa ingerencji⁶.

Realizacja prawa do wolności religijnej może przejawiać się w różnych formach, może to być modlitwa, nauczanie, posiadanie świątyń czy uczestnictwo w uroczystościach⁷. Co ważne, Trybunał w Wyroku Krupko i inni przeciwko Rosji podkreślił, iż interwencja policji w sprawie odbywającego się bez zezwolenia zgromadzenia lub ceremonii religijnej, która nie zagraża porządkowi publicznemu, nie jest uznawana za konieczną w społeczeństwie demokratycznym⁸.

Wolność szerzenia religii jest również uprawnieniem przysługującym obywatelom w demokratycznym państwie, jednak wydaje się, iż przekroczona granica jaka dzieli prawidłowe podejście do tej sfery, daje rezultat określany mianem prozelityzmu. Jak wskazuje ETPC, nie każde działanie motywowane wyznaniem czy przekonaniem zasługuje na ochronę. To właśnie prozelityzm w formie udzielania korzyści materialnych, społecznych czy poprzez stosowanie

⁴ Tamże.

⁵ Wyrok ETPC(WI) z 18.02.1999 r., 24645/94, *Buscarini i inni v. San Marino*, Lex nr 77229.

⁶ Wyrok ETPC z 13.12.2001 r., 45701/99, *Metropolitalny Kościół Besarabii i inni v. Mołdawia*, Lex nr 75817.

⁷ Suchocka 2017, s. 335.

⁸ Nowicki 2017, s. 727.

nieodpowiednich nacisków w celu pozyskania nowych członków dla danego kościoła na ochronę przewidzianą w ramach art. 9 EKPC nie zasługuje⁹.

W przypadku czwartego elementu składającego się na prawo do wolności religijnej jakim jest sfera obejmująca różne zachowania związane z funkcjonowaniem w życiu społecznym. Może być to zarówno kwestia uboju rytualnego czy praktykowanie wyznaczonej przez religię diety bezmięsnej¹⁰.

Poddając analizie kwestię prawa do wolności religijnej a wpływ aparatu państwowego, należy wskazać na istotę problemu zagrożeń tej wolności. Obecnie wskazuje się na istnienie trzech najbardziej charakterystycznych form zagrożenia tej materii, wyróżniając:

- 1) przymus państwowy;
- 2) prześladowania mniejszości religijnych przez państwa;
- 3) wzrost fundamentalizmu laickiego w państwach zachodnich¹¹.

O ile dwie pierwsze formy należy zakwalifikować jako popularne i dość oczywiste, o tyle ostatnią można uznać za swego rodzaju nową w dyskursie na temat zagrożenia prawa do wolności religijnej. Otóż uznaje ona wierzących wraz z ich publicznym wyrażaniem jako zagrożenie dla laickiego państwa, którego pojęcie podlega pod koncepcję państwa neutralnego, będącego niejednokrotnie błędnie interpretowanego¹². Wyjaśnienie tak istotnego pojęcia „państwa neutralnego” wraz z adekwatnym orzecznictwem ETPC, nakreślię w kolejnej części pracy.

OGRANICZENIE PRAWA DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Ograniczenie prawa do wolności religijnej wpisane jest w przywilej należący do władzy państwowej. Przepis art. 9 ust 2 jasno wskazuje, iż ograniczenia mogą: być przewidziane przez prawo, być konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, czy też odnosić się do ochrony porządku publicznego, zdrowia, moralności, a także ochrony praw i wolności innych osób. Dodatkowo wskazuje się, iż ograniczenie wynikające z art. 9 ust 2 EKPC dotyczą sfery zewnętrznej a nie sfery wewnętrznej, która nie może być przedmiotem ograniczeń żadnego rodzaju¹³.

Warto dodać, iż ETPC badając naruszenie fundamentalnego dla omawianej materii art. 9 EKPC, zwykle odnosi się do tzw. klauzuli limitacyjnej,

⁹ Wyrok ETPC z 24.02.1998 r., 23372/94, Larissis i inni v. Grecja, Lex nr 79544.

¹⁰ Nowicki 2017, s. 735

¹¹ Suchocka 2017, s. 343

¹² Suchocka 2017, 336-337

¹³ Suchocka 2017, s. 343

nakreślającej ograniczenie prawa do wolności religijnej poprzez łączne wypełnienie się trzech przesłanek¹⁴. Otóż Trybunał w nawiązaniu do konwencyjnej regulacji bada, czy każda ingerencja:

- została przewidziana przez prawo (element legalności)
- czy służy ochronie co najmniej jednego z wyraźnie zidentyfikowanych interesów bądź dóbr (element celowości)
- czy jest konieczna w demokratycznym społeczeństwie (element konieczności).

Należy wskazać, iż wpływ państwa na niezwykle delikatną materię dotyczącą wolności religijnej, powinien być przemyślany oraz dostosowany do oczekiwań społeczeństwa przy zachowaniu podstawowych praw wynikających z katalogu praw człowieka.

NEUTRALNOŚĆ PAŃSTWA

Trybunał w swych orzeczeniach wskazywał na „rolę Państwa jako neutralnego i bezstronnego organizatora praktykowania różnych wyznań, wierzeń i przekonań oraz stwierdzał, że rola ta sprzyja utrzymaniu porządku publicznego, harmonii religijnej i tolerancji w społeczeństwie demokratycznym”¹⁵.

W wyroku dotyczącym sprawy Metropolitalny Kościół Besarabii i inni przeciwko Mołdawii, w którym to prawosławnemu kościołowi chrześcijańskiemu powstałemu na skutek rozłamu Metropolitalnego Kościoła Mołdawii, odmówiono oficjalnego uznania z tego powodu¹⁶. Warto wskazać, iż do takiej decyzji przyczyniły się zarówno władze mołdawskie, jak i tamtejszy Sąd Najwyższy¹⁷. Trybunał stwierdził, iż naruszono art. 9 EKPC, ponieważ wpływ władz krajowych doprowadził do uniemożliwienia funkcjonowania tej wspólnoty, gdyż kościołowi nie przysługiwała osobowość prawna, ochrona prawna posiadanego majątku, czy też jego kapłani nie mogli świadczyć posługi a członkowie praktykować religii¹⁸. W wyroku zwrócono również uwagę na fakt, iż kościół skarżących nie był nowym wyznaniem, a władze państwowe poprzez działania polegające na uzależnieniu uznania go od Kościoła Metropolitalnego Mołdawii nie były neutralne i bezstronne¹⁹. Dookreślono również

¹⁴ Domańska 2019 s. 255

¹⁵ Wyrok ETPC z 7.07.2011r., 23459/03, Bayatyan v. Armenia.

¹⁶ https://www.echr.coe.int/Documents/FS_Freedom_religion_POL.pdf

¹⁷ Nowicki 2005, s. 942

¹⁸ <https://arch-bip.ms.gov.pl/pl/prawa-czlowieka/europejski-trybunal-praw-czlowieka/opracowania-i-analizy-standardy-w-zakresie-ochrony-praw-czlowieka/wybrane-zestawienia-tematyczne-orzecznictwa-etpcz/download,2173,44.html>

¹⁹ Nowicki 2005, s. 942

znaczenie marginesu swobody, gdzie ETPC stwierdził: „Trybunał musi wziąć pod uwagę nadrzędną kwestię utrzymania rzeczywistego pluralizmu religijnego, który jest nieodłączną cechą społeczeństwa demokratycznego. Podobnie duże znaczenie musi zostać poddane analizie przy dokonywaniu oceny, jak wymaga tego art. 9 ust. 2 Konwencji, czy ingerencja odpowiada "pilnej potrzebie społecznej" oraz czy jest "proporcjonalna do uzasadnionego prawnie celu, który ma zostać w ten sposób osiągnięty". Dokonując swojej kontroli, Trybunał musi zważyć zaskarżoną ingerencję w świetle wszystkich okoliczności sprawy.”²⁰. W takiej sytuacji, gdy spór toczy się o rejestrację związku wyznaniowego, organy władzy państwowej powinny dopuszczać jedynie formalną ocenę statutu danej jednostki, pomijając aspekt merytoryczny²¹. Procedura ta nie wyłącza uprawnienia aparatu władzy do weryfikacji danej organizacji, czy aby nie prowadzi ona działań szkodliwych dla społeczności pod osłoną wypełniania celów religijnych²².

Dyskusja dotycząca koncepcji państwa neutralnego może przyjąć niewłaściwy kierunek w jej interpretacji, wskazujący na aktywność władzy państwowej polegającej na negowaniu i eliminowaniu religii ze sfery publicznej²³. Takie podejście, zakładające działanie wbrew definicji neutralności i bezstronności jest sprzeczne z przepisami dotyczącymi prawa do wolności religijnej – zarówno krajowymi, jak i międzynarodowymi²⁴.

Orzecznictwo strasburskie wskazało również jakie znaczenie ma koncepcja państwa neutralnego powiązana z marginesem uznania w sprawie Lautsi i inni przeciwko Włochom, w której to wyrokiem Wielkiej Izby orzeczono o obecności krzyża w szkole publicznej. Charakter orzeczenia należy również powiązać z aspektem obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej. W sprawie tej, skarżącą była włoszka fińskiego pochodzenia, która nie godziła się na obecność krucyfiksów w państwowej szkole do której chodziły jej dzieci.

W pierwszym wyroku ETPC stwierdził, że: „obligatoryjne wywieszanie symbolu danego wyznania w ramach wykonywania władzy publicznej w specyficznych dziedzinach podlegających kontroli Państwa, a zwłaszcza w klasach, ogranicza prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z ich

²⁰ Wyrok ETPC z 13.12.2001 r., 45701/99, *Metropolitanny Kościół Besarabii i inni v. Mołdawia*, Lex Nr 75817.

²¹ Suchocka 2017 s. 338.

²² Murdoch s. 59.

²³ Suchocka s. 338.

²⁴ Suchocka 2017 s. 338.

przekonaniami oraz prawa uczniów do tego, by wierzyć albo nie wierzyć”²⁵. Dodatkowo, wyrok ten wskazał, iż: „Włochy nie wywiązały się z ciężącym na Państwie obowiązku poszanowania neutralności w wykonywaniu funkcji publicznych, a w szczególności w dziedzinie edukacji i orzekł, że w badanej sprawie doszło do naruszenia art. 2 Protokołu nr 1 do konwencji wraz z artykułem 9 Konwencji”.

Można stwierdzić, iż tak istotna kwestia wywołała międzynarodowy dyskurs w omawianej materii, gdyż w postępowaniu przed Wielką Izbą uczestniczyły jako strony interweniujące rządy aż 10 państw-stron EKPC, opowiadając się po stronie Włoch (tj. Armenii, Bułgarii, Cypru, Rosji, Grecji, Litwy, Malty, Monako, Rumunii i San Marino), organizacje pozarządowe, których większość poparła skarżącą, a także 33 działających wspólnie członków Parlamentu Europejskiego²⁶.

Finalnie Trybunał w Strasburgu uznał, iż obecność krzyża w szkole nie stanowi złamania praw rodziców do wychowania dzieci według ich przekonań, ani prawa dziecka do wolności religijnej, co jest konsekwencją twierdzenia braku neutralności w przypadku usuwania symboli przez władzę państwową w danej okoliczności, która stanowiłaby aktywne działanie aparatu państwowego przeciwko religii²⁷.

PROZELITYZM

Prozelityzm oznacza dążenie do pozyskania nowych wyznawców lub zwolenników jakiejś idei, światopoglądu²⁸. Jest to określenie niewątpliwie o zabarwieniu negatywnym, papież Franciszek stwierdza: „Przekazywanie wiary to nie uprawianie prozelityzmu, to inna rzecz, to coś jeszcze większego. To nie szukanie ludzi, którzy będą kibicować tej drużynie piłkarskiej, temu klubowi, temu centrum kultury; to jest dobre, ale dla wiary prozelityzm nie jest czymś dobrym” dodając za Benedyktem XVI „«Kościół wzrasta nie dzięki prozelityzmowi, ale dzięki przyciąganiu». Wiarę przekazują się, ale dzięki przyciąganiu, to znaczy poprzez świadectwo”²⁹.

Wskazuje się, iż państwo co do zasady nie może karać za próby nawracania w ramach obowiązującego unormowania prawnego, jednak orzecznictwo

²⁵ Wyrok ETPC(WI) z 18.03.2011 r., 30814/06, Lautsi i inni v. Włochy, Lex nr 784874.

²⁶ Wiśniewski 2011, s. 176-177.

²⁷ Suchocka 2017 s. 341.

²⁸ Stankiewicz i in. 1999, s. 913.

²⁹ <https://www.vaticannews.va/pl/papiez-franciszek/msza-w-domu-sw-marty/2018-05/papiez-franciszek-msza-dom-marty.html>.

ETPC dokonuje rozróżnienia pomiędzy „dawaniem świadectwa wiary” a „niestosownym prozelityzmem”³⁰. Pierwsze stwierdzenie stanowi konsekwencję ewangelicznego głoszenia wiary, będącego misją i obowiązkiem chrześcijan i kościołów, a drugie określane jest mianem swego rodzaju korupcji i deformacji, zmierzającym do uzyskania nowych wyznawców poprzez oferowanie społecznych czy materialnych korzyści³¹.

W sprawie Larissis i inni przeciwko Grecji, Trybunał wskazuje na możliwości wpływu państwa na zachowania związane z omawianą materią. W sprawie tej, skarżącymi byli oficerowie sił powietrznych, wyznawcy Kościoła Zielonoświątkowego, którzy na mocy wyroków greckiego wymiaru sprawiedliwości zostali skazani w związku z prozelityzmem po próbie nawrócenia licznych osób, w tym trzech podległych im lotników³². Trybunał stwierdził, iż to co w cywilnym życiu byłoby odbierane jako wymiana poglądów, w warunkach życia wojskowego może być postrzegana jako forma nękania czy nadużycie władzy³³. Podkreślono, iż państwo w swej ingerencji może w sposób uzasadniony podejmować kroki w celu ochrony działania zarówno sił zbrojnych, jak i indywidualnych żołnierzy przed przymusem³⁴. W konsekwencji ETPC uznał, iż nie miało miejsca naruszenie art. 9 EKPC, gdyż podjęte przez greckie władze środki nie były szczególnie surowe czy nieproporcjonalne, prowadzące do podejmowania środków chroniących lotników niższej rangi przed niewłaściwą presją ze strony przełożonych³⁵. Co istotne, w rozpatrywanej sprawie, Trybunał odmiennie odniósł się do kwestii wyciągnięcia konsekwencji przez państwo w związku z prozelityzmem obywateli cywilnych, gdyż uznano, iż nie podlegali oni naciskom o takim charakterze jak lotnicy, co skutkowało uznaniem, iż nie miało miejsca naruszenie art. 9 EKPC³⁶.

Orzecznictwo Strasburskie wskazuje również na inny, dotyczący omawianej materii wyrok w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji, dotyczący skarżącego będącego świadkiem Jehowy, który zakwestionował wydanie wobec niego wyroku związku z prozelityzmem, który był skutkiem jego rozmowy na tematy religijne z sąsiadką - żoną śpiewaka chóru lokalnego kościoła

³⁰ Garlicki 2010, Komentarz do art. 9 EKPC.

³¹ Murdoch 2012, s. 50.

³² <https://arch-bip.ms.gov.pl/pl/prawa-czlowieka/europejski-trybunal-praw-czlowieka/opracowania-i-analizy-standardy-w-zakresie-ochrony-praw-czlowieka/wybrane-zestawienia-tematyczne-orzecznictwa-etpc/download,2173,44.html>.

³³ Murdoch 2012, s. 51.

³⁴ Tamże, s. 50.

³⁵ Tamże, s. 51.

³⁶ Tamże, s. 51.

prawosławnego³⁷. Warto zauważyć, iż art. 13 Greckiej Konstytucji zabrania prozelityzmu³⁸. W wyroku tym, Trybunał stwierdził, iż „Zgodnie z art. 9, wolność uzewnętrzniania wyznania jest nie tylko wykonywana we wspólnocie z innymi, "publicznie" i w kręgu tych, których wiarę się podziela, ale może być również realizowana "samotnie" i "prywatnie"; ponadto obejmuje ona zasadniczo prawo do podejmowania prób przekonania bliźniego, na przykład poprzez "nauczanie", w przeciwnym razie "wolność zmiany wyznania lub przekonań", zapisana w art. 9, pozostałaby prawdopodobnie martwą literą.”³⁹. Trybunał stwierdził, iż greckie sądy niewystarczająco określiły w jaki sposób skarżący przekonywał sąsiada poprzez niewłaściwe środki, co skutkowało uznaniem, iż działania państwa nie wydają się być konieczne w społeczeństwie demokratycznym⁴⁰ (naruszono art. 9 EKPC).

Podsumowując kwestię prozelityzmu, należy stwierdzić, iż ETPC w swych orzeczeniach wyrażał różny stosunek wobec działań aparatu państwowego na kształtowanie się granic jego ingerencji. Jednak wydaje się, iż takowe podejście wynika z poddania indywidualnej analizie danego stanu faktycznego, za którego pośrednictwem należy konstruować jak najbardziej prawidłowe wnioski. Sprawy te pokazują, że władze państwowe mogą podejmować odpowiednie działania w celu zakazania prawa do przekonywania innych, aczkolwiek taka ingerencja musi być konieczna w konkretnych okolicznościach⁴¹.

SYMBOLE RELIGIJNE

Wpływ symboli religijnych na pojęcie prawa do wolności religijnej stanowił niejednokrotnie tematykę budzącą zainteresowanie opinii publicznej. ETPC w swych orzeczeniach wielokrotnie podejmował się oceny, jakie zachowanie uzewnętrzniające swe przekonania zasługuje na ochronę na podstawie art. 9 EKPC. Niezmiernie istotna w tego typu kwestiach wydaje się koncepcja *margin of appreciation* (rozumianą jako margines swobody czy oceny), która pozwala wprowadzić państwom regulacje prawne, które w poszczególnych państwach mogą być odmienne ze względu na tradycję czy historię⁴². Co istotne, margines oceny jest ograniczony oraz nie wyłącza nadzorczej

³⁷ https://www.echr.coe.int/Documents/FS_Freedom_religion_POL.pdf.

³⁸ Konstytucja Grecji.

³⁹ Wyrok ETPC z 25.05.1993 r., 14307/88, Kokkinakis v. Grecja, LEX nr 80665.

⁴⁰ Murdoch 2012, s. 50.

⁴¹ Tamże, s. 52.

⁴² Suchocka 2017, s. 341.

funkcji ETPC, który podejmuje ostateczną decyzję⁴³. Trybunał w Strasburgu zachowuje swego rodzaju powściągliwość w ocenie czy konkretne orzeczenie organu danego państwa jest zgodne z jego zobowiązaniami wynikającymi z ETPC, a wynika to z subsydiarnej roli Trybunału w ochronie praw człowieka⁴⁴. Wskazuje się, iż koncepcja ta jest bardzo przydatna, gdyż kreuje dynamikę i niejednorodność w ustalaniu norm prawnych w zależności od uwarunkowania danego państwa jednak powinna być stosowana w taki sposób, aby zachować istotę praw człowieka oraz nie naruszyć wspólnego europejskiego systemu ochrony jednostki⁴⁵.

Symbole religijne niewątpliwie stanowią element koherentny z prawem do wolności religijnej. Orzecznictwo strasburskie wielokrotnie podejmowało tematykę powiązaną z granicą ingerencji państwa, w tą istotną materię.

Trybunał orzekał w sprawach dotyczących noszenia ubioru nawiązującego do przynależenia religijnego wśród wyznawczyń islamu. Jednym z najistotniejszych jest orzeczenie ETPC w sprawie Dahlab przeciwko Szwajcarii, w którym to skarżąca po zmianie wyznania i poślubieniu muzułmanina, jako nauczycielka zaczęła nosić chustę muzułmańską. Ostatecznie Sąd przychylił się do twierdzenia państwa, uznając chustę jako silny symbol zewnętrzny, który mógłby oddziaływać na dzieci w zakresie wpływu na poznawanie świata, dodając, iż taki nakaz płynący z zasad religii jest trudny do pogodzenia z zasadą równości płci, przekazem tolerancji, poszanowania innych, równości i niedyskryminacji⁴⁶. Wspomniane orzeczenie może być porównywane z opisanym poprzednio wyrokiem dotyczącym sprawy Lautsi przeciwko Włochom, jednak jak stwierdził ETPC⁴⁷: „okoliczności faktyczne tychże dwóch spraw są zupełnie różne.”, oraz określając: „Po wskazaniu, iż organy władzy w sposób należyty zważyły interesy konkurujące obecne w sprawie, Trybunał uznał, mając przede wszystkim na względzie delikatny wiek dzieci, za które skarżąca była odpowiedzialna, iż władze nie przekroczyły przyznanego im marginesu uznania.”.

W przypadku symboli religijnych oraz ingerencji w ich uzewnętrznianie, istotnym wydaje się być wyrok Wielkiej Izby w sprawie Eweida i inni przeciwko Wielkiej Brytanii. Pierwszą skarżącą była pracownica linii lotniczych British Airways, której pracodawca nie zezwolił na noszenie widocznego

⁴³ Murdoch 2012, s. 44.

⁴⁴ Tamże, s. 43.

⁴⁵ Suchocka 2017, s. 341.

⁴⁶ Domańska 2019, s. 257.

⁴⁷ Wyrok ETPC(WI) z 18.03.2011 r., 30814/06, Lautsi i inni v. Włochy, Lex nr 784874.

krzyżyka w miejscu pracy⁴⁸. Pomimo późniejszego złagodzenia wymagań dotyczących ubioru, ETPC uznał naruszenie art. 9 EKPC przez państwo, stwierdzając: „Niemniej jednak Trybunał doszedł do wniosku, iż w niniejszej sprawie sprawiedliwa równowaga nie została zachowana. Na jednej szali znalazła się tu wola skarżącej, by uzewnętrznić swe przekonania religijne. Jak wcześniej wskazano, jest to prawo podstawowe z tego powodu, iż zdrowe społeczeństwo demokratyczne musi tolerować i dbać o pluralizm oraz różnorodność, lecz także z powodu znaczenia dla osoby, która uczyniła z religii główny cel swego życia, możliwości komunikowania swych przekonań innym osobom”. Następnie wskazał na fakt, iż noszony przez skarżącą krzyżyk był dyskretny oraz nie wpływał negatywnie na jej zawodowy wizerunek, dodając, iż: „władze krajowe niewystarczająco chroniły prawo pierwszej skarżącej do uzewnętrzniania jej wyznania, z naruszeniem pozytywnego obowiązku z art. 9.”.

W tym samym wyroku, drugą skarżącą była pielęgniarka pracująca na oddziale geriatrycznym, która również na pewnym etapie swej pracy nie mogła nosić na szyi widocznego krzyżyka. Zakaz ten motywowany był względami bezpieczeństwa, dodatkowo pracodawca zaproponował skarżącej alternatywne możliwości uzewnętrzniania krucyfiksu, jednak nie uznała ona tej propozycji za wystarczająco zgodną z jej przekonaniami. W konsekwencji ETPC wskazał, iż: „powód, dla którego poproszono ją [skarżącą] o zdjęcie krzyżyka, a mianowicie bezpieczeństwo i higiena na oddziale szpitalnym, stanowiły bez wątpienia argumenty bardziej ważne niż te, które znalazły zastosowanie w przypadku pierwszej skarżącej”, dodając: „Trybunał nie może przyjąć, iż środki zaskarżone przez drugą skarżącą były nieproporcjonalne. Stąd wynika, iż ingerencja w jej wolność do uzewnętrzniania wyznania była konieczna w społeczeństwie demokratycznym, a zatem w przypadku drugiej skarżącej naruszenie art. 9 nie miało miejsca.”.

Reasumując, tematyka symboli religijnych wraz z ingerencją władzy państwowej w ich uzewnętrznianie jest zależna od rozmaitych, konkretnych okoliczności. Trybunał w Strasburgu dokonuje oceny ingerencji państwa na tle jej konieczności w społeczeństwie demokratycznym, w celu zachowania ochrony obowiązujących praw człowieka.

⁴⁸ Wyrok ETPC z 15.01.2013 r., 48420/10, *Eweidai inni v. Wielka Brytania*, Lex nr 1252935.

PODSUMOWANIE

Tematyka prawa do wolności religijnej zawarta w orzeczeniach Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, pozwala na analizę złożoności oraz ważności istniejącego katalogu praw człowieka. Trybunał wskazuje, iż wolność religijna stanowi materię koherentną z powszechnie obowiązującym ładem aksjologicznym, która pomimo tego, że bywa przedmiotem sporów, pozwala poznać różnorodne aspekty jakimi odznaczają się prawa człowieka.

BIBLIOGRAFIA

Literatura:

Domańska M., Zakaz dyskryminacji ze względu na więcej niż jedno zabronione kryterium, Warszawa 2009.

Garlicki L., Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Komentarz do artykułów 1 – 18. Tom I. Komentarz, Warszawa 2010.

Murdoch J. Ochrona prawa do wolności myśli, sumienia i wyznania w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Podręczniki praw człowieka Rady Europy, Strasburg 2012.

Nowicki M. A. Kościół Metropolitalny Besarabii i inni przeciwko Mołdawii - wyrok ETPC z dnia 13 grudnia 2001 r., skarga nr 45701/99, [w:] Nowy Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 1999-2004, M. A. Nowicki, Zakamycze 2005.

Nowicki M. A. Komentarz do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, [w:] Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, wyd. VII, Warszawa 2017.

Suchocka H., Wokół prawa do wolności religijnej we współczesnej Europie, [w:] O prawach człowieka. Księga jubileuszowa Profesora Romana Wieruszewskiego, red. G. Baranowska, A. Gliszczyńska-Grabias, A. Hernandez-Polczyńska, K. Sękowska-Kozłowska, Warszawa 2017.

Wiśniewski A., Glosa do wyroków ETPC: z dnia 3 listopada 2009 r. oraz z dnia 18 marca 2011 r., 30814/06, Prz.Sejm. 2011, nr 5.

Słownik wyrazów obcych PWN, 2007.

Orzeczenia:

Wyrok ETPC z 25.05.1993 r., 14307/88, KOKKINAKIS v. GRECJA, LEX nr 80665.

Wyrok ETPC z 24.02.1998 r., 23372/94, LARISSIS I INNI v. GRECJA, LEX nr 79544.

Wyrok ETPC(WI) z 18.02.1999 r., 24645/94, BUSCARINI I INNI v. SAN MARINO, LEX nr 77229.

Wyrok ETPC z 13.12.2001 r., 45701/99, METROPOLITALNY KOŚCIÓŁ BESARABII I INNI v. MOŁDAWIA, LEX nr 75817.

Wyrok ETPC(WI) z 18.03.2011 r., 30814/06, LAUTSI I INNI v. WŁOCHY, LEX nr 784874.

Wyrok z 7.07.2011 r., 23459/03, BAYATYAN v. ARMENII.

Wyrok ETPC z 15.01.2013 r., 48420/10, EWEIDA I INNI v. WIELKA BRYTANIA, LEX nr 1252935.

Akty prawne:

Konwencja o Ochronie Praw Człowiek i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2 (Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.).

Konstytucja Grecji z 9 lipca 1975 r.

Artykuły:

<https://arch-bip.ms.gov.pl/pl/prawa-czlowieka/europejski-trybunal-praw-czlowieka/opracowania-i-analazy-standardy-w-zakresie-ochrony-praw-czlowieka/wybrane-zestawienia-tematyczne-orzecznictwa-etpcz/download,2173,44.html>.

https://www.echr.coe.int/Documents/FS_Freedom_religion_POL.pdf.

<https://www.vaticannews.va/pl/papiez-franciszek/msza-w-domu-sw-marty/2018-05/papiez-franciszek-msza-dom-marty.html>.

GRANICE FUNKCJONOWANIA RELIGII W POLSKIEJ SZKOLE NA KANWIE PRZESTRZEGANIA WOLNOŚCI SUMIENIA, MYŚLI ORAZ WYZNANIA

Abstrakt

Religia jako przedmiot nauczania szkolnego powoduje wzmożone dyskusje związane ze świeckością szkoły oraz wpływem katechezy na wychowanie uczniów. Jako osobny przedmiot szkolny jest w pełni umocowana prawnie na podstawie Konstytucji. Jednakże praktyka oraz rzeczywiste funkcjonowanie zarówno zajęć religii, jak i samego wyznania w oświacie niesie za sobą wiele przykładów naruszania praw człowieka. Tym niemniej znalezienie granicy między oddziaływaniem religii w szkole a świecką oświatą może przyczynić się do ograniczenia naruszeń i przyjaznej koegzystencji tych dwóch dziedzin. Celem artykułu jest więc wskazanie granic funkcjonowania religii w polskiej szkole na podstawie prawa powszechnie obowiązującego oraz orzecznictwa polskich sądów i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Słowa kluczowe: religia; oświata; religia w szkole; wolność myśli, sumienia i wyznania; prawa człowieka

UWAGI WSTĘPNE

Wolność sumienia, myśli oraz wyznania (religii) jest dziś jednym z najpowszechniejszych praw, które swoje odbicie znajduje zarówno w porządku krajowym, jak i międzynarodowym, a jej realizacja jest miernikiem poziomu demokracji w państwie¹. Analiza porównawcza treści wolności

¹ Więcek 2013, s. 86.

sumienia myśli i wyznania nie jest co prawda tematem niniejszej pracy, jednakże warto zwrócić uwagę na konstrukcję tego prawa w aspekcie nauczania religii w systemie szkolnictwa.

Pomimo pewnych różnic w ujęciu wolności wyznania w samym prawie międzynarodowym (między Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, Międzynarodowym Paktem Praw Obywatelskich i Politycznych, Europejską Kartą Praw Człowieka a Kartą Praw Podstawowych Unii Europejskiej) znamienym jest to, że w tych dokumentach wolność religijna została ujęta w aspekcie pozytywnym i dotyczy nie tylko możliwości manifestowania swoich przekonań w życiu prywatnym i publicznym, ale także ich nauczania². Ponadto osobno regulowane jest prawo rodziców do zapewnienia swym dzieciom wychowania i nauczania zgodnego z przekonaniami religijnymi rodziców³.

W polskiej Konstytucji wolność myśli, sumienia i religii jest przedstawiona zdecydowanie bardziej obszernie i w kontekście niniejszej pracy zdecydowanie wyróżnia się pod względem odrębnej gwarancji negatywnej wolności religijnej oraz prawa do milczenia w sprawach religijnych i światopoglądu⁴ oraz zezwoleniu na nauczanie religii jako przedmiotu w szkole z zastrzeżeniem, że nie może przy tym dojść do naruszenia wolności sumienia i religii innych osób⁵.

Już w samej Konstytucji ustalono więc pierwszą fundamentalną granicę dla nauczania religii w szkole – zakaz naruszenia wolności sumienia i religii innych osób. Warto zauważyć, że sam fakt funkcjonowania religii w szkole może rodzić bezpośredni konflikt, którego głównym skutkiem będzie naruszenie wolności sumienia i wyznania, bez względu na formę czy też stan faktyczny danej sprawy.

Tak więc katecheza w szkole może powodować sytuacje konfliktowe, a przekroczenie w tej materii granicy wolności wyznania i jej naruszenie wytycza nam ramy funkcjonowania religii w oświacie. Szczególnym polem analizy tych ram jest orzecznictwo krajowe oraz międzynarodowe połączone z dyskursem prawniczym. W polskim porządku prawnym, tak jak w innych państwach z systemem prawa stanowionego, orzecznictwo nie stanowi źródła powszechnie obowiązującego prawa. Pomijając jednak rozważania na temat źródeł prawa, należy z całą mocą podkreślić, że „orzecznictwo sądów ma, niezależnie od kontrowersji związanych z konkretnymi rozstrzygnięciami,

² Chałupniak 2021, s. 171.

³ art. 18 ust. 4 MPPOiP, art. 2 zd. 2 Protokołu nr 1 do EKPCz, art. 14 ust. 3 KPP UE.

⁴ art. 53 ust. 6 i 7 Konstytucji.

⁵ art. 53 ust. 4 Konstytucji.

zasadnicze znaczenie dla funkcjonowania demokratycznego państwa prawnego, a zwłaszcza dla zagwarantowania praw człowieka oraz stabilności demokracji konstytucyjnej”⁶. Szczególną wartość w kwestii pracy ma orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Nie licząc sprawy *Grzelak przeciwko Polsce*, wyroki ETPCz przytoczone w niniejszej pracy nie są wiążące względem Polski. Idąc za Adamem Krzywoniem:

Przyjęło się, że wyroki ETPCz mają szerszy zasięg i nie ograniczają się tylko do jednego państwa. Czasem tworzą one precedensy orzecznicze i wówczas są adresowane do wszystkich państw stron EKPCz. Skoro bowiem art. 1 EKPCz zawiera zobowiązanie do zapewnienia praw i wolności przewidzianych w Konwencji to wynika stąd generalny obowiązek stałej realizacji jej postanowień. Co więcej, w preambule Konwencji odwołuje się do jednolitego pojmowania i wspólnego poszanowania praw i wolności. Oznacza to powinność podejmowania ciągłych wysiłków, aby krajowy poziom ochrony praw i wolności odpowiadał aktualnym standardom ustalonym w orzecznictwie. Nie chodzi tu wyłącznie o wykonywanie konkretnych rozstrzygnięć, ale bieżące monitorowanie przez poszczególne władze krajowe całości orzecznictwa i jego wdrażanie w celu wyeliminowania potencjalnych skarg kierowanych przeciwko temu państwu⁷.)

Pomimo ustalenia pewnych ram, których dostarcza nam orzecznictwo, praktyka funkcjonowania szkół oraz systemu oświaty pokazuje, że sytuacje powodujące złamanie podstawowej wolności - sumienia, myśli i wyznania dalej występują zarówno na szczeblu pojedynczych przypadków, jak i całego systemu oświaty. Co pozytywne, dotychczasowa praktyka wykreowała pewną systematykę tych kontrowersji i granic, dzięki czemu łatwiej jest wytłumaczyć fundamentalne znaczenie i zakres granic funkcjonowania religii w polskim systemie oświatowym. Co za tym idzie, niniejsza praca skupi się na kwestiach związanych z:

- prawnym uregulowaniem lekcji religii w polskiej szkole oraz dyskusjom oraz kontrowersjom związanym z tym tematem;
- uczęszczaniem na zajęcia oraz potencjalnymi konfliktami w tym zakresie na linii dziecko – rodzic;
- ubiorem religijnym w szkole;
- zagadnieniami związanymi z obowiązkowym uczęszczaniem na lekcje religii, braniem udziału w obowiązkowych praktykach religijnych w postaci

⁶ Piotrowski 2016.

⁷ Brzozowski, Krzywoń, Wiącek 2019, s. 88.

mszy oraz niegwarantowaniem nauki religii w szkole;

- administracyjnym aspektem lekcji religii (w odniesieniu do oceniania);
- organizacyjnym aspektem katechezy;
- biernymi symbolami religijnymi w szkole.

MIEJSCE ZAJĘĆ KATECHETYCZNYCH – SZKOŁA CZY KOŚCIÓŁ?

Raz na jakiś czas w polskiej debacie publicznej podnoszą się głosy postulujące usunięcie religii jako osobnego przedmiotu programu nauczania. Jednakże trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że takie rozwiązanie wymagałoby zmiany Konstytucji, a konkretnie przepisu art. 53 ust. 4. Analizując tę konstytucyjną normę prawną warto zauważyć, że przedmiotem nauczania religii w szkole publicznej może być tylko religia związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, tzn. takiego, który nabył osobowość prawną w rozumieniu art. 25 ust. 1 Konstytucji - uzyskał wpis do rejestru kościołów lub innych związków wyznaniowych⁸.

Analizując porządek krajowy związany z nauczaniem religii w szkołach, należy też zwrócić uwagę na orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego z czasów przed uchwaleniem obecnej ustawy zasadniczej. W swoich orzeczeniach Trybunał Konstytucyjny przyjął, że świeckość i neutralność nie tylko nie może być podstawą do wprowadzenia obowiązku nauczania religii w szkołach państwowych, ale równocześnie nie może oznaczać zakazu takiego nauczania, jeśli życzą sobie tego zainteresowani obywatele⁹. Autonomiczność Kościoła i państwa nie oznacza izolacji czy tym bardziej konkurencyjności, lecz wręcz przeciwnie – powinna dawać możliwość współpracy w tych dziedzinach, które służą dobru wspólnemu i rozwojowi osoby ludzkiej¹⁰. Do tych dziedzin należy bez wątpienia wychowanie etyczne młodzieży¹¹.

Z powyższego fragmentu należy zwrócić uwagę na stwierdzenie: „jeśli życzą sobie tego zainteresowani obywatele”. Pojawia się tutaj kolejna i zasadnicza granica w funkcjonowaniu religii – jeżeli pełnoletni uczniowie lub rodzice uczniów niepełnoletnich nie wyrażają chęci lub zgody na uczęszczanie na lekcje religii to katecheza nie jest przeprowadzana w danej szkole.

⁸ Banaszak 2012, art. 53.

⁹ Orzeczenie TK z 30.01.1991 r. – K 11/90, BOTK.

¹⁰ Orzeczenie TK z 20.04.1993 r., U 12/92, BOTK.

¹¹ Florczak-Wątor 2019, art. 53.

Przez to funkcjonowanie religii w szkołach jest uzależnione od istnienia chęci uczestnictwa ze strony uczniów lub rodziców. Kwestia ta może być jednak bardziej skomplikowana (*vide* podrozdział dotyczący nakazu uczęszczania na lekcję katechezy w szkołach katolickich oraz możliwym braku takiego przedmiotu jak religia w szkołach prywatnych).

Tak więc bezsprzecznie należy uznać, że Konstytucja RP zapewnia uczniom możliwość nauki religii w ramach przedmiotu podstawy programowej. Ten fakt jest warty podkreślenia, gdyż standard EKPCz nie gwarantuje prawa do nauczania religii w ramach państwowego programu nauczania¹².

Prawo do nauczania religii w ujęciu EKPCz czy MPPOiP gwarantuje, aby ta nauka odbywała się w budynku szkolnym, znalazła się w państwowym programie nauczania. Zatem model nauczania równoległego stosowany w Polsce – nauczanie różnych religii w ramach różnych przedmiotów – w pełni wpisuje się w europejskie i uniwersalne ramy¹³. Jedyne bezwzględne ograniczenie to zakaz prowadzenia indoktrynacji, w ramach której szkoła, a przede wszystkim lekcja katechezy byłaby miejscem procesu, którego celem byłoby wpojenie człowiekowi określonych ideologii i doktryn¹⁴.

Obecnie lekcje religii są przeprowadzane w klasach, w których liczba uczniów i uczennic (lub ich rodziców) wyrażających zgodę na uczestnictwo w danych zajęciach wynosi co najmniej 7 osób. Jeżeli granica ta nie zostanie osiągnięta, ale w całej szkole zgłosi się co najmniej 7 uczniów i uczennic, to lekcje religii przeprowadzane są w grupach międzyklasowych. Jeżeli natomiast w całej szkole chęć przystąpienia do lekcji religii będzie deklarowało mniej niż 7 osób, to lekcje są organizowane w grupie międzyszkolnej lub w pozaszkolnym punkcie katechetycznym¹⁵. Tak więc nawet kwestie organizacyjne związane z przygotowaniem systemowym funkcjonowania lekcji religii wpisują się w wyżej przedstawiony schemat – zapewniona jest możliwość nauczania religii w szkole.

Odpowiadając na pytanie, gdzie jest miejsce religii, należy uczynić to w sposób jak najbardziej prawniczy – to zależy, bo rzeczywiście: w obecnym stanie prawnym miejsce nauczania religii musi zależeć od ilości chętnych

¹² Wyrok ETPCz z 9.12.2010r., 7798/08 Savez crkava „Riječ života” i inni przeciwko Chorwacji, HUDOC; Brzozowski, Krzywoń, Wiącek 2019, s. 210.

¹³ Misztal 2000, s. 18.

¹⁴ Wyrok ETPCz z 7.12.1976 r., 5095/71, 5920/72, 5926/72, Kjeldsen, Busk Madsen i Pedersen przeciwko Danii, HUDOC; Okoń 2001, s. 136.

¹⁵ Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach z dnia 14 kwietnia 1992 r. Dz.U. 1992 nr 36 poz. 155 ze zm.

uczniów. Sprowadza się to do konkluzji, że ustęp 4 art. 53 jednoznacznie ujmuje omawianą kwestię jako „możliwość”, a nie stan rzeczy występujący automatycznie¹⁶.

Oczywiście charakter nauczania religii dla szkół należy oddzielić od możliwości brania udziału w zajęciach religii. Taki czyn jest dozwolony (można go czynić) oraz fakultatywny (można go nie czynić), zatem ze sprzeczności wynikającej z interpretacji tetycznej, która odwołuje się do obowiązujących norm w danej dziedzinie, udział w lekcjach religii nie może być w żadnym stopniu nakazany czy też zakazany. Powyższa teza wywodzi się również z ducha przytoczonego orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego¹⁷.

UCZĘSZCZANIE NA LEKCJĘ RELIGII W SYTUACJI SPORU W TEJ KWESTII NA LINII RODZIC – UCZEŃ

Analizując art. 53 ust. 4 ustawy zasadniczej, nietrudno o wniosek, że praktycznie cała doktryna opowiada się za fakultatywnym charakterem nauczania religii¹⁸, który to model funkcjonował już przed wejściem w życie Konstytucji RP i uzyskał potwierdzenie w powyższym przepisie. Fakultatywność ta przejawia się wyrażeniem chęci do uczestnictwa w lekcji religii. Tak więc na religię nie jest się zapisanym „z góry”, przy czym oświadczenie dotyczące (nie)uczęszczania na lekcje religii może zostać zmienione. Należy jednak pamiętać, iż raz złożone oświadczenie jest automatycznie ponawiane na następny rok. Zasada ta nie jest stosowana w przypadku rozpoczęcia nowego etapu nauki czy zmiany szkoły¹⁹. Deklaracja jest oświadczeniem woli, zatem mogą ją dokonać osoby pełnoletnie oraz rodzice osób niepełnoletnich lub częściowo albo całkowicie ubezwłasnowolnionych. W powyższej sytuacji można śmiało dostrzec potencjalny konflikt między wolą małoletniego dziecka a rolą rodziców w jego wychowaniu. W tym wypadku funkcjonowanie zajęć katechezy zostaje poddane kolejnemu ograniczeniu, jakim jest racjonalna wola dziecka i jego dobro.

Dziecko jest podmiotem, a nie przedmiotem praw i obowiązków. W początkowym okresie życia nie jest co prawda zdolne do podejmowania decyzji o sobie w praktycznie żadnej sytuacji, ale z czasem nabiera tej zdolności,

¹⁶ Sarnecki 2016, art. 53.

¹⁷ zob. orzeczenie TK z 30.01.1991 r. – K 11/90, BOTK.

¹⁸ Krukowski 2005, s. 67, 157–158; Zieliński, s. 508–510, Olszówka 2016, art. 53 nb 67.

¹⁹ Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach z dnia 14 kwietnia 1992 r. Dz.U. 1992 nr 36 poz. 155 ze zm.

a prawo rodziców nie może być realizowane w opozycji do potrzeb małoletniego. W tym duchu wypowiada się również Konstytucja, która gwarantuje rodzicom prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem, z tym że proces ten powinien „uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania”²⁰. Dlatego jako standard należytego wykonywania władzy rodzicielskiej, w świetle obowiązujących przepisów prawa, należy uznać wysłuchanie dziecka we wszystkich sprawach, które go dotyczą - przy uwzględnieniu jego rozwoju umysłowego, stanu zdrowia i stopnia dojrzałości²¹. Należy pamiętać, że Konstytucja, jak i wszystkie ważne międzynarodowe akty prawne dotyczące praw człowieka, zapewniają każdemu wolność myśli, sumienia i religii. W orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka przyjmuje się, że wspomniane prawo rodziców nie może być interpretowane jako ograniczenie praw dziecka do nauki. W pewnych sytuacjach poszanowanie praw rodziców może wymagać istnienia procedury zwolnienia ucznia z poszczególnych aktywności²². Zwolnienie nie może być jednak umotywowane dążeniem do uchronienia go od integracji z otoczeniem, a więc trzymanie dziecka pod religijnym/świeckim kloszem, w izolacji od społeczeństwa i wbrew woli małoletniego²³.

Jako metodę rozwiązania tego konfliktu podaje się skierowanie sprawy do sądu opiekuńczego, który może wydać odpowiednie orzeczenie na podstawie art. 109 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (w tym wypadku dotyczące uczęszczania/nieuczęszczania na lekcje religii) w momencie, gdy zagrożone jest dobro dziecka²⁴. Na marginesie należy jednak dodać, że w praktyce bardzo ciężko wyobrazić sobie sytuację konfliktu sądowego w tym zakresie między dzieckiem a jego rodzicami. Przez to problem związany z uczęszczaniem na religię dalej funkcjonuje, postulaty dzieci w tym zakresie są słuchane przez ich opiekunów prawnych, ale niekoniecznie łączy się to z ich wysłuchaniem. Z praktycznego punktu widzenia ustawodawca powinien więc spróbować rozwiązać tę kwestię: wpływającą na naruszenie wolności sumienia, myśli oraz wyznania w najgorszym możliwym przypadku (na linii dziecko – rodzic).

²⁰ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 ze zm.

²¹ Słk 2020, art. 95 tez. 27.

²² Brzozowski, Krzywoń, Wiącek 2019, s. 210.

²³ Wyrok ETPCz 10.01.2017r., 29086/12, Osmanoğlu i Kocabas przeciwko Szwajcarii, HUDOC.

²⁴ Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. - Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz. U. z 2020 r. poz. 1359. ze zm.

W obecnym stanie prawnym można jednak wydedukować pewną prowizoryczną formę uwzględniania samodzielnej i racjonalnej decyzji dziecka i jego dobra. Chodzi tu o tzw. „wolnego słuchacza/wolną słuchaczkę”. Należy w tym miejscu wskazać, iż prawo nie przewiduje takiej formy. Jednak w sytuacji, gdy równolegle nie są prowadzone żadne zajęcia obowiązkowe i wychowawcze, a szkoła zapewnia wyłącznie „opiekę” nad uczniami i uczennicami nieuczęszczającymi na zajęcia (w formie spędzania czasu w bibliotece czy na korytarzu szkolnym), trudno znaleźć obiektywne przesłanki prawne czy tym bardziej aksjologiczne i moralne, które mogłyby zakazywać zainteresowanej osobie udziału w lekcji religii.

SYMBOLE RELIGIJNE W SZKOLE

Spory prawne na tle ekspozycji symboli religijnych przez państwo (w tym wypadku przez szkołę w salach) są sprawami bardzo trudnymi, gdyż wymagają wykazania związku między obecnością symboli religijnych w sferze publicznej a wolnością jednostki. Są inicjowane zazwyczaj przez osoby bezwyznaniowe lub należące do wyznań mniejszościowych, które powołują się zazwyczaj na negatywny aspekt wolności myśli, sumienia i religii - tzw. „wolność od religii”. Państwo (a więc również szkoła jako organ) nie jest podmiotem tejże wolności, więc nie można uznać, że poprzez umieszczanie symboli religijnych realizuje swoje uprawnienia.

W orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka stwierdza się, że obligatoryjna obecność krzyża w szkole nie narusza przepisów Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. W orzecznictwie Trybunału wskazano, że nie ma dowodów na to, że obowiązkowa obecność krzyża w szkole skutkuje indoktrynacją uczniów i uczennic. Trybunał zauważył także, że sam krzyż jest zasadniczo biernym symbolem, dlatego jego oddziaływanie nie może być porównywane do nakazu uczestniczenia w praktykach religijnych albo namawiania do wiary przez nauczyciela. Zdaniem Trybunału decyzja państwa w sprawie obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej należy do marginesu oceny państwa i sama obecność krzyży w szkole nie narusza przepisów Europejskiej Konwencji Praw Człowieka²⁵. Należy podkreślić, że omawiany wyrok zapadł w sprawie dotyczącej prawnego obowiązku ekspozycji krzyży we włoskich szkołach. Prawo polskie nie nakłada takiego obowiązku.

²⁵ Wyrok ETPCz z 18.03.2011 r., 30814/06, Lautsi przeciwko Włochom.

Także w orzecznictwie sądów polskich jednoznacznie wskazuje się, że publiczna ekspozycja symboli religijnych nie stanowi naruszenia dóbr osobistych osób niebędących wyznawcami określonej religii, ani nie może nikogo dyskryminować. Ponadto, Sąd Najwyższy jednoznacznie stwierdził, że osoba, która deklaruje się jako niewierząca, nie może oczekiwać, że nie będzie miała kontaktu z osobami wierzącymi, ich praktykami i symbolami religijnymi, bo byłoby to równoznaczne z ograniczeniem swobody sumienia osób wierzących²⁶.

Co również ciekawe, w orzecznictwie wskazuje się nie tylko na religijną symbolikę krzyża. Zauważono chociażby, że:

Symbol krzyża w doświadczeniach Narodu Polskiego, poza wymową religijną w istocie wszystkich wyznań chrześcijańskich, a nie tylko jednego, wpisał się do świadomości społecznej także jako symbol śmierci, bólu, cierpienia, poświęcenia, oddania czci wszystkim, którzy walczyli i polegli za wolność i niepodległość w okresie walki narodowowyzwoleńczej w czasie rozbiorów oraz w okresie wojny z najeźdźcą²⁷.

Odniesiono się więc do krzyża jako symbolu w sferze norm obyczajowych (szeroko rozumianej tradycji), a nie wyłącznie norm religijnych. Zostało to również wskazane w orzecznictwie ETPCz, gdzie uznano - i trudno się chyba z tą konstatacją nie zgodzić²⁸ - że symbol krucyfiksu ma wiele znaczeń, wśród których dominuje jednak sens religijny²⁹.

LEKCJE RELIGII W SZKOŁACH KATOLICKICH I NIEPUBLICZNYCH

Funkcjonowanie religii w szkole w złym aspekcie, w sytuacjach które naruszają wolność sumienia i wyznania ma duże prawdopodobieństwo w przypadku katechezy w szkołach katolickich. W pierwszej kolejności należy jednak zauważyć, że szkoła katolicka jest podmiotem systemu edukacji narodowej i podmiotem kościelnym; jej prawny status reguluje prawo oświatowe oraz prawne ustalenia Kościoła. Dokumenty Kościoła podkreślają, że każda szkoła katolicka powinna być najpierw szkołą³⁰. Jan Paweł II wśród istotnych cech szkoły katolickiej wyróżnia

²⁶ Wyrok SN z dnia 20.09.2013 r., II CSK 1/13, BOSN

²⁷ Wyrok SA w Łodzi z dnia 28.10.1998 r., I ACa 612/98, POSP.

²⁸ por. Kowalski 2010, s. 50.

²⁹ Brzozowski 2010, r. IV, pkt 3.

³⁰ Maj 2007, s. 126.

jej lojalność wobec prawodawstwa szkolnego danego kraju³¹. Zatem rozróżnienie na szkoły publiczne i niepubliczne w przypadku placówek prowadzonych przez katolickie organy prowadzące nie ma w tej dyskusji żadnego znaczenia.

Tak więc w statutach szkół katolickich można z łatwością znaleźć dwie, ważne z punktu widzenia niniejszego rozdziału, przepisy. Pierwszym z nich jest obligatoryjność uczestnictwa w zajęciach religii, natomiast drugi przepis odnosi się do obowiązkowego uczestnictwa uczniów danej szkoły w Mszy Św. (najczęściej raz w tygodniu). W tym miejscu warto też przypomnieć, że statut jako źródło prawa wewnętrznego nie może niezgodny z przepisami prawa powszechnie obowiązującego ani nie stoi ponad nimi.

Na pierwszy rzut oka oczywiście można napisać, że uczeń na samym początku wybrał taką szkołę. Jest to jednak bardzo powierzchowna i niemądra teza, którą można obalić chociażby argumentem dotyczącym możliwości wycofania deklaracji o chodzeniu na przedmiot jakim jest religia³². Jednakże nawet wykluczenie możliwości zmiany tego oświadczenia woli nie podważa przypadku braku możliwości odebrania prawa ucznia do nieuczęszczania na lekcję religii. Pomijając wartości moralne oraz aksjologiczne (choćby fakt, że można „stracić wiarę”) na gruncie prawa w ujęciu konstytucyjnym znajduje się art. 53 ust. 6 gwarantujący, że: „Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych”³³. Termin "praktyki religijne" należy rozumieć bardzo szeroko, w kontekście art. 53 ust. 2 Konstytucji RP, a więc jako wszelkie przejawy uzewnętrzniania wolności religii³⁴, a więc również zajęcia katechetyczne.

Odmienne stanowisko przyjmuje Fundacja Instytut na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris, które stwierdza, że:

"Przyjęcie odmiennej wykładni, tj. wykluczającej ustanowienie w statucie katolickiej szkoły publicznej obowiązkowego udziału każdego ucznia w lekcjach religii, byłoby sprzeczne z zasadami wynikającymi z Konstytucji (art. 25 ust. 3), Konkordatu (art. 14) oraz ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, jak również

³¹ por. Jan Paweł II 2000, s.81-82.

³² por. jednak Czuryk 2014, s. 226-227.

³³ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 ze zm.

³⁴ Olszówka 2016, art. 53 nb 81.

nieznajdujące podstaw w przepisach ustawy o systemie oświaty oraz Prawa oświatowego, a tym samym niedopuszczalne"³⁵.

Stanowisko to jest jednak bardzo powierzchowne, gdyż pomija trzy niezwykle ważne aspekty problemu: regulacje konstytucyjne zawarte w art. 53 ust. 6 ustawy zasadniczej, orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego³⁶ oraz podstawowe zasady logiki prawniczej. Rozwijając ostatni aspekt, przy zastosowaniu wyżej wspomnianej interpretacji tetycznej jasno zastrzega się, że czyn, w tym wypadku uczęszczanie na lekcję religii, nie może być nakazany, jeżeli jest fakultatywny. Tak samo nie może być przedmiotem obowiązku prawnego, gdyż nie jest nakazany lub zakazany. Rozważania na poziomie logiki prawniczej są tu szczególnie ważne, gdyż jak wcześniej zauważyłem praktycznie cała doktryna opowiada się za występowaniem w polskim prawie fakultatywnego charakteru nauczania religii. Niejako na marginesie warto też zwrócić uwagę, że współcześnie, jeśli w demokratycznym państwie prawnym występuje obligatoryjny model edukacji religijnej, to nieodzownie zakłada się, że osoby niezainteresowane jej pobieraniem mogą skutecznie uzyskać zwolnienie z tych zajęć bez podawania przyczyny, co oznacza brak przymusu edukacji religijnej i również dotyczy nauki religii w szkołach katolickich³⁷. Reasumując, obligatoryjność katechezy w szkołach dodatkowo połączona z przymusem uczęszczania na te zajęcia z racji samego katolickiego charakteru placówki bez możliwości rezygnacji z tego przedmiotu narusza konstytucyjną oraz zagwarantowaną konwencyjnie wolność myśli, sumienia i religii.

Podobnie jest w przypadku obowiązkowego uczęszczania na Msze Święte czy inne religijne praktyki w kościołach danego wyznania. W tym przypadku należy również zwrócić się bezpośrednio do konstytucyjnego zakazu przymuszania do uczestnictwa w praktykach religijnych zawartego w art. 53 ust. 6 Konstytucji RP. Konstytucja nie określa szczegółowych zasad nauczania religii, z wyjątkiem wskazania na jego nieobligatoryjność, zakaz naruszania wolności sumienia i religii innych osób oraz poszanowanie tajemnicy wyznania dziecka (art. 53 ust. 7). Uprawnia ponadto wszystkie dzieci do przyznania im takich samych praw przy korzystaniu z wolności sumienia i wyznania, z odrzuceniem

³⁵ Ordo Iuris, 2019.

³⁶ zob. orzeczenie TK z 30.01.1991 r. – K 11/90, BOTK.

³⁷ Olszówka 2016, art. 53 nb 67.

wszelkich form dyskryminacji bądź uprzywilejowania³⁸. Tak więc obowiązek brania udziału w obrzędach religijnych narusza wolność wyznania i sumienia zarówno w świetle prawa krajowego i międzynarodowego.

Istnieje również sytuacja odwrotna – funkcjonują szkoły niepubliczne, które „z góry” zakładają, że w ich nauczaniu nie ma miejsca na taki przedmiot jak religia. Takie zachowanie jest również naruszeniem wolności wyznania. Idąc za doktryną oraz literalnym brzmieniem Konstytucji, za bezspeczne uznać należy twierdzenie, że w świetle art. 53 ust. 4 Konstytucji RP obowiązkowe jest zorganizowanie nauczania religii w szkole, jeżeli jest taka wola zainteresowanych³⁹. Co jeszcze istotniejsze sprawy formalne, porządkowe, organizacyjne i administracyjne związane z edukacją religijną należą do kompetencji władz szkolnych. Ten obowiązek (jednakże co trzeba z całą mocą zaznaczyć – obowiązek warunkowy, zależny od woli uczniów lub ich rodziców) zdaje się dotyczyć zarówno szkoły publicznej, jak i niepublicznej⁴⁰. Szkoła niepubliczna przez to nie może „z góry” wykluczyć możliwości przeprowadzenia w niej lekcji religii ze względu na wolność wyznania oraz wolność brania udziału w praktykach religijnych. Jedyne ograniczenie art. 53 może wynikać jedynie z ustawy, a nie statutu szkolnego, przy zachowaniu odpowiedniej klauzuli limitacyjnej i zasady proporcjonalności⁴¹.

W kwestii (nie)uczęszczania ucznia na zajęcia religii, szkoła powinna uszanować decyzję o chęci do uczestniczenia w katechezie i umożliwić zrealizowanie takiej decyzji lub swobodną rezygnację z tego przedmiotu. Wszelkie utrudnianie i niedopuszczenie do zrealizowania woli dziecka lub jego rodziców w tej materii stanowi naruszenie wolności myśli, sumienia i religii. Wolność ta jest ponadto naruszana w przypadku wyciągania konsekwencji względem ucznia np. relegowania czy zmiany klasy albo szkoły ze względu na niechęć do uczestniczenia w katechezie. Taki czyn nosi również znamiona dyskryminacji na tle wyznania.

³⁸ Borecki, Pietrzak 2020, nr 5, s. 18-31.

³⁹ Olszówka 2016, art. 53 nb 67.

⁴⁰ Sarnecki 2003, art. 53, t. 3, s.7.

⁴¹ Wyrok TK z 07.10.2015 r., K 12/14, BOTK.

ADMINISTRACYJNY ASPEKT LEKCJI RELIGII – OCENIANIE

Poza samym funkcjonowaniem religii jako przedmiotu szkolnego, najbardziej kontrowersyjną kwestią w tej materii jest ocenianie tego przedmiotu, a w szczególności wliczanie oceny z religii do średniej ocen szkolnych. Pochodną tego jest również kwestia braku umieszczenia oceny z przedmiotu religia/etyka na świadectwie szkolnym.

Gdy mowa o ocenianiu religii, problemem tym zajął się Trybunał Konstytucyjny, który nie stwierdził naruszenia konstytucyjnego standardu wolności myśli, sumienia i religii w sytuacji wliczania oceny z religii do średniej ocen. Trybunał nie dopatrywał się tutaj złamania zasady równouprawnienia wyznań, chociaż w praktyce ocena z katechezy dotyczy przede wszystkim wyznania dominującego⁴².

Wyrok Trybunału spotkał się jednak z krytyką, zarówno specjalistów z zewnątrz jak i wewnątrz (zdanie odrębne do wyroku zgłosiła sędzia Ewa Łętowska). Doktryna uznała m.in., że:

„Przyjęty przez Trybunał tok rozumowania stwarza potencjalne niebezpieczeństwo: może doskonale posłużyć w przyszłości do ewentualnej legitymizacji regulacji prawnej przewidującej odmowę promocji ucznia do klasy wyższej ze względu na negatywną ocenę z religii albo z etyki. Trybunał w swoich wywodach zmierza bowiem wyraźnie do nadania religii oraz etyce cech zwykłych przedmiotów nauczania w szkole”⁴³.

oraz

„Z zasady wolności religijnej nie wynika w żaden sposób: ani logicznie, ani prawnie, ani konstytucyjnie to, że ocena z religii musi być wliczana do średniej ocen ucznia, nawet jeśli religia jest nauczana w szkole publicznej. Obowiązek wliczania oceny z religii do średniej nie wynika także z zasad współdziałania państwa ze związkami religijnymi ani z "przyjaznego rozdziału kościoła od państwa". Konstytucyjna norma "przyjaznego rozdziału kościoła od państwa", jest zasadą elastyczną, jednak jej interpretacja i stosowanie [...] nie może prowadzić do faktycznego rozmycia tej zasady i przekształcenia się w państwo z religią narodową. W szczególności zasada "współdziałania państwa i kościołów" nie może prowadzić do takich działań przez państwo polskie, a w szczególności do takiego stanowienia prawa, że jeden z kościołów

⁴² Wyrok TK z 2.12.2009r., U 10/07, BOTK.

⁴³ Borecki, Pietrzak 2020, nr 5, s. 18-31.

jest faktycznie faworyzowany. Nie ma tutaj znaczenia, że kościół ten ma faktycznie dominującą pozycję. Gdy państwo poprzez stanowione prawo taką dominującą pozycję umacnia i popiera, przestaje być państwem neutralnym wyznaniowo⁴⁴.

Wyrok TK był więc kontrowersyjny oraz skłaniający do dyskusji nad zasadnością tezy o konstytucyjności oceniania przedmiotu religia. Tym niemniej należy pamiętać, iż wyrok ten posiada moc obowiązującą a brak zmiany regulacji tej materii od 2009 r. powoduje, że ewentualne dalsze wnioski w tym zakresie będą bezprzedmiotowe naruszając przy tym zasadę *bis de eadem re agi non potest* (nie można procesować się dwa razy o to samo). Jednakże, doktryna wskazuje w tym przedmiocie, że: „Orzeczenie to [wyrok TK z 2.12.2009 r. – J. Z-D.] może wkrótce okazać się przyczyną wyroków przeciwko Rzeczypospolitej Polskiej przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu⁴⁵. Co ciekawe, ETPCz pośrednio wszedł w polemikę z wyrokiem TK stwierdzając, że: „ocena z „religii/etyki” wpływa realnie na promocję ucznia do następnej klasy, ponieważ jest ona wliczana do średniej ocen uzyskanych w danym roku. W tej sytuacji istnieje ryzyko, że uczniowie uczęszczać będą na lekcje religii wbrew swej woli tylko po to, by uzyskać wyższą średnią⁴⁶”.

Warto jednak zwrócić uwagę, że ETPCz w swoim orzecznictwie zajął się już sprawą dotyczącą ocen z religii/etyki na świadectwie szkolnym w świetle wyżej wspomnianego procesu *Grzelak v. Polska*. Trybunał nie podzielił argumentów Rządu, iż brak oceny z „religii/etyki” jest całkowicie neutralny i po prostu odzwierciedla fakt uczestnictwa lub nie uczestniczenia w zajęciach z religii lub etyki. Zatem informacja przekazana w dokumencie świadectwa szkolnego okazuje się być jednoznaczna i daleka od neutralnej. Szczególnie ważnym aspektem w tej sprawie był stan faktyczny, który bardzo często występuje w szkołach: pomimo próśb i wniosków o zorganizowanie lekcji etyki, zajęcia te były niedostępne jako przedmiot fakultatywny, a skarżący nie uczęszczał na lekcje religii. Ponadto, w świadectwie ukończenia szkoły podstawowej trzeciego Skarżącego widniała kreska, a słowo „etyka” zostało wykreślone. Europejski Trybunał Praw Człowieka stwierdził zatem, że brak oceny z przedmiotu religia/etyka na świadectwie szkolnym

⁴⁴ Bem 2010, LEX

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Wyrok ETPCz z 15.06.2010r., 7710/02, *Grzelak przeciwko Polsce*, HUDOC.

odzwierciedlony poziomą kreską w stosownej rubryce, jednoznacznie ujawnia bezwyznaniowość ucznia i stanowi dyskryminację na tle religijnym, a zatem narusza art. 9 oraz art. 14 w zw. z art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka⁴⁷. Warto zwrócić uwagę na to, że problem ten do dziś nie został rozwiązany przez władze Rzeczypospolitej Polskiej.

ORGANIZACJA NAUCZANIA LEKCJI RELIGII

W przypadku, gdy odpowiednia ilość uczniów zdecyduje się na branie udziału w lekcjach religii, przed szkołą staje obligatoryjny obowiązek zorganizowania takich zajęć w porozumieniu z jednostką organizacyjną danego wyznania. Organizację nauczania religii można więc podzielić na zewnętrzną (poza murami szkoły) oraz wewnętrzną.

Jedynym aspektem zewnętrznej organizacji nauki religii są rekolekcje. Co niepokojące, ten jedyny przykład zewnętrznej organizacji katechezy jest również najczęstszym polem do przekraczania granicy neutralności światopoglądowej organów państwa (a zatem również oświaty). Oczywiście w związku z rekolekcjami uczniowie i uczennice mogą zostać zwolnieni z zajęć dydaktycznych. Muszą być one jednak zgłoszone dyrekcji w terminie co najmniej jednego miesiąca wcześniej. Jednakże, nauczyciele i nauczycielki nie muszą sprawować opieki nad uczniami i uczennicami w trakcie rekolekcji. Może wydawać się to mijające z rzeczywistością, natomiast jest to spowodowane jednym podstawowym względem – szkoła nie może organizować wyjść rekolekcyjnych. Rekolekcje nie są zajęciami organizowanymi przez placówkę, zatem dyrektor/ka nie ma obowiązku zapewniać bezpiecznych i higienicznych warunków uczestnictwa w rekolekcjach. Co również ważne, szkoła nie może sprawdzać obecności na rekolekcjach ani nie ma żadnych podstaw prawnych, które nakładałyby na szkołę obowiązek opieki nad uczniami i uczennicami w drodze na rekolekcje i z rekolekcji. Ponadto dzieje się tak nawet jeśli rekolekcje odbywałyby się w ciągu dnia i dzieci korzystałyby ze zwolnienia z zajęć tylko w ograniczonym zakresie na czas faktycznie trwających rekolekcji. §10 Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach z dnia 14 kwietnia 1992 r. (Dz.U. 1992 nr 36 poz. 155 ze zm.); § 2 Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 31 grudnia 2002 r.

⁴⁷ Wyrok ETPCz z 15.06.2010r., 7710/02, Grzelak przeciwko Polsce, HUDOC; Brzozowski, Krzywoń, Wiącek 2019, s. 212.

w sprawie bezpieczeństwa i higieny w publicznych i niepublicznych szkołach i placówkach (Dz.U. 2003 nr 6 poz. 69 ze zm.)

Organizacja wewnętrzna nauczania religii sprowadza się natomiast do skutecznego zapewnienia uczniom zajęć religii oraz opiekę nad uczniami, którzy na religię nie uczęszczają. Organizacja wewnętrzna również sprowadza się do zapewnienia lekcji alternatywnej dla religii tj. etyki. Przede wszystkim problem szkół zawiera się w zapewnianiu uczniom nieuczęszczającym na katechezę skutecznej opieki z poszanowaniem ich praw. Bardzo często „opieka” ta nie jest w żaden sposób przeprowadzana – często bywa tak, że pomimo deklaracji o nieuczęszczaniu na religię, uczniowie i tak są na nią kierowani wbrew swojej woli, aby tylko znajdowali się pod opieką jakiegoś nauczyciela. Bardzo często również lekcje religii są przeprowadzane w trakcie dnia – zatem dla uczniów nieuczęszczających na nie stanowią *de facto* zmarnowane 45 minut życia. Sytuacja ta może być rozwiązana umieszczeniem lekcji religii na pierwszych lub ostatnich zajęciach w danym dniu w danej klasie. Bardzo często również szkoła sprawując opiekę nie uwzględnia praw uczniów pełnoletnich np. nie pozwala im na opuszczenie terenu szkoły pomimo tego, że jako pełnoletni formalnie nie podlegają już żadnej opiece (wyłączając oczywiście odpowiedzialność za własne czyny i decyzje).

Problem organizacji wewnętrznej ma jednak jeszcze jeden wymiar. Jest to pozorna możliwość uczęszczania na lekcję etyki albo konieczny wybór między religią a etyką. Jeżeli chodzi o wybór między zajęciami katechezy a etyki to jest to bardzo częsty mit powtarzany w szkołach, głównie po to, aby opieka (o której już wielokrotnie wspomniano) była realizowana poprzez ustalenie lekcji etyki na tą samą godzinę. Tymczasem w polskim prawie nie ma żadnego nakazu wyboru między religią a etyką. Uczeń/uczenica może uczestniczyć w zajęciach z religii, z etyki, z obu przedmiotów, oraz co warte podkreślenia, może też nie wybrać żadnego z nich. Lekcje etyki są dobrowolne i zależą od zainteresowania. Jednakże zasadniczym problemem w przypadku zajęć etyki (w przeciwieństwie do religii) jest umieszczanie lekcji etyki na późnych godzinach lekcyjnych po kilkugodzinnych okienkach. Wiąże się to z koniecznością oczekiwania na te zajęcia przez uczniów i uczennice, co może utrudniać możliwość korzystania ze swojego prawa do uczęszczania na lekcję etyki. Uczniowie i uczennice mogą być chętni do brania udziału w lekcji etyki, ale długotrwałe oczekiwanie i przeprowadzenie tych zajęć *de facto* w czasie wolnym dla nich skutecznie ich do tego zniechęca. Powyższa sprawa miała istotne zastosowanie w procesie *Grzelak v. Polska*, o którym wyżej wspomniano.

Problem dotyczący chodzenia na lekcje religii lub etyki ma również swoje podłoże w prawodawstwie. W rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach z dnia 14 kwietnia 1992 r. stosuje się zamiennie spójniki „i” oraz „lub” (szczególnie wydać to w § 1 ust. 1 Dz.U. z 1992 r. Nr 36, poz. 15 5 ze zm.). Takie zróżnicowanie w jednym tylko paragrafie powoduje różnice w zakresie wykładni przepisów. Przyczynia się także do poważnych konsekwencji językowych i wynikające z nich konsekwencji natury mentalnej. I tak w naszym społeczeństwie utarło się myślenie alternatywnie o religii (religiach) lub etyce w szkole⁴⁸.

UBIÓR RELIGIJNY W SZKOLE

Związek między wyznaniem religijnym poszczególnych osób pracujących lub uczęszczających do szkoły a systemem oświaty poza biernymi symbolami religijnymi umieszczonymi na terenie placówki jest jeszcze widoczny przy jednej biernej rzeczy – ubiorze religijnym. Należy jednak rozróżnić zakaz noszenia symboli i ubioru religijnego w kontekście takiego zachowania dokonanego przez nauczycieli a uczniów. W pierwszym przypadku (nauczycieli) doktryna zdaje się podzielać pogląd, że zakaz ten jest uzasadniony, gdyż w ramach wykonania funkcji nauczycielskich w szkole publicznej, nauczyciel uosabia władzę publiczną, toteż w godzinach lekcyjnych powinien powściągnąć swoją ekspresję religijno – światopoglądową⁴⁹. W tym duchu wypowiedział się również ETPCz w sprawie *Dahlab v. Szwajcarii*.

Skargę wniosła obywatelka Szwajcarii, która po konwersji na islam i poślubieniu muzułmanina zaczęła nosić chustę, powołując się na koraniczny nakaz. Lucia Dahlab pracowała jako nauczycielka z szkole podstawowej. Kantonalne władze szkolne poleciły jej zdjęcie chusty, powołując się na przepisy regulujące funkcjonowanie szkoły, które zabraniały posługiwania się „środkami identyfikacji narzucanymi przez nauczyciela uczniom”. W końcu Trybunał w Strasburgu uznał, że skarga nie ujawnia okoliczności wskazujących na złamanie Konwencji. Sankcję wymierzoną za noszenie chusty uznano jednak za ingerencję w wolność wyznania⁵⁰.

Co ciekawe chociaż w szwajcarskiej sprawie Trybunał użył słów mówiących o „negatywnej konotacji”, jaką w kontekście aksjologii właściwej

⁴⁸ Madalińska-Michalak, Jeżowski 2018, s. 221.

⁴⁹ Brzozowski, Krzywoń, Wiącek 2019, s. 212.

⁵⁰ Decyzja ETPCz z 15.02.2001r., 42393/98, Dahlab przeciwko Szwajcarii, HUDOC.

demokratycznemu łaadowi niesie chusta, to wskazanie w decyzji na szczególnie niski wiek dzieci mogło sugerować, że właśnie „formacyjna rola” pełniona przez nauczycielkę powodowała, że krajowy zakaz uznano za zgodny z Konwencją. *A contrario* dało się zatem argumentować, że gdyby kobieta nie występowała w zawodowej roli wychowawczego wzorca, noszenie chusty można by już oceniać inaczej. Innymi słowy, w odmiennej sytuacji równowaga konfliktowych dóbr (z jednej strony wolności praktykowania religii, a z drugiej racji innych osób oraz związanych z zachowaniem ładu publicznego) mogłaby się przesunąć ku zaakceptowaniu wyboru dokonanego przez muzułmankę⁵¹. Tym niemniej należy zwrócić uwagę, iż nie wiadomo jak Trybunał zareagowałby na założenie przez nauczyciela chociażby krzyżyka na szyję, zważywszy na fakt, iż krzyż uznaje się nie tylko za symbol *stricte* religijny.

Przechodząc do zakazu noszenia symboli i ubioru religijnego dla uczniów, zakaz ten jest co do zasady bezzasadny i dyskryminujący. Tym niemniej w określonych przypadkach nie narusza on Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. W swoim orzecznictwie Trybunał m.in. uznał, iż zakaz noszenia chusty islamskiej na zajęciach sportowych ze względu na zdrowie i bezpieczeństwo nie jest nieuzasadniony⁵². W świetle orzecznictwa należy więc zatem przyjąć, iż noszenie symboli religijnych nie jest jako takie niezgodne z zasadą świeckości w szkołach, ale może się takim stać ze względu na warunki, w jakich są one noszone, oraz skutki takiego zachowania⁵³.

PODSUMOWANIE

Religia w szkole jest obecnie stałym elementem polskiej szkoły ze względu na dosyć silny związek między wychowaniem dzieci a religijnością. Obecnie tendencja ta oczywiście się zmienia i świat raczej podąża w kierunku laickości, jednakże nie tak odległa historia i tradycja powoduje spowolnienie tego procesu w Polsce. Dlatego fakultatywność przedmiotu religii gwarantowana przez Konstytucję RP raczej pozostanie stałym krajobrazem tego tematu na pograniczu prawa oświatowego, rodzinnego oraz praw człowieka. Oczywiście sposób przeprowadzania tej religii oraz inne uwarunkowania prawne zawarte w prawie oświatowym mogą zostać zmienione, ale jednak można raczej śmiało postawić tezę, że zasada konstytucyjna odnośnie przedmiotu „religia” będzie funkcjonowała jeszcze długo.

⁵¹ Kamiński 2013, s. 10-11.

⁵² Wyrok ETPCz z 4.12.2008 r., 27058/05, Dogru przeciwko Francji, HUDOC.

⁵³ Nowicki 2009, s. 207.

Tak więc sam fakt funkcjonowania religii w szkole nie powinien być raczej kontrowersyjny biorąc pod uwagę polski stan prawny, a w szczególności normę konstytucyjną wynikającą z art. 53 ust. 4 ustawy zasadniczej. Jednocześnie elementy pośrednie tego funkcjonowania (ubiór religijny, symbole bierne, ocenianie, zmuszanie do uczestnictwa w katechezie czy jej zakaz) powodują nieustanne sytuacje, które skutkują postępującym łamaniem praw dziecka (człowieka wyjątkowo narażonego na marginalizowanie jego praw). Tutaj więc pojawiają się pewne granice, których przestrzeganie może zniweczyć nagananie prawa. Rozwiązanie to ma jednak jeden podstawowy mankament, ustanowione jest kazuistycznie, na podstawie sytuacji prawnych rozstrzyganych przez sądy i trybunały, a więc w żaden sposób nie wyczerpuje ewentualnego katalogu naruszeń w środowisku szkolnym na kanwie wolności myśli, sumienia i wyznania.

Biorąc to pod uwagę pojawia się więc pytanie, które stoi u istoty problemu funkcjonowania katechezy w szkole – czy zatem przedmiot religii, w pełni zasadny w świetle prawa, pośrednio nie wpływa na łamanie tego prawa, a w szczególności naruszanie wolności sumienia i wyznania? Subiektywnie jestem skłonny stwierdzić, że jest to wielce prawdopodobne.

BIBLIOGRAFIA

Piśmiennictwo:

Banaszak B., Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Wydanie 2, 2012.

Bem K.

Glosa do wyroku TK z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07, LEX. 2010

Borecki P. , Pietrzak M.

Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a Trybunał Konstytucyjny. Glosa do wyroku TK z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07, Państwo i Prawo 2010, nr 5

Brzozowski W., Szkoła publiczna wobec religii [w:] Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP, Warszawa 2010.

Brzozowski W., Krzywoń A., Wiącek M., Prawa Człowieka, Warszawa 2019.

Chałupniak R., Katecheza w szkole czy poza szkołą?, Paedagogia Christiana 2012, 1/29.

Czuryk M., Prawa rodziców i uczniów dotyczące nauczania religii w szkole publicznej w prawie polskim, [w:] Religia i etyka w edukacji publicznej, red. J. Krukowski et. al., Warszawa 2014.

Florczak-Wątor M. Art. 53 [w:] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, red. P. Tuleja, Warszawa 2019.

Jan Paweł II, Zaczyn chrześcijański w działalności wychowawczej, Watykan, 29 XII 1978 r., [w:] Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999), Warszawa 2000.

Kamiński I. C. Islamska chusta i zasłony twarzy u kobiet w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego 2013, vol. XI.

Kowalski M., Kolejny strasburski kamień milowy? - komentarz do wyroku ETPCz w sprawie Lautsi v. Włochom, Europejski Przegląd Sądowy 2010, nr 3.

Krukowski J., Polskie prawo wyznaniowe, Warszawa 2005.

Madalińska-Michalak, J., Jeżowski, A.. Etyka i religia jako przedmioty nauczania: konkurencyjność czy komplementarność?, Forum Oświatowe 2018, 30(2).

Maj A. Szkoła katolicka w polskim systemie szkolnictwa, Paedagogia Christiana 2007, 1(19).

Nowicki M. A., Dogru przeciwko Francji - wyrok ETPC z dnia 4 grudnia 2008 r., skarga nr 27058/05, [w:] M.A. Nowicki, Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń. 2009.

Okoń W., Nowy słownik pedagogiczny, Warszawa 2001.

Olszówka M., Art. 53 [w:] Konstytucja RP red. M. Safjan et. al. Warszawa 2016.

Ordo Iuris, Analiza zgodności z prawem zobowiązania uczniów katolickich szkół publicznych do uczestnictwa w lekcjach religii, 2019, <https://ordoiuris.pl/wolnosc-religii-w-szkole/analiza-zgodnosci-z-prawem-zobowiazania-uczniow-katolickich-szkol> (dostęp: 2021-04-27).

Piotrowski R. II. [w:] Rola orzecznictwa w systemie prawa, red. T. Giaro, Warszawa 2016.

Sarnecki P., Art. 53 [w:] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Tom II, wyd. II, red. L. Garlicki et. al., Warszawa 2016.

Słyk J., Art. 95 [w:] Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz wyd. 8, red. K. Osajda, Warszawa 2020.

Więcek K., Nauczanie religii katolickiej w polskiej szkole publicznej w kontekście prawa rodziców do wychowania religijnego dzieci – aspekty historyczne i wybrane aktualne problemy, *Studia z prawa wyznaniowego* 2013, tom 16.

Zieliński T.J., Konstytucyjne granice obecności religii w polskiej szkole publicznej, [w:] *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. P. Borecki, et. al., Warszawa 2009.

Orzecznictwo:

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 30.01.1991 r. – K 11/90, BOTK.

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 20.04.1993 r., U 12/92, BOTK.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 07.10.2015 r., K 12/14, BOTK.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 2.12.2009r., U 10/07, BOTK.

Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 20.09.2013 r., II CSK 1/13, BOSN.

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 28.10.1998 r., I ACa 612/98, POSP.

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 9.12.2010r., 7798/08 *Savez crkava „Riječ života” i inni przeciwko Chorwacji*, HUDOC.

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 10.01.2017r., 29086/12, *Osmanoğlu i Kocabaş przeciwko Szwajcarii*, HUDOC.

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 18.03.2011 r., 30814/06, *Lautsi przeciwko Włochom*, HUDOC.

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 15.06.2010r., 7710/02, *Grzelak przeciwko Polsce*, HUDOC.

Decyzja Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 15.02.2001r., 42393/98, *Dahlab przeciwko Szwajcarii*, HUDOC.

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 4.12.2008 r., 27058/05, *Dogru przeciwko Francji*, HUDOC.

Wyrok ETPCz z 7.12.1976 r., 5095/71, 5920/72, 5926/72, *Kjeldsen, Busk Madsen i Pedersen przeciwko Danii*, HUDOC.

Akty prawne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 ze zm.).

Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2 (Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284).

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. (Dz.U. 1977 nr 38 poz. 167).

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej (2012/C 326/02).

Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. - Kodeks rodzinny i opiekuńczy (Dz. U. z 2020 r. poz. 1359 ze zm.).

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach z dnia 14 kwietnia 1992 r. (Dz.U. 1992 nr 36 poz. 155 ze zm.).

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 31 grudnia 2002 r. w sprawie bezpieczeństwa i higieny w publicznych i niepublicznych szkołach i placówkach (Dz.U. 2003 nr 6 poz. 69 ze zm.).

UBÓJ RYTUALNY W POLSKIM PRAWIE

Abstrakt

Artykuł dotyczy zagadnienia uboju rytualnego w polskim prawie. Stosownie tej formy uboju zwierząt od dawna budzi wiele emocji i kontrowersji. Ubój rytualny jest uważany za niehumanitarną metodę zabijania zwierząt. Unijne przepisy dopuszczają ubój rytualny dla celów religijnych, ale ostateczna decyzja w tej sprawie należy do krajów członkowskich. Artykuł stanowi analizę zmian w polskim prawie dotyczącym uboju rytualnego od wejścia w życie ustawy o ochronie zwierząt. Szczególną uwagę autorka poświęciła wyrokom Trybunału Konstytucyjnego i argumentacji, która została w nich użyta.

Słowa kluczowe: wolność religijna, ubój rytualny, prawa zwierząt, wyrok Trybunału Konstytucyjnego

WPROWADZENIE

Uregulowanie kwestii uboju rytualnego jest jednym z elementów stosunku państwa do mniejszościowych związków wyznaniowych, mocno zakorzenionych w tradycji, która obliguje wyznawców do zachowania odpowiednich praktyk religijnych odnoszących się do uśmiercania zwierząt. Odrębności wynikające z odmienności wyznania uwzględnia Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej¹ gwarantując każdemu obywatelowi wolność sumienia i religii. Przekłada się to również na swobodę w zakresie praktykowania i kultu religijnego, czego przejawem jest ubój rytualny. Od dłuższego czasu toczy się spór w sprawie legalności uboju rytualnego, który odbiega od założeń humanitarnego traktowania i uśmiercania zwierząt. Kontrowersje są tym większe, że

¹ dalej: Konstytucja RP, (Dz.U. Nr 78, poz. 483).

dochodzi do konfliktu interesów kilku różnych grup podmiotów, których prawa są zagwarantowane konstytucyjnie. Na płaszczyźnie dyskusyjnej „rywalizują” wartości religijne, ochrona zwierząt, moralność oraz interes gospodarczy. Na przestrzeni lat przepisy podlegały istotnym zmianom, jednak ustawodawca dotychczas nie zaproponował rozwiązania zadowalającego wszystkie „strony toczącego się sporu”. Celem pracy będzie przedstawienie złożoności problemu związanego z ubojem rytualnym.

UBÓJ RYTUALNY A UBÓJ RUTYNOWY

Ubój rytualny jest obrzędem religijnym, związanym ze składaniem bogom ofiar ze zwierząt, wywodzącym się jeszcze ze starożytności. Do dnia dzisiejszego stanowi nieodzowny element wyznania i kultury judaizmu a także islamu. Jako czynność o charakterze liturgicznym, ubój jest podporządkowany normom religijnym i prawu zwyczajowemu. Zasady wiary przewidują, że dozwolone jest spożywanie jedynie mięsa pochodzącego z uboju rytualnego zwierząt przeprowadzonego według ściśle określonych reguł. W judaizmie obowiązek ten wynika z zachowania rytualnej czystości posiłków- koszerności. U Żydów proceder ten określa się jako *szechita*, natomiast w islamie – *dhabihah*². Obie procedury są analogiczne, z pewnymi odrębnościami. Religia żydowska, jak i mahometańska przewiduje, że zwierzę mające być poddane ubojowi musi być przytomne. Uprzednie oszłamianie jest całkowicie zakazane. Islam wymaga, aby zwierzę było zwrócone zgodnie z kierunkiem modlitwy, w stronę Mekki. Unikając brutalności, zwierzę kładzie się na ziemi z wyciągniętą szyją. Czynność rytualnego uboju polega na przecięciu tętnicy szyjnej oraz wykrwawieniu się zwierzęcia. Ponadto w uboju muzułmańskim ostrze nie może dotknąć kręgosłupa. Ubój wykonywany jest przez wyszkolonego szojcheta w religii żydowskiej, natomiast zgodnie z regułami *halal* (zgodne z prawem) przez każdego dojrzałego, zdrowego na umyśle i regularnie modlącego się mężczyznę. Obie religie wymagają wygłoszenia specjalnej formuły pod adresem Boga. Rzeźak wypowiada rytualne słowa błogosławieństwa. Muzułmanie wypowiadają formułkę „W imię Boga, Bóg jest wielki” w momencie, gdy nóż naciska na gardło zwierzęcia³. Do uboju Żydzi stosują gładki, odpowiednio długi i ostry nóż, bez rys

² Rudy, Rudy i Mazur 2013, s. 17-19.

³ Tamże, 19-21.

i wyszczerbień. Zarówno Talmud, jak i Koran wymagają, aby cięcie było wykonywane w sposób ciągły⁴.

Kontrowersje związane z przeprowadzaniem uboju rytualnego wynikają z odmienności tej procedury od uboju rutynowego prowadzonego w rzeźniach. Na pierwszy plan wysuwają się względy humanitarne, do których odwołuje się Rada w treści preambuły do rozporządzenia Rady (WE) nr 1099/2009 z 24 września 2009 r. w sprawie ochrony zwierząt podczas ich uśmiercania (dalej: Rozporządzenie). Każdy ubój, niezależnie do metody, jest okrutny wobec czego winien odbywać się przy jak największym zminimalizowaniu bólu i niepokoju oraz z zastosowaniem najlepszych technik w zakresie uśmiercania⁵. Przepisy prawa europejskiego i prawa międzynarodowego określają zasady przeprowadzania uboju rutynowego zwierząt. Europejska Konwencja o ochronie zwierząt przeznaczonych do uboju z 10 maja 1979 r. przewiduje, że zwierzęta powinny być unieruchamiane przy użyciu takich metod, które oszczędzą im bólu i zapobiegą kontuzjom⁶. Na gruncie tejże konwencji „ubój” jest określany jako spowodowanie śmierci zwierzęcia po unieruchomieniu, ogłuszeniu oraz wykrwawieniu. „Ogłuszanie” to każda metoda, zgodna z postanowieniami Konwencji, której zastosowanie wobec zwierzęcia prowadzi do jego nieprzytomności, która trwa do chwili śmierci. W ten sposób oszczędza się zwierzęciu, w każdym przypadku, wszelkich cierpień, których można uniknąć. Konwencja w tym zakresie wskazuje odpowiednie metody pozbawiania przytomności m. in. elektronarkoza czy usypianie przy użyciu gazu. Obowiązujące od 2013 r. wspomniane wyżej Rozporządzenie Rady (WE) nr 1099/2009 z 24 września 2009 r. w sprawie ochrony zwierząt podczas uśmiercania wprowadza zasadę, że zwierzę może zostać uśmiercone wyłącznie po uprzednim ogłuszeniu i do chwili śmierci powinno być utrzymywane w stanie nieprzytomności. Na gruncie przywołanych aktów prawnych dopuszcza się wyjątki w postaci rezygnacji z ogłuszenia przed uśmierceniem w przypadku uboju zgodnego z obyczajami religijnymi tj. uboju rytualnego⁷.

⁴ Szyborski 2015, s. 470.

⁵ Tamże, s. 469.

⁶ dalej: Konwencja, Dz.U. 2008 Nr 126, poz. 810.

⁷ Kuczma 2016, s. 187-188.

PRAWO DO UBOJU JAKO PRZEJAW WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII

Jedynie nieliczne akty prawa międzynarodowego czy unijnego, poza wskazanymi wyżej, traktują wprost o prawie do uboju rytualnego. Uprawienie to należy wyinterpretować przede wszystkim z prawa do wolności myśli, sumienia i wyznania, obejmującego prawo do uzewnętrzniania swojej religii. Stanowi o tym Deklaracja Praw Osób Należących do Mniejszości Narodowych lub Etnicznych, Religijnych i Językowych, przyjęta przez ONZ jako rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 47/135 10 grudnia 1992 r., Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r. (dalej: EKPCz), jak również Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 r.⁸ W polskim prawie wolność sumienia i religii gwarantuje art. 53 Konstytucji RP. Jest to jedna z podstawowych wolności, która przysługuje każdemu. Ustawodawca *express verbis* wymienia przejawy korzystania z tej wolności. Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz jej uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie, jak również posiadanie świątyń i innych miejsc kultu⁹. Wylczenie form praktykowania religii jest dość ogólne, wobec tego można zaliczyć do nich ubój rytualny. Państwo ma obowiązek zapewnić możliwość wyrażania i praktykowania religii¹⁰. Zdaniem Sądu Najwyższego „naruszanie swobody sumienia występuje w takich sytuacjach, w których zachowanie się określonego podmiotu uniemożliwia lub utrudnia innej osobie wyznawanie i praktykowanie wybranej religii”¹¹. Gwarantowana konstytucyjnie swoboda religii podlega ograniczeniom na podstawie art. 53 ust. 5 i art. 31 ust 3 Konstytucji RP¹². Ograniczenie uzewnętrzniania religii może nastąpić tylko w drodze ustawy i wyłącznie, gdy jest to konieczne dla ochrony określonych w Konstytucji RP wartości. W przypadku uboju rytualnego, jak wydaje się, wartością uzasadniającą ograniczenie swobody religii jest moralność publiczna. Wprowadzenie ograniczenia musi być „zgodne z zasadą proporcjonalności, z tej zaś wynika wymóg doboru takiego środka ograniczenia wolności lub praw, który służyłby osiągnięciu zamierzonego celu z uwzględnieniem

⁸ Kuczma 2016, s. 185-186.

⁹ art. 53 ust. 2 Konstytucji RP.

¹⁰ Banaszak 2013, s. 10.

¹¹ Wyrok Sądu Najwyższego z 12.06.2002 r., sygn. III CKN 618/00, OSNC 2003/6/84.

¹² Brzozowski 2013, s. 47.

postulatu adekwatności, przy jednoczesnym bezwzględny zakazie wkraczania w istotę gwarantowanego prawa¹³.

TŁO HISTORYCZNE SPORU O UBÓJ RYTUALNY

Na gruncie prawa polskiego sytuację prawną zwierząt reguluje Ustawa z 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt¹⁴. Zgodnie z art. 1 ust. 1 u.o.z. zwierzę, będące istotą żyjącą jest zdolne do odczuwania cierpienia i człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę. Ustawa ta wdraża postanowienia Dyrektywy Rady 93/119/WE z dnia 22 grudnia 1993 r. w sprawie ochrony zwierząt podczas uboju lub zabijania. Zgodnie z art. 33 u.o.z. uśmiercanie zwierząt może odbywać się wyłącznie w sposób humanitarny polegający na zadawaniu przy tym minimum cierpienia fizycznego i psychicznego. W pierwotnej wersji ustawy znalazł się zapis, że zwierzę może zostać poddane ubojowi po uprzednim pozbawieniu świadomości, lecz dopuszcza się wyjątek dla uboju w sposób przewidziany przez obrządki religijne (Dz.U. Nr 111, poz. 724 ze zm.). Ustawa nie regulowała kwestii dotyczącej samej procedury uboju rytualnego, a przyznawała w tym zakresie upoważnienie Ministrowi właściwemu do spraw rolnictwa. Ostatecznie wydane rozporządzenie z 1999 r. zupełnie pominęło zagadnienie uboju rytualnego¹⁵.

W marcu 2002 r. w Sejmie rozpoczęły się prace nad nowelizacją Ustawy o ochronie zwierząt. Zgłoszono wówczas poprawkę, w następstwie której z dniem wejścia w życie nowelizacji uchylono art. 34 ust. 5 u.o.z. pozwalający na odstąpienie od obowiązku ogłuszania zwierząt przed ubojem. Z dniem 28 września 2002 r. ubój rytualny stał się prawnie zakazany na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, a jego złamanie było karalne. Tak ukształtowany stan prawny nie trwał jednak długo. Dnia 9 września 2004 r. Minister właściwy ds. Rolnictwa i Rozwoju Wsi wydał rozporządzenie w sprawie kwalifikacji osób uprawnionych do zawodowego uboju oraz warunków i metod uboju i uśmiercania zwierząt, w którym znalazł się § 8 dotyczący sposobów ogłuszenia. Ust. 2 przewidywał, że przepisów o sposobach ogłuszania nie stosuje się do zwierząt poddawanych ubojowi zgodnie z obyczajami religijnymi zarejestrowanych związków wyznaniowych. W rezultacie został *de facto* przywrócony, choć wadliwie, stan prawny sprzed nowelizacji ustawy o ochronie zwierząt. Mięso pochodzące z uboju rytualnego zyskało na popularności i stało się znaczącym

¹³ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 20.10.2010 r., sygn. P 37/09, OTK-A 2010/8/79.

¹⁴ dalej: u.o.z., (Dz.U. z 2020 r. poz. 638).

¹⁵ Rudy, Rudy i Mazur 2013, s. 37.

produktem eksportowym¹⁶. Zamieszczenie tego typu regulacji w akcie normatywnym „rangi podstawowej” wywołało kontrowersje w opinii publicznej i sprzeciw ze strony obrońców zwierząt. Prokurator Generalny skierował do Trybunału Konstytucyjnego wniosek o zbadanie zgodności art. 8 ust 2 tegoż rozporządzenia z art. 34 ust. 1 i 6 u.o.z. oraz art. 92 ust. 1 Konstytucji RP. Argumentacja przedstawiona przez Prokuratora Generalnego opierała się na tezie, że ustawodawca, nowelizując ustawę o ochronie zwierząt, świadomie zrezygnował z wyjątku uśmiercania bez uprzedniego ogłuszenia, tym samym wszelkie odstępstwa w tym zakresie są niezgodne z prawem¹⁷.

27 listopada 2012 r. Trybunał Konstytucyjny orzekł o niezgodności § 8 ust. 2 z Ustawą o ochronie zwierząt i Konstytucją RP, wskutek czego przepis utracił moc obowiązującą z dniem 31 grudnia 2012 r.¹⁸. Metoda uśmiercania wyłączająca obowiązek ogłuszenia nie mieściła się w zakresie warunków i metod uboju przewidzianych w Ustawie o ochronie zwierząt¹⁹. Zaznaczyć należy, że Trybunał nie orzekł o niezgodności uboju rytualnego z Konstytucją RP, a jedynie o prawnej niemożności regulowania tej kwestii w rozporządzeniu wydanym przez ministra, kiedy to ustawodawca nie udzielił ministrowi takiego upoważnienia. Zdaniem Trybunału stwierdzenie konstytucyjności ewentualnej regulacji uboju rytualnego wymagałoby oddzielnej analizy²⁰. Trybunał zaznaczył również, że konieczne jest podjęcie przez ustawodawcę działań w celu uregulowania kwestii dopuszczalności uboju rytualnego.

Z dniem 1 stycznia 2013 r. weszło w życie Rozporządzenie Rady (WE) nr 1099/2009 z 24 września 2009 r. w sprawie ochrony zwierząt podczas uśmiercania, które jak wcześniej zostało wskazane wprowadziło obowiązek ogłuszania zwierząt przed uśmierceniem z wyjątkiem uboju dokonywanego w rzeźni według szczególnych metod wymaganych przez obrzędy religijne. Rozporządzenie przyznaje państwom członkowskim elastyczność w tym znaczeniu, że pozwala na przyznanie większej ochrony zwierząt podczas uśmiercania niż przewiduje Rozporządzenie pod warunkiem powiadomienia Komisji Europejskiej o takich przepisach do dnia wejścia w życie Rozporządzenia. Podwyższony standard ochrony można zastosować w odniesieniu do uboju rytualnego. Polska dokonała notyfikacji, wobec czego zakaz uboju rytualnego pozostawał zgodny z przepisami unijnymi²¹. W praktyce zapanował chaos

¹⁶ Drath 2015, s. 74.

¹⁷ Kaczmarczyk 2014, s. 57.

¹⁸ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 27.11.2012 r., sygn. U 4/12, OTK-A 2012/10/124.

¹⁹ Banaszak 2013.

²⁰ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 27.11.2012 r., sygn. U 4/12, OTK-A 2012/10/124.

²¹ Banaszak 2013, s. 6.

informacyjny i interpretacyjny, bowiem opinia publiczna nie wiedziała o dokonanej notyfikacji²².

Rząd podjął próbę przywrócenia uboju rytualnego w drodze nowelizacji Ustawy o ochronie zwierząt. Po burzliwej debacie w Sejmie projekt nowelizacji został odrzucony w trzecim czytaniu 12 lipca 2013 r.²³ W odpowiedzi na działania legislacyjne w Sejmie 30 sierpnia 2013 r. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej złożył wniosek do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie konstytucyjności przepisów²⁴. Problem sprowadzał się do pytania czy w świetle wolności religii uregulowanej w art. 53 ust. 1-2, 5 Konstytucji RP oraz w art. 9 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności dopuszczalne są przepisy ustawowe niezezwalające na poddawanie zwierząt szczególnym procedurom uboju przewidzianym przez obrządk religijny związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej (art. 34 ust.1 u.o.z.). Wnioskodawca podniósł, że ustanowienie całkowitego zakazu uboju rytualnego narusza konstytucyjną autonomię i niezależność wyznaniową związków wyznaniowych w sprawach kultu religijnego oraz bezstronność światopoglądową państwa²⁵. Długo wyczekiwany wyrok został wydany 10 grudnia 2014 r.²⁶ Trybunał przyznał rację wnioskodawcy i uznał art. 34 ust. 1 u.o.z. częściowo niezgodnym z art. 53 ust. 1, 2 i 5 Konstytucji RP w związku z art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Zgodnie z tym wyrokiem przepis stracił moc w zakresie, w jakim nie zezwalał na poddawanie zwierząt ubojowi w ubojni (rzeźni) według szczególnych metod wymaganych przez obrzędy religijne.

Wydany wyrok wywołał liczne kontrowersje i spotkał się z ogromną krytyką doktryny prawniczej. Już na etapie orzekania ujawniły się wątpliwości, które wyrazili członkowie składu orzekającego składając siedem zdań odrębnych do uzasadnienia wyroku. W ocenie E. Łętowskiej jest to „błąd w sztuce orzekania”²⁷. Zarówno wyrok, jak i jego uzasadnienie w treści i sposobie jakim zostało sporządzone rozczarowują. W założeniu wyrok miał rozwiązać część problemów, a w rezultacie przyczyniał się do ich zwielokrotnienia ujawniając je na wielu płaszczyznach²⁸. Istotnym mankamentem wyroku jest wykroczenie poza dopuszczalne granice orzekania i wydanie przez Trybunał wyroku o zbyt

²² Brzozowski 2013, s. 52-53; Drath 2015 s. 76.

²³ Druk sejmowy 1370, Sejm VII kadencji.

²⁴ Dziadzio 2014, s. 7

²⁵ Tamże.

²⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 10.12.2014 r., sygn. K 52/13, OTK-A 2014/11/118)

²⁷ Ochmann i Pisz 2018, s. 109.

²⁸ Grochowski, Łętowska i Wiewiórowska-Domagalska 2015, s. 54.

szerokim zakresie, na co zwrócili uwagę w zdaniach odrębnych m. in. P. Tuleja, S. Wronkowska-Jaśkiewicz czy T. Liszcz²⁹. Trybunał wyszedł poza żądanie wnioskodawcy, czym naruszył zasadę skargowości, którą jest związany. Wniosek dotyczył szczególnych sposobów uboju zwierząt, przewidzianych przez obrządki religijne związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej. Ponadto zakres wniosku został doprecyzowany na rozprawie. Trybunał orzekł o „uboju według szczególnych metod wymaganych przez obrzędy religijne”, czym otworzył drogę do praktykowania uboju rytualnego na cele przemysłowe tj. uzyskiwanie certyfikowanego mięsa pochodzącego z uboju rytualnego przeznaczonego na eksport³⁰. Należy bowiem zauważyć, że oprócz płaszczyzny wyznaniowej, ubój rytualny posiada płaszczyznę biznesową jako przedmiot działalności gospodarczej prowadzonej przez hodowców, właścicieli koszernych rzeźni czy pośredników importujących koszerne mięso³¹. Trafnie wskazali w zdaniach odrębnych W. Hermeliński, T. Liszcz i S. Wronkowska-Jaśkiewicz, że Trybunał Konstytucyjny w ogóle nie powinien zajmować się tym zagadnieniem³².

Wątpliwości ujawniły się na płaszczyźnie relacji obowiązującego Rozporządzenia i wydanego wyroku. Trybunał orzekł bowiem o niekonstytucyjności przepisów zapewniających podwyższony standard ochrony, o których uprzednio powiadomiono Komisję Europejską. Trybunał nie odniósł się do skutków i znaczenia notyfikacji, jak również nie określił w jaki sposób orzeczenie wpływa na dokonaną notyfikację. Wobec tego nie jest oczywiste, czy dla zmiany stanu prawnego tj. powrotu do modelu ochrony określonej w Rozporządzeniu, konieczne jest odwołanie pierwotnej notyfikacji czy należy dokonać kolejnej notyfikacji. Wydaje się, że Trybunał założył automatycznie „przywrócenie” standardowej wersji ochrony na skutek wydanego orzeczenia. Nieuzasadnione pominięcie kwestii związania Polski dokonaną notyfikacją budzi zastrzeżenia co do możliwości zmiany zadeklarowanego prawa krajowego³³. Trybunał winien był przeprowadzić analizę wiążących Polskę zobowiązań unijnych, co z pewnością rozwiąłoby wiele wątpliwości.

Wyrok, w zakresie jakim umożliwia mniejszościom wyznaniowym na wykonywanie uboju zgodnie z praktykami religijnymi w celu uzyskania mięsa koszernego, jest trafny. Zgodzić należy się ze stanowiskiem, że ubój

²⁹ Tuleja 2014, Liszcz 2014, Wronkowska-Jaśkiewicz 2014.

³⁰ Ochmann i Pisz 2018, s. 111.

³¹ Kuczma 2016, s. 196.

³² Wronkowska-Jaśkiewicz 2014; Hermeliński 2014; Liszcz 2014.

³³ Grochowski, Łętowska i Wiewiórowska-Domagalska 2015, s. 57.

zwierząt według szczególnych metod wymaganych przez obrzędy religijne w celu uzyskania dozwolonego pożywienia jest elementem (sposobem) uzewnętrzniania wolności wyznania i podlega ochronie w ramach art. 9 EKPCz, a poszanowanie wolności wyrażania przekonań religijnych jest niezbędne do efektywnego zagwarantowania wolności religii³⁴. Nie sposób jednak zaaprobować twierdzenia, że wolność religii, niezależnie od form jej praktykowania, jest wartością nadrzędną wobec innych wartości chronionych konstytucyjnie. Ciężko odnaleźć jakiegokolwiek podstawy dla hierarchizacji tych wartości³⁵. Wolność uzewnętrzniania religii, zgodnie z przepisami Konstytucji RP, może zostać ograniczona w oparciu o przesłankę moralności. Nie jest to wartość o charakterze absolutnym, więc nietrafne jest twierdzenie Trybunału, jakoby państwo miało być neutralne wobec wszelkich praktyk religijnych, także tych uznawanych za amoralne³⁶. Ingerencja państwa powinna polegać na każdorazowym wyważeniu norm danego wyznania z zasadami i wartościami obowiązującymi w polskim prawie³⁷.

Na gruncie omawianego wyroku pojawiają się nadto wątpliwości dotyczące stosunku art. 53 ust. 5 do art. 31 ust. 3 Konstytucji RP. Trybunał uznał, że przesłanki z art. 31 ust. 3 Konstytucji RP nie znajdują zastosowania do ograniczenia wolności religii. Trybunał przyjął, że art. 53 ust. 5 Konstytucji RP stanowi *lex specialis* względem ogólnej klauzuli limitacyjnej z art. 31 ust. 3 Konstytucji RP. Stanowisko takie wydaje się być wątpliwe, bowiem art. 53 ust. 5 Konstytucji RP jest w zasadzie uzupełnieniem art. 31 ust. 3 Konstytucji RP, co wykazał Hermeliński w zdaniu odrębnym do wyroku³⁸. Ustawodawca przewiduje różne klauzule limitacyjne, jednakże nie wyłączają one zastosowania klauzuli ogólnej z art. 31 ust. 3 Konstytucji RP. Takie stanowisko reprezentował również Trybunał Konstytucyjny we wcześniejszym orzecznictwie.

W swojej argumentacji Trybunał Konstytucyjny odwołuje się do szeregu wartości przyjmując ostatecznie, że ochrona zwierząt przed cierpieniem nie jest wartością chronioną konstytucyjnie³⁹. W ocenie Trybunału nie ma ona znaczenia dla moralności publicznej. Nie można uznać za trafne stwierdzenie, że moralność dotyczy jedynie stosunków międzyludzkich. Z sankcjonowaniem okrutnych zachowań wobec zwierząt spotkamy się na gruncie Ustawy

³⁴ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 10.12.2014 r., sygn. K 52/13, OTK-A 2014/11/118.

³⁵ Grochowski, Łętowska i Wiewiórowska-Domagalska 2015, s. 55.

³⁶ Kuczma 2016, s. 197.

³⁷ Hermeliński 2014.

³⁸ Tamże.

³⁹ Młynarska-Sobaczewska 2017, s. 41.

o ochronie zwierząt⁴⁰. Nie ulega wątpliwości, że człowiek jest zobligowany postępować humanitarnie wobec zwierząt, co również ma zastosowanie w przypadku uboju rytualnego.

KONFLIKT WARTOŚCI

Z perspektywy prawa konstytucyjnego zagadnienie uboju rytualnego znajduje się na pograniczu wartości chronionych przez ustrojodawcę. Ścierają się ze sobą: interesy obrońców zwierząt, odwołujących się do moralności, interesy wyznawców religii, które dopuszczają spożywanie mięsa pozyskanego jedynie z uboju rytualnego oraz interesy podmiotów gospodarczych, zajmujących się ubojem i przetwórstwem mięsa pochodzącego z uboju rytualnego⁴¹. Ustawa zasadnicza przewiduje w uzasadnionych przypadkach możliwość ograniczenia praw i wolności na podstawie art. 31 ust. 3 Konstytucji RP. W sprawie uboju rytualnego, w której orzekł Trybunał Konstytucyjny konieczne było dokonanie testu proporcjonalności i zdecydowanie, której wartości należało przyznać pierwszeństwo. Dla prawidłowego rozstrzygnięcia istotne było określenie doniosłości z jednej strony religijnego charakteru uboju rytualnego i jego znaczenia dla wyznawców danej religii, a z drugiej strony dobrostanu zwierząt, jako istot odczuwających ból i poczucia moralności⁴².

ZAKOŃCZENIE

Problem uboju rytualnego powraca jak bumerang. W parlamencie trwa już prace legislacyjne nad projektem ustawy nowelizującej Ustawę o ochronie zwierząt⁴³. Projekt przewiduje ustawowy wyjątek uboju bez ogłuszania w przypadku poddawania zwierząt szczególnym sposobom uboju przewidzianym przez obrządkie religijne związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej funkcjonujących na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej na potrzeby wyłącznie ich członków. Przepisy w tym kształcie doprecyzowują zakres prowadzenia uboju, zamykając tym samym drogę do wykorzystywania uboju bez ogłuszania dla celów przemysłowych, co zostało przyzwolone wskutek wydania wyroku Trybunału Konstytucyjnego. Niemniej wydaje się, że bez względu na to, jaki porządek prawny będą statuować przepisy,

⁴⁰ Kuczma 2016, s. 197.

⁴¹ Ochmann i Pisz 2018, s. 109.

⁴² Kuczma 2016, s. 196, 198.

⁴³ Druk sejmowy 597, Sejm IX kadencji.

określone grupy podmiotów pozostaną nieusatysfakcjonowane. Zagadnienie uboju rytualnego, obok problemu aborcji czy związków partnerskich, należy do „drażliwych sporów etycznych”, których nie da się rozwiązać w sposób zero-jedynkowy.

BIBLIOGRAFIA

Banaszak B., Opinia prawna na temat: Czy zakaz rytualnego uboju zwierząt może naruszać prawa mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce, w szczególności konstytucyjne prawo do wolności religijnej, Biuro Analiz Sejmowych 2013, BAS-725/13.

Brzozowski W., Dopuszczalność uboju rytualnego w Polsce, Państwo i Prawo 2013, nr 5.

Drath J., Ubój rytualny w polskim systemie prawnym, Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kwartalnik 2015, nr 3.

Dziedzic A., Zakaz uboju rytualnego jako naruszenie konstytucyjnej zasady wolności religijnej. Kontekst współczesny i historyczny, Forum Prawnicze, 2014, nr 1.

Grochowski M., Łętowska E., Wiewiórowska-Domagalska A., Wiąże, ale nie przekonuje (wyrok Trybunału Konstytucyjnego w sprawie K 52/13 o uboju rytualnym), Państwo i Prawo 2015, nr 6.

Kaczmarczyk H. W., Zakaz uboju rytualnego w prawie polskim naruszeniem konstytucyjnego prawa do wolności religijnej?, Przegląd Prawa Publicznego 2014, nr 12.

Kuczma P., Ubój rytualny jako prawo mniejszości narodowych w Polsce, Przegląd Prawa Konstytucyjnego 2016, nr 5.

Młynarska-Sobaczewska A., Rytualne ofiary a moralność publiczna. Analiza argumentacji Trybunału Konstytucyjnego (K 52/13) i Sądu Najwyższego USA (508 U.S. 520.1993), Państwo i Prawo 2017, nr 4.

Ochmann P., Pisz M., Prawne aspekty uboju rytualnego w Polsce (uwagi do wyroku TK w sprawie K 52/13), Państwo i Prawo 2018, nr 1.

Rudy M., Rudy A., Mazur P., Ubój rytualny w prawie administracyjnym, Warszawa 2013.

Szymborski J. Ubój rytualny a rutynowy. Podobieństwa i różnice, *Życie weterynaryjne* 2015, nr 7.

Zdanie odrębne sędzi TK S. Wronkowskiej- Jaśkiewicz do wyroku TK z 10.12.2014 r., K 52/13

Zdanie odrębne sędziego TK W. Hermelińskiego do wyroku TK z 10.12.2014 r., K 52/13.

Zdanie odrębne sędzi TK T. Liszcz do wyroku TK z 10.12.2014 r., K 52/13.

Zdanie odrębne sędziego TK P. Tulei do wyroku TK z 10.12.2014 r., K 52/13.

Druk sejmowy 1370, Sejm VII kadencji.

Druk sejmowy 597, Sejm IX kadencji.

Akty prawne:

Europejska Konwencja o ochronie zwierząt przeznaczonych do uboju z 10 maja 1979 r. przewiduje, że zwierzęta powinny być unieruchamiane przy użyciu takich metod, które oszczędzą im bólu i zapobiegną kontuzjom (Dz.U. 2008 Nr 126, poz. 810).

Rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 9 września 2004 r. w sprawie kwalifikacji osób uprawnionych do zawodowego uboju oraz warunków i metod uboju i uśmiercania zwierząt (Dz.U. 2004 nr 205 poz. 2102).

Rozporządzenie Rady (WE) nr 1099/2009 z dnia 24 września 2009 r. w sprawie ochrony zwierząt podczas ich uśmiercania.

Ustawa z 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt (Dz.U. z 2020 r. poz. 638).

Orzeczenia:

Wyrok Sądu Najwyższego z 12.06.2002 r., sygn. III CKN 618/00, OSNC 2003/6/84.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 20.10.2010 r., sygn. P 37/09, OTK-A 2010/8/79.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 10.12.2014 r., sygn.. K 52/13, OTK-A 2014/11/118.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 27.11.2012 r., sygn. U 4/12, OTK-A 2012/10/124.

PRAWO PACJENTA DO OPIEKI DUSZPASTERSKIEJ - ZARYS PROBLEMATYKI

Abstrakt

Długi pobyt w szpitalu spowodowany chorobą lub koniecznością przeprowadzenia badań diagnostycznych wiąże się z wieloma ograniczeniami. Sytuacja pacjenta jest szczególna, dlatego konieczne jest zapewnienie mu odpowiednich uprawnień w procesie terapeutycznym. Cel ten jest realizowany przede wszystkim przez instytucję prawa pacjenta, wśród których istotną rolę odgrywa prawo do opieki duszpasterskiej. Ma ono swoje źródło w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, która zapewnia każdemu w ramach wolności sumienia i religii skorzystanie z pomocy religijnej tam, gdzie się znajduje. Przemawiają za tym także względy aksjologiczne i podwójny charakter tego uprawnienia. Poza wymiarem duchowym i sakramentalnym, udzielane jest także wsparcie psychologiczne, które może okazać się pomocne w trakcie leczenia. Z powyższą gwarancją ściśle związana jest sfera powinności podmiotów leczniczych, które zobowiązane są do stworzenia odpowiednich warunków oraz możliwości kontaktu z kapłanem. Celem pracy jest kompleksowa analiza uregulowań dotyczących tytułowego prawa. W opracowaniu przedstawiono wybrane aspekty funkcjonowania procedury zapewnienia dostępu do posług religijnych, zakres opieki duszpasterskiej, obowiązek informacyjny i występujące problemy praktyczne.

Słowa kluczowe: pacjent, prawa pacjenta, opieka duszpasterska, religia, wolność religii

UWAGI WSTĘPNE

Podstawą wyodrębnienia praw pacjenta jako szczególnej kategorii w ramach praw człowieka jest przede wszystkim aspekt podmiotowy. Przysługują

one osobie fizycznej zwracającej się o udzielenie lub korzystającej ze świadczeń opieki zdrowotnej, której przypisuje się miano „pacjenta”. Dla powyższej kwalifikacji nie ma znaczenia stan psychofizyczny danego podmiotu, w szczególności okoliczność występowania jednostki chorobowej, ograniczonych zdolności percepcyjnych, czy też brak jakichkolwiek dolegliwości wpływających ujemnie na ogólną kondycję tj. osoba zdrowa. Kluczowe jest bowiem samo zaistnienie relacji pomiędzy pacjentem a podmiotem udzielającym świadczeń zdrowotnych lub osobą wykonującą zawód medyczny. Cechuje je również bezwarunkowość i uniwersalizm, ponieważ obejmują swoim zakresem wszystkich pacjentów bez względu na wiek, płeć, wykonywany zawód, poglądy polityczne i religijne. Z punktu widzenia ich obowiązywania obojęta pozostaje także forma realizacji świadczenia, a więc finansowanie ze środków publicznych, bądź też pokrywanie kosztów z prywatnych źródeł finansowych zainteresowanego. Cele jakie realizują prawa pacjenta ująć można zbiorczo jako zapewnienie szeroko rozumianego bezpieczeństwa i możliwie maksymalnego komfortu w procesie leczenia. W tym sformułowaniu mieszczą się zarówno aspekty dotyczące czynności *stricte* medycznych (np. powiązanie legalności interwencji medycznej z uzyskaniem zgody objaśnionej, czy podejmowanie działań zmierzających do zmniejszenia natężenia bólu), jak i zagadnień ubocznych związanych z realizacją świadczeń oraz pobytem w placówce medycznej (np. dostęp do dokumentacji medycznej, objęcie tajemnicą informacji związanych z pacjentem).

Ich otwarty katalog zawiera ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta z 2008 roku (Dz.U. 2020 poz. 849). Wśród zawartych tam pozycji ustawodawca wymienia m.in. prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej. Stanowi to swoiste odzwierciedlenie konstytucyjnej wartości jaką jest wolność wyznania uregulowana w art. 53 ustawy zasadniczej (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 48). Świadczy to przede wszystkim o złożoności powyższej gwarancji, ale i potrzebie łącznego rozpatrywania obu konstrukcji. Z tego względu na potrzeby niniejszej pracy zasadne było przyjęcie, w przeważającej części, struktury opartej na wybranych trzech elementach unormowania konstytucyjnego. Ich przybliżenie jest istotne z perspektywy omawianej problematyki. Rozważania uzupełniono o zagadnienia teoretyczne i aspekt praktyczny w postaci stanów faktycznych będących przedmiotem badania sądowego oraz informacji zaczerpniętych z komunikatów placówek medycznych.

TRZY KONSTYTUCYJNE ELEMENTY PRAWA DO OPIEKI DUSZPASTERSKIEJ

Pierwsza płaszczyzna jaką można wyodrębnić na podstawie art. 53 ust. 1 Konstytucji RP obejmuje wolność wyboru religii i jej wyznawania. Uwaga ta ma jednak charakter wyłącznie sygnalizacyjny i nie będzie przedmiotem szerszego komentarza. Następnie odnotowania wymaga możliwość uzewnętrzniania swojej religii indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, co realizuje się poprzez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Zagadnienie to należy rozpatrywać w powiązaniu z przewidzianą w ustępie piątym dopuszczalnością ograniczeń, dla których wymagana jest forma ustawowa oraz określone uzasadnienie tj. konieczność ochrony takich dóbr jak bezpieczeństwo państwa, porządek publiczny, zdrowie, moralność, wolności i prawa innych osób. Wspólna wykładnia obu unormowań prowadzi do wniosku, że co do zasady wymienione przejawy praktyk religijnych mogą być realizowane zawsze, w każdym miejscu i czasie, przez każdego człowieka. W szczególności literalne brzmienie art. 53 nie wskazuje żadnych konkretnych okoliczności wyłączających tę sferę aktywności. Na tym tle w sposób uzasadniony można twierdzić, że nie jest możliwe całkowite pozbawienie prawa do uzewnętrzniania religii. Norma konstytucyjna wspomina o ograniczeniach, czyli jedynie o zawężeniu jego zakresu i tylko w precyzyjnie definiowanych warunkach, których natura przemawia za wważeniem wartości jednostkowych i ogółu. Tym samym osoba znajdująca w placówce medycznej, będąca beneficjentem świadczeń o charakterze terapeutycznym i nieterapeutycznym udzielanych przez kompetentne podmioty, zachowuje powyższą gwarancję, jednak jej zakres ulegnie modyfikacji. Wynika to już z samego tytułu pobytu w takim miejscu, który pociąga za sobą zmianę sytuacji prawnej danej osoby. Czasowe przebywanie w szpitalu wiąże się z dobrowolnym wyrażeniem zgody¹ na ograniczenie pewnych wolności i koniecznością dostosowania się do ogólnie narzuconych zasad postępowania. Pacjent nie może więc samowolnie opuścić terenu placówki i udać się do wybranej świątyni lub innego obiektu kultu, celem zaspokojenia potrzeb duchowych. Uczestnictwo w nabożeństwie, modlitwa bądź przyjęcie sakramentu odbywa się na obszarze wyznaczonym, jaki stanowi kaplica przyszpitalna, bądź też w wymiarze ściśle osobistym w sali, w której przebywa zainteresowany.

¹ Pomijając oczywiście zagadnienia związane z przypadkami przymusowego leczenia, które jednak nie będą przedmiotem szerszej analizy w ramach niniejszej pracy, więc uwaga ta ma charakter wyłącznie sygnalizacyjny.

Niektóre swobody, w jakie wyposażony jest wierzący, jak np. wybór dowolnego spowiednika mogą przybrać wymiar teoretyczny, co w powyższym przykładzie będzie sprowadzało się do alternatywy - skorzystanie z sakramentu lub rezygnacja. W konsekwencji jego wachlarz wariantów partycypacji w obrzędach jest zawężony do tych form, jakie są mu oferowane (mówiąc ściślej jakie zostały zorganizowane) oraz godzin, jakie przyjęto w danym podmiocie. Funkcjonowanie jako członka kościoła, związku wyznaniowego, zrzeszenia religijnego jest mocno ograniczone w porównaniu z wyznawcami niepoddałymi hospitalizacji, którzy dysponują w tym obszarze pełną swobodą (przy założeniu, że obostrzenia nie wynikają z regulacji ustawowej). Jednak cały czas posiada on analizowane prawo, a jedynie możliwości jego urzeczywistnienia są okresowo zredukowane lub w odniesieniu do określonych elementów, jak np. czynny udział w procesji ulicami miasta - wyłączone. Szczegółne warunki jakie kreuje pobyt w podmiocie leczniczym modyfikują więc pewne sfery wolności religii w ramach jej uzewnętrzniania, ale nie mogą pozbawiać pacjenta zupełnie szans jej realizacji.

Trzecia płaszczyzna to posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących. Ponieważ gwarancja wolności wyznania jest trwale związana z jednostką ludzką, co też zostało już zaakcentowane powyżej, to również tego rodzaju uprawnienie pozostaje aktualne w odniesieniu do pacjentów hospitalizowanych. Z uwagi na medyczny charakter pobytu i okoliczność, że pacjent jest biorcą określonych świadczeń, jego ewentualna aktywność dodatkowa ponownie warunkowana jest możliwościami stworzonymi w ramach danej placówki. Tym samym wydaje się, że przygotowanie odpowiednich miejsc przeznaczonych dla celów religijnych należy do sfery powinności szpitala. Taki obowiązek nie został jednak wyrażony *expressis verbis* w przepisach ustawy zasadniczej czy ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta. Jednak może on zostać wyodrębniony w procesie wykładni art. 53 ust. 2 Konstytucji RP oraz innych regulacji dodatkowych. W szczególności z unormowaniem konstytucyjnym koresponduje art. 4 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. 2017 poz. 1153). Zgodnie z jego treścią prawo uczestniczenia w czynnościach i obrzędach religijnych, wypełniania obowiązków religijnych, obchodzenia świąt religijnych oraz posiadania i korzystania z przedmiotów potrzebnych do uprawiania kultu i praktyk religijnych przysługują również osobom przebywającym w zakładach służby zdrowia (podmiotach leczniczych). Respektowanie powyższego prawa wymaga więc podjęcia odpowiednich działań organizacyjnych zmierzających do zapewnienia pacjentom godnego miejsca kultu.

W konsekwencji przytoczony przepis u.g.w.s.w. ma podwójny wymiar uprawniająco-zobowiązujący, bowiem ustawowej gwarancji odpowiada obowiązek obciążający podmioty lecznicze umożliwienia jej realizacji. Taki wniosek wspiera także kategoryczne sformułowanie art. 17 ust. 1 i 2 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (Dz. U. 1998 nr 51 poz. 318). Regulacje te posługują się wyrażeniami Rzeczpospolita Polska „zapewnia warunki do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych osobom przebywającym w zakładach opieki zdrowotnej i społecznej” oraz „zapewnia się szczególności możliwość uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta (...)”. Pomimo, że nie wymieniają one konkretnych miejsc odbywania tych praktyk, to zarówno doniosłość tych czynności, ich sakralny przebieg, konieczność zachowania godnej postawy i skupienia uczestników, jak i poszanowanie praw osób niezainteresowanych partycypacją w ceremoniach, w oczywisty sposób przemawiają za wyodrębnieniem osobnych pomieszczeń dla strefy sacrum. Wprost na potrzebę istnienia takich miejsc wskazuje natomiast art. 17 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 2014 poz. 1599). Precyzuje on, że nabożeństwa dla osób przebywających w podmiotach leczniczych wykonujących działalność leczniczą w rodzaju stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne w rozumieniu przepisów o działalności leczniczej, odbywają się w kaplicach lub innych pomieszczeniach udostępnianych na ten cel przez właściwych kierowników podmiotów i zakładów prowadzonych przez państwo lub samorząd terytorialny. Podobnie o obowiązku przekazania odpowiednich miejsc traktuje art. 18 ust. 4 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 2014 poz. 1889). Podsumowując tę część rozważań, podmiot leczniczy zobowiązany jest zapewnić miejsca przeznaczone dla celów religijnych na swoim terenie.

Ostatni obszar stanowi prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują. Odpowiada to w szczególności samej idei istnienia ustawowej gwarancji pacjenta do opieki duszpasterskiej ujętej w art. 36-38 u.p.p. Osoba wierząca powinna mieć zapewnioną możliwość kontaktu z duchownym swojego wyznania, z której skorzystanie zależy od indywidualnej decyzji zainteresowanego. Kapelanom natomiast gwarantuje się swobodny dostęp do pacjentów, co znajduje potwierdzenie w treści aktów szczególnych - tytułem przykładu można wskazać tu art. 15 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 2015 poz. 44) nakładający tego rodzaju obowiązek na kierowników podmiotów leczniczych. Omawiane prawo przysługuje podczas całego pobytu w placówce

medycznej niezależnie od rodzaju dokonywanych czynności (bez znaczenia pozostaje terapeutyczny lub nieterapeutyczny charakter świadczeń) oraz od zmian stanu pacjenta. Jednocześnie wymaga odnotowania norma art. 37 u.p.p. Zobowiązuje ona podmiot leczniczy wykonujący działalność leczniczą w rodzaju stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne do zorganizowania kontaktu w sytuacji pogorszenia się stanu zdrowia lub zagrożenia życia. Jak trafnie zauważa M. Wałachowska, pomiędzy regulacjami u.p.p. brak jest spójności². Oparcie się na literalnym brzmieniu wskazanego przepisu mogłoby prowadzić do wniosku, że za wezwaniem duchownego przemawiają wyłącznie negatywne przemiany jakie zachodzą w obrębie kondycji psychofizycznej pacjenta, natomiast zakres gwarancji obejmuje tylko kontakt, którego ustawodawca bliżej nie precyzuje. Taki kierunek interpretacyjny jest jednak błędny, a w kontekście art. 36 u.p.p. byłby zbyt daleko idącym zawężeniem. Prawo do opieki duszpasterskiej nie jest determinowane tylko takimi okolicznościami, ani też nie ogranicza się jedynie do formy kontaktowej, która to jest jednym z jego elementów, co jednoznacznie wynika już z dotychczasowych spostrzeżeń poczynionych w odniesieniu do konstytucyjnej wolności religii. Dlatego też należy w pełni zaaprobować pogląd K. Szczuckiego i A. Pielaka, że właściwa interpretacja art. 37 u.p.p. sprowadza się do traktowania go jako podkreślenie generalnego obowiązku wyrażonego w art. 36 ustawy³. Bez wątpienia uprawnienie to nabiera szczególnego znaczenia zwłaszcza w warunkach ciężkiego przebiegu choroby, niepewności co do dalszych rokowań bądź perspektywy zbliżającej się śmierci. Z tego też względu tego rodzaju wyróżnienie ocenić można jako uzasadnione, pomimo wątpliwej precyzji tej regulacji. W literaturze zgodnie przyjmuje się, że powyższe okoliczności nie muszą mieć potwierdzenia w postaci wyników badań medycznych, bowiem wystarczające jest już samo odczucie pacjenta o pogorszeniu się jego stanu⁴. Są one na tyle doniosłe, że pozwalają na wezwanie duchownego o każdej porze, poza wyznaczonym harmonogramem nabożeństw i posługi w szpitalu. Ponadto A. Wołoszyn-Cichocka zwraca uwagę na jeszcze jeden kluczowy aspekt różniący oba przepisy. Mianowicie art. 36 u.p.p. statuuje ogólne prawo opieki realizowanej przez duszpasterzy, natomiast art. 37 u.p.p. uściśla, że gwarancja dotyczy osoby duchownej konkretnego wyznania jakie reprezentuje pacjent. Powyższe mogłoby prowadzić do absurdu wniosku,

² Wałachowska, 2009, s. 233.

³ Szczucki i Pielak, 2020, Legalis.

⁴ Gura, 2016, Legalis.

że jeśli stan osoby hospitalizowanej nie odpowiada kryteriom ocennym zawartym w ustawie, to jego uprawnienie będzie zrealizowane także wówczas, gdy zostanie do niego skierowany kapelan innej religii⁵. Oczywiście należy podzielić zapatrywanie o wadliwości takiej wykładni, bowiem pozostaje ono w sprzeczności z koncepcją i celami jakie ma spełniać ta gwarancja.

Powyższa analiza świadczy o konieczności szerszego spojrzenia na problematykę prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej. Pomimo, że jego bezpośrednia regulacja obejmuje trzy artykuły w ramach rozdziału dziesiątego ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, rozważania nie mogą pomijać nawet ogólnej charakterystyki wartości, jaką jest wolność religijna. Ich łączna wykładnia pozwala na uchwycenie wyraźnie konstytucyjnego źródła tytułowego uprawnienia oraz jego rozbudowanego zakresu przedmiotowego, który nie jest zauważalny na tle samych przepisów u.p.p. Ponadto warto wskazać, że obie gwarancje - ustawowa i konstytucyjna - wyróżnia ścisły związek z osobowością i psychiką człowieka oraz zakorzenienie w obowiązku poszanowania godności ludzkiej⁶. Zaspokajanie potrzeb duchowych w procesie terapeutycznym jawi się jako szczególnie istotne, nie tylko ze względu na oczywiste oddziaływanie na nastawienie pacjenta i tym samym dopełnianie leczenia, ale również przyjmując założenie o złożoności natury ludzkiej (w tym również *homo religiosus*), zapewnienie spokojnej śmierci.

POJĘCIE I ZAKRES OPIEKI DUSZPASTERSKIEJ

Ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta nie zawiera definicji legalnej pojęcia opieki duszpasterskiej. Słownik języka polskiego wskazuje trzy kierunki rozumienia „opieki”: 1) dbanie o kogoś lub coś; 2) nadzór prawny ustanowiony przez sąd nad osobą małoletnią; 3) człowiek lub ludzie opiekujący się kimś⁷. Na tym tle możliwe jest przyjęcie ogólnego założenia, że opieka duszpasterska to wszelkie przejawy dbałości duszpasterzy o wyznawców danej religii. Wyraźnie więc widoczna jest aktywna postawa tych podmiotów, a ich działalność ta ma na celu zaspokojenie potrzeb powierzonych im osób. O ile zakres podmiotowy nie pozostawia wątpliwości (udzielającym opieki jest osoba duchowna, określana w przepisach jako „kapelan”; natomiast beneficjentem jest osoba przebywająca w podmiocie leczniczym, która wyraziła wolę skorzystania z przysługującego jej uprawnienia), to wydaje

⁵ Wołoszyn-Cichocka, 2017, s. 277-278.

⁶ Zob. Sarnecki, 2016, LEX/elektr.; Wołoszyn-Cichocka, 2017, s. 105-126.

⁷ PWN, 2021

się, że nie jest możliwe stworzenie jednego uniwersalnego katalogu czynności, które wyznaczałyby zakres przedmiotowy takiej opieki. W szczególności będzie on różnił się w zależności od założeń teoretycznych i praktyk danego wyznania⁸.

Podejmując próbę ukształtowania przykładowych wykazów w pierwszej kolejności należy sięgnąć do postanowień konkordatowych. Regulacja art. 17 tego aktu zawiera w zdecydowanej większości określenia cechujące się dużym stopniem ogólności tj. „praktyki religijne”, „korzystanie z posług religijnych”. Jednak ustęp drugi dostarcza informacji o głównych formach aktywności, do których zaliczono: Mszę św. w niedziele i święta (z perspektywy pacjenta: możliwość uczestnictwa; ze strony duszpasterza: jej odprawienie); katechizację i rekolekcje. Wymieniono także kategorię zbiorczą posług indywidualnych, z których korzystanie musi odbywać się w zgodzie z celami pobytu w zakładach opieki zdrowotnej. Na podstawie danych zamieszczonych na stronach internetowych poszczególnych placówek można w tej grupie wymienić m.in.: spowiedź, różaniec, nabożeństwo koronki do Miłosierdzia Bożego, udzielanie Komunii Świętej, sakrament namaszczenia chorych, nabożeństwa okresowe ku czci Matki Bożej, Najświętszego Serca Jezusowego, Gorzkie Żale, Droga Krzyżowa, pasterka w Boże Narodzenie, całodobowe wystawienie Najświętszego Sakramentu⁹. Ponadto dla pacjentów udostępnione są szczegółowe informacje na temat lokalizacji kaplic szpitalnych w budynku, dzień tygodnia i godziny w jakich sprawowane są poszczególne nabożeństwa, imiona i nazwiska kapłanów razem z numerami telefonu. Niektóre placówki zapewniają transmisję Mszy św. celebrowanej w kaplicy szpitalnej¹⁰. Poza wykazami internetowymi dane kontaktowe do duchownych poszczególnych wyznań wywieszone są na oddziałach szpitalnych¹¹.

Źródłem wiedzy o czynnościach mieszczących się w ramach opieki duszpasterskiej są również statuty i akty dotyczące statusu kapłanów. W świetle dokumentu obowiązującego w diecezji warszawsko-praskiej duchowny sprawujący posługę w placówce medycznej ma m.in. obowiązek udzielać takich sakramentów jak chrzest, bierzmowanie czy małżeństwo; prowadzić katechezę dzieci i młodzieży w przypadku dłuższego ich leczenia; organizować spotkania formacyjne. Powinien być również dyspozycyjny na wypadek wezwania

⁸ Podobny pogląd o zasadności przyjęcia indywidualnego rozumienia pojęcia prawnego „opieki duszpasterskiej” dla każdego związku wyznaniowego sformułowali KroczeK i K. Michałowska 2018, s. 102-118.

⁹ INF1 2021, INF2 2021; INF3 2021; INF4 2021; INF5 2021.

¹⁰ INF6 2021.

¹¹ INF7 2021.

w sytuacji nagłej¹². Jeśli taką prośbę skierował do niego pacjent niebędący katolikiem, zobowiązany jest udzielić mu pomocy w nawiązaniu kontaktu z duchownym jego wyznania¹³.

Ogłoszenia szpitalne dotyczące możliwych form aktywności religijnej dla innych wyznań nie są już tak szczegółowe i w zasadzie ograniczają się do wskazania personaliów kapelana oraz sposobu kontaktu. Odwołując się natomiast do regulacji ustawowych w przypadku wiernych Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego zapewnia się realizację praktyk religijnych, w tym świętowanie soboty i przestrzeganie zasad dietetycznych (Dz. U. 2014 poz. 1889). Pacjenci należący do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego mają prawo wykonywania praktyk religijnych i katechizacji za zachowaniem wzajemnej tolerancji. W szczególności umożliwia się im udział w Liturgii Świętej w niedziele i święta prawosławne (Dz. U. 2014 poz. 1726). Wyznawcy Islamu mogą korzystać z posług religijnych udzielanych przez imamów i muezinów¹⁴ oraz posiadać i używać przedmioty potrzebne do uprawiania kultu. Z uwagi na specyficzne przygotowanie do modlitwy powinni mieć dostęp do bieżącej wody i miejsce na rozłożenie modlitewnego dywanika¹⁵. Z kolei uczestnictwo w nabożeństwach, w tym zborach Kościoła dzieci i młodzieży zostało zagwarantowane dla pacjentów-członków Kościoła Chrześcijan Baptystów (Dz. U. 2015 poz. 169).

Wobec braku ustawowego wymogu szczególnej formy sprawowania opieki należy przyjąć, że w tym zakresie występuje dowolność. Na pierwszy plan wysuwa się bowiem cel czynności, a więc zaspokojenie potrzeb pacjenta. Powyższe kryterium należy uznać za rozstrzygające. Jeśli w konkretnym przypadku zostanie on osiągnięty poprzez rozmowę telefoniczną lub przez połączenie wideo, to tego rodzaju środki zasługują na akceptację. Zwłaszcza, gdy również pewne czynniki zewnętrzne utrudniają skorzystanie z najbardziej podstawowego sposobu jakim jest osobiste spotkanie i bezpośrednia rozmowa. Przykładem tego była sytuacja wywołana koronawirusem SARS-CoV-2, kiedy to w wielu szpitalach czasowo zawieszono odwiedziny pacjentów, rozciągając zakres wspomnianych obostrzeń również na osoby duchowne¹⁶.

¹² Statut 2021.

¹³ Tamże.

¹⁴ Statut MZR 2021.

¹⁵ Szerzej na ten temat Krzysztofek-Strzała 2019.

¹⁶ PTODM 2021.

OBOWIĄZEK INFORMACYJNY I SPOSÓB SKORZYSTANIA Z UPRAWNIENIA

Ustawowe prawo do informacji jest niezwykle rozbudowane, a także zakres poszczególnych elementów składowych w praktyce rodzi szereg wątpliwości, dlatego wnikliwa analiza ich wszystkich w ramach niniejszej pracy nie jest konieczna i celowa. Tytułem porządku należy odnotować, że uprawnienie to obejmuje nie tylko wiadomości dotyczące stanu zdrowia, rozpoznania, proponowanych i możliwych metod diagnostycznych i leczniczych, dających się przewidzieć następstw ich zastosowania i zaniechania, wyników leczenia oraz rokowań, ale również komunikaty odnośnie samych uprawnień przysługujących pacjentowi. Obowiązek ich udzielenia zgodnie z art. 11 ust. 1 u.p.p. spoczywa na podmiocie udzielającym świadczeń. Niezbędne informacje w zakresie opieki duszpasterskiej należy udostępnić w formie pisemnej, poprzez umieszczenie w lokalu, w miejscu ogólnodostępnym. W praktyce najczęściej wykorzystuje się w tym celu tablice informacyjne. Jeśli w danej placówce występują pewne ograniczenia dotyczące np. swobody poruszania się, to niezbędne jest umieszczenie takich informacji w kilku miejscach¹⁷. Uzupełniając publikacja następuje na stronach internetowych. Mając na względzie treść art. 16 pkt 1 ustawy zawodowej pielęgniarzek i położnych (Dz. U. 2021 poz. 479) oraz art. 9 pkt 1 ustawy o zawodzie fizjoterapeuty (Dz. U. 2021 poz. 553) zobowiązanymi do udzielenia takiej informacji są także przedstawiciele tych profesji.

Z punktu widzenia realizacji charakteryzowanego prawa istotna jest okoliczność, że poza stworzeniem faktycznych możliwości, na drugiej płaszczyźnie odpowiada ono uprawnieniu do otrzymania pełnej informacji, jakiego wyznania kapelani pracują w szpitalu, w jaki sposób można się z nimi skontaktować, gdzie w ciągu dnia przebywają, o których godzinach odbywają się nabożeństwa. Nie obejmuje ono natomiast obowiązku szpitala do zainicjowania wizyty duszpasterza u pacjenta. Stanowisko to znalazło odzwierciedlenie w judykaturze (I ACa 420/12). Sąd Okręgowy w Lublinie w 2012 r. oddalił powództwo o zasądzenie na rzecz każdego z członków rodziny zmarłego pacjenta zadośćuczynienia na wyrządzoną krzywdę i cierpienia psychiczne, które zdaniem strony powodowej wynikały z naruszenia dóbr osobistych rodziny katolickiej. W badanym stanie faktycznym mężczyzna podczas wykonywania prac na swojej działce spadł z drabiny, uderzając prawym udem o drewniany

¹⁷ Janiszewska 2020.

bal. Stwierdzając brak obrażeń, nie skonsultował swojego stanu z lekarzem. Następnego dnia tak jak zawsze wykonywał obowiązki służbowe związane z zajmowanym przez niego stanowiskiem technika informatyka. Z uwagi na zaistniałą awarię wymagały one również zaangażowania fizycznego, podczas którego pacjent prawdopodobnie spożywał alkohol. Z upływem czasu stan pogarszał się, opuchliznie kończyny dolnej towarzyszyły intensywne dolegliwości bólowe, co było przyczyną zażywania znacznych ilości środków przeciwbólowych. Mężczyzna został przyjęty na Szpitalny Oddział Ratunkowy, gdzie po dokonaniu szczegółowych badań i konsultacji ich wyników ze specjalistami anestezjologii oraz oddziału internistycznego zdiagnozowano zespół zmiążdżenia. Wyniki badań obrazowały nieprawidłowość pracy układu krążenia, ale wskazywały jednoznacznie na ciężki przebieg. Chory został umieszczony na oddziale intensywnej terapii, ale pomimo zapewnionej pomocy stan zdrowia ulegał dalszemu pogorszeniu. Dalsze czynności diagnostyczne wskazywały na progresję zespołu zmiążdżenia, zaburzenia krążenia w wątrobie i ostrą niewydolność nerek. Pacjent był przytomny, ale występowały pierwsze zaburzenia świadomości w postaci senności i splątania. Ostatecznie po dwukrotnym zatrzymaniu akcji serca i podjętej resuscytacji krążeniowo-oddechowej stwierdzono zgon. Nikt z członków rodziny obecnych w szpitalu nie prosił personelu o wezwanie księdza, ani skontaktował się z nim bezpośrednio mimo, że numery telefonów do duchownych wszystkich wyznań były wywieszone na tablicach ogłoszeń. Rodzina zarzuciła uniemożliwienie kontaktu z księdzem i przyjęcia sakramentu namaszczenia chorych, co miało być bezpośrednim źródłem ich negatywnych przeżyć. W ocenie Sądu nie doszło do naruszenia ustawowej gwarancji. Placówka dopełniła ciążącego na niej obowiązku informacyjnego (ogłoszenia na tablicy informacyjnej). Sąd Okręgowy stanął na stanowisku, że żaden przepis prawa, ani zasady współżycia społecznego nie ustanawiają dalej idących wymogów informacyjnych, a w konsekwencji działanie szpitala nie nosiło znamion nieprawidłowości. Ponadto jak wskazano w uzasadnieniu, opierając się na argumentacji organów kościelnych, dla udzielenia sakramentu namaszczenia chorych nie jest wymagane zaistnienie stanu krytycznego. Przysługuje on wiernemu, który znajduje się w stanie *in periculo incipit versari*, czyli już wtedy, gdy dopiero pojawia się niebezpieczeństwo. Zdaniem Autorki wynika to wprost z literalnego brzmienia kan. 1004 §1 i użycia słów „zaczyna znajdować się w niebezpieczeństwie na skutek choroby lub starości”. Podobne poglądy wyrażono również w doktrynie przyjmując, że za każdym razem, gdy osoba staje wobec poważnego zagrożenia zdrowia lub życia wywołanego np. poważną operacją, udzielenie namaszczenia chorych

jest możliwe¹⁸. Powyższe prowadzi do wniosku, że rodzina mogła więc zwrócić się z prośbą o jego udzielenie w każdej chwili, nie musiała oczekiwać na komunikat wskazujący na wysokie prawdopodobieństwo zgonu. W sprawie nie udowodniono, że w pozwanym szpitalu podejmowano działania, które miałyby jego udzielenie uniemożliwić. Zapatrywanie to w pełni podzielił Sąd Apelacyjny w Lublinie konstatując, że „(...) nie sposób przyjąć, iż powyższy obowiązek miał polegać na zainicjowaniu przez szpital wizyty duszpasterza u pacjenta” (I ACa 420/12).

Biorąc pod uwagę powyższe w przypadku pacjenta świadomego i przytomnego decyzja o skorzystaniu w gwarancji opieki duszpasterskiej jest wyrazem wyłącznie jego woli, z ewentualnym uczestnictwem członków rodziny. Natomiast w warunkach braku możliwości decydowania o samym sobie wezwanie kapelana pozostawione jest uznaniu najbliższych. Problem pojawia się w przypadku nieobecności takich podmiotów lub, gdy podmiot leczniczy nie dysponuje wiedzą na temat światopoglądu pacjenta. Dochodzi wówczas do realnego zagrożenia kolizji pewnych wartości. Z jednej strony mamy do czynienia z aspektem negatywnym wolności religijnej, wykluczającym zmuszanie do uczestniczenia lub nieuczestniczenia w praktykach religijnych¹⁹. Z drugiej, pojawia się element pozytywny sprowadzający się do możliwości skorzystania z pomocy religijnej. Zagadnienia te łączy natomiast kwestia ochrony dóbr osobistych. Zdaniem Sądu Najwyższego odwołanie się wówczas do pewnych statystycznych prawidłowości może tłumaczyć określone zachowania jak np. udzielenie sakramentu namaszczenia chorych, gdyby ostatecznie okazały się sprzeczne ze światopoglądem pacjenta (II CSK 1/13). Jednak w sytuacji, gdy osoba fizyczna była przytomna w momencie przyjęcia do szpitala i nie ujawniła informacji odnośnie swojego wyznania z jakichkolwiek powodów (nie została o to zapytana bądź taka była jej wola), to nie można stosować domniemania, że jest tego wyznania, co większość w społeczności, z której się wywodzi (II CSK 1/13). Prowadzi to do wniosku, że konieczne jest dokonanie w tym zakresie stosownych ustaleń, a przynajmniej podjęcie próby. Warty odnotowania jest pogląd P. Wenskiego, że to duchowny powinien starać się zweryfikować, czy pacjent jest wierzący²⁰. Jako dowód można traktować medalik na szyi, posiadanie egzemplarza świętej księgi lub karteczek z modlitwami. Wydaje się, że pewnych wskázówek mogą dostarczać także elementy ubioru, takie jak jarmułka, burka,

¹⁸ Dappa 2021, Legalis.

¹⁹ art. 53 ust. 6 Konstytucji RP.

²⁰ Wenski 2015, s. 83.

nikab, kaszaja. Należy sprawdzić, czy pacjent nie ma przy sobie oświadczenia *pro futuro*, które zawiera informacje odnośnie reprezentowanych wartości. Udzielenie sakramentu (poddanie praktyce religijnej) wbrew woli pacjenta, w tym także ateście lub osobie innego wyznania skutkuje naruszeniem dobra osobistego. Zdaniem J. Podkowika dla jego stwierdzenia nie ma znaczenia formalna przynależność do wspólnoty religijnej, której praktyce została taka osoba poddana, lecz samo dokonanie czynności wobec osoby, która nie wyraża na to zgody²¹. Rozstrzygający jest więc sam fakt zaistnienia określonych działań. Dodatkowo może przemawiać za tym bierność w zakresie procedury ustalenia właściwych przekonań lub też realizacja wbrew oczywistych przeciwwskazań (np. istnienie deklaracji o wyznawaniu islamu).

Wyrażona w Konstytucji RP ochrona informacji odnośnie przyjętego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania nie przekreśla możliwości gromadzenia przez podmioty lecznicze takich danych, ani nie stanowi uzasadnienia dla zaniechania dokonywania takich ustaleń. Przede wszystkim art. 53 ust. 7 ustawy zasadniczej odnosi się do przypadków zobowiązywania do ich ujawnienia przez organy władzy publicznej, natomiast placówka medyczna nie jest tego rodzaju podmiotem. Stąd też jest ona w pełni uprawniona do pozyskiwania informacji o wyznaniu pacjentów, które to podlegają regulacjom ogólnym o przetwarzaniu danych. Ponadto zdaniem judykatury podmioty te są nawet zobowiązane do ustalenia preferencji pacjenta, a jeśli jest on świadomy, nie mogą tego uczynić w inny sposób, jak przez skierowanie do niego właściwego pytania (I ACa 831/16). Sama odpowiedź nie musi natomiast zostać udzielona.

PODSUMOWANIE

Powyższe rozważania nie wyczerpują całości problematyki związanej z prawem pacjenta do opieki duszpasterskiej. Stanowią one jedynie próbę jej kompleksowego ujęcia, celem ukazania najważniejszych zagadnień pojawiających się w tym obszarze. Z pewnością osobnej, pogłębionej refleksji wymaga sama instytucja sakramentu namaszczenia chorych, bowiem wydaje się, że w warunkach braku wyraźnej prośby i zgody zainteresowanego to ona rodzi najwięcej wątpliwości praktycznych. Zasadne wydaje się podjęcie działań zmierzających do prawnego uregulowania takiej sytuacji, w szczególności sformułowania konkretnej procedury postępowania wobec takiego pacjenta.

²¹ Podkowik 2015, Legalis.

BIBLIOGRAFA

Akty prawne

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz.U. 2017 poz. 1153, dalej: u.g.w.s.w.

Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Dz. U. 2014 poz. 1726.

Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. 2014 poz. 1889.

Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. 2015 poz. 169.

Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. 2014 poz. 1599.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. 2015 poz. 44.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318, dalej: Konkordat lub Konkordat SA-RP.

Ustawa z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, Dz.U. 2020 poz. 849, dalej: u.p.p.

Ustawa z dnia 15 lipca 2011 r. o zawodach pielęgniarstwa i położnej, Dz. U. 2021 poz. 479.

Ustawa z dnia 25 września 2015 r. o zawodzie fizjoterapeuty, Dz. U. 2021 poz. 553.

Status kapelana szpitalnego archidiecezji katowickiej, <https://dsz.katowice.pl/node/116> [dostęp na 27.04.2021 r.].

Statut kapelana szpitalnego, zakładu opiekuńczo-leczniczego i domów opieki diecezji warszawsko-praskiej, https://diecezja.waw.pl/dsz/aktualnosci/Statut_Kapelana_Szpitalnego.htm [dostęp na: 27.04.2021 r.].

Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, <http://mzr.pl/wp-content/uploads/2016/01/statut.pdf> [dostęp na: 27.04.2021 r.].

Orzecznictwo

I ACa 420/12, Wyrok Sądu Apelacyjnego w Lublinie z dnia 17 października 2012 r., LEX nr 1237226.

II CSK 1/13, Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 20 września 2013 r., Legalis nr 739919.

I ACa 831/16, Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 26 kwietnia 2017 r., Legalis nr 1657738.

Literatura

Dappa R., *Normy dyscyplinarne*, [w:] *Prawne aspekty medycyny dotyczące stanów terminalnych*, red. G. Gura, P. Bednarski, Warszawa 2021, Legalis.

Gura G., [w:] *Zasady i tryb ustalania świadczeń/roszczeń (odszkodowania i zadośćuczynienia) w przypadku zdarzeń medycznych. Komentarz*, Z. Cnota, G. Gura, T. Grabowski, E. Kurowska, Warszawa 2016, Legalis.

Janiszewska B., *Komentarz do art. 11*, [w:] *Ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta. Komentarz*, red. L. Bosek, Warszawa 2020, Legalis.

Kroczyk P., Michałowska K., *O celowości wprowadzenia tajemnicy duszpasterskiej do prawa polskiego na przykładzie kapelanów szpitalnych*, KRS 2018, nr 3-4.

Krzysztofek-Strzała K., *Prawa pacjentów muzułmanów w świetle ustawodawstwa polskiego, ze szczególnym uwzględnieniem ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, Studia z Prawa Wyznaniowego 2019, t. 22.

Podkowik J., *Cywilnoprawna ochrona dóbr osobistych a wolność sumienia i religii*, [w:] *Wolność wypowiedzi versus wolność religijna. Studium z zakresu prawa konstytucyjnego, karnego i cywilnego*, red. A. Biłgorajski, Legalis 2015.

Słownik języka polskiego PWN, 2021 <https://sjp.pwn.pl/sjp/opieka;2495531.html> [dostęp na: 27.04.2021 r.].

Sarnecki P., *Komentarz do art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Tom II, Wyd. II*, red. L. Garlicki, M. Zubik, Warszawa 2016, LEX/elektr.

Szczucki K., Pielak A., *Komentarz do art. 37, [w:] Ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta. Komentarz*, red. L. Bosek, Warszawa 2020, Legalis

Walachowska M., [w:] *Ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta. Komentarz*, red. M. Nesterowicz, Warszawa 2009.

Wenski P., *Rozważania nad standardami opieki duszpasterskiej w polskich szpitalach. Uwagi na tle orzeczenia Sądu Najwyższego z 20 września 2013 r.*, Prawo i Medycyna 2015, nr 1.

Wołoszyn-Cichocka A., *Ochrona praw pacjenta. Studium publicznoprawne*, Lublin 2017.

INF1, 2021, Informacje odnośnie posługi w Wojewódzkim Szpitalu im. Zofii z Zamoyskich Tarnowskiej w Tarnobrzegu, <https://tarnobrzeg.dominikanie.pl/kontakt/posluga-w-szpitalu/> [dostęp na: 27.04.2021 r.].

INF2, 2021, Informacje o opiece duszpasterskiej w Szpitalu Powiatowym w Radomsku, <http://999.szpital.biz.pl/opieka-duszpasterska/> [dostęp na: 27.04.2021 r.].

INF3, 2021, Informacje o opiece duszpasterskiej w Narodowym Instytucie Kardiologii, <https://www.ikard.pl/opieka-duszpasterska.html>, [dostęp na: 27.04.2021 r.].

INF4, 2021, Informacje o opiece duszpasterskiej w Mazowieckim Szpitalu Wojewódzkim im. św. Jana Pawła II w Siedlcach, <https://szpital.siedlce.pl/podstrony/Opieka-duszpasterska> [dostęp na: 27.04.2021 r.].

INF5, 2021, Informacje o opiece duszpasterskiej w Instytucie Hematologii i Transfuzjologii, <http://bip.ihit.waw.pl/opieka-duszpasterska.html> [dostęp na 27.04.2021 r.].

INF6, 2021, Informacje o opiece duszpasterskiej w Samodzielnym Publicznym Szpitalu Wojewódzkim im. Papieża Jana Pawła II w Zamościu, <https://szpitaljp2.zam.pl/pacjenci-i-odwiedzajacy/opieka-duszpasterska/> [dostęp na: 27.04.2021 r.].

INF7, 2021, Informacje o opiece duszpasterskiej w Szpitalu Powiatowym w Chrzanowie, <https://www.szpital-chrzanow.pl/prawa-pacjenta/575-opieka-duszpasterska-w-szpitalu> [dostęp na: 27.04.2021 r.].

PTODM, 2021, Informacje na temat posługi kapelanów w czasie pandemii znajdują się na stronie Polskiego Towarzystwa Opieki Duchowej w Medycynie, <https://ptodm.org.pl/badz-przy-mnie/257538,wizyta-duszpasterska-w-szpitalu-w-czasie-epidemii-covid-19> [dostęp na: 02.05.2021 r.].

KONFLIKT POMIĘDZY ZDROWIEM REPRODUKCYJNYM A WOLNOŚCIĄ RELIGIJNĄ? ROZWAŻANIA NA KANWIE SPRAWY MAŁYCH SIÓSTR OD UBOGICH

Abstrakt

Wprowadzenie w 2010 r. roku w Stanach Zjednoczonych reformy zdrowia wywołało intensywną debatę o konflikcie roszczeń wynikających ze zdrowia lub praw reprodukcyjnych z roszczeniami dotyczącymi wolności religijnej. Pracodawcy zatrudniający powyżej pięćdziesięciu pracowników zostali zobowiązani do zapewniania im ubezpieczenia obejmującego darmowe środki antykoncepcyjne, w tym tzw. antykoncepcję awaryjną, oraz sterylizację, co wywołało natychmiastowy sprzeciw instytucji religijnych, które w znacznej mierze nie zostałyby wyłączone z tego obowiązku. W artykule opisane zostały argumenty obu stron i ich zgodność z wymaganiami stawianymi przez system prawa amerykańskiego, w szczególności federalny Religious Freedom Restoration Act, który dla ograniczenia wolności religijnej wymaga istnienia istotnego interesu, niemożliwego do zaspokojenia w inny sposób. Analizuje się pytanie o to, czy doszło do dyskryminacji ze względu na płeć i dostęp do usług zdrowotnych, czy raczej do dyskryminacji religijnej i dyskryminacji ze względu na sprzeciw sumienia. Przytoczone zostały zarówno zdania odrębne jak i potencjalne szersze konsekwencje wyroku Sądu Najwyższego w sprawie Małych Sióstr.

Słowa kluczowe: wolność sumienia, wolność religijna, prawa reprodukcyjne, dyskryminacja, Stany Zjednoczone

WSTĘP

Spór o zakres obowiązywania wolności religijnej i ewentualną jej kolizję z innymi prawami człowieka szczególnie często pojawia się przy zagadnieniach

światopoglądowych i ze względu na ich delikatną naturę budzi wielkie emocje. Sprawa Małych Sióstr od Ubogich i ich niemal dziesięcioletnia batalia sądowa poruszyła opinię publiczną w Stanach Zjednoczonych i stała się przedmiotem szerokiej debaty prawnej i społecznej. Dotyczyła ona odmowy finansowania środków antykoncepcyjnych i sterylizacji w ramach ubezpieczenia zdrowotnego pracowników, którego zakup był wymagany przez prawo.

W tekście podejmuję próbę opisanie regulacji prawnych odnoszących się do sprawy i wyroków sądowych, analizując argumentację obu stron sporu. Choć w praktyce trudno mówić o istnieniu pokrzywdzonych w sprawie, bo żadna kobieta zatrudniona przez Siostry nie podniosła wobec nich zarzutów, to w wymiarze symbolicznym znaczenie wyroku Sądu Najwyższego jest ogromne, a konsekwencje dla orzecznictwa i prawodawstwa z pewnością długotrwałe.

TŁO SPRAWY

Z punktu widzenia wolności religijnej i wolności sumienia w Stanach Zjednoczonych kluczowe znaczenie ma Ustawa o Przywracaniu Wolności Religijnej (*Religious Freedom Restoration Act*, dalej - RFRA). Była ona swoistą odpowiedzią Kongresu na orzeczenie Sądu Najwyższego w sprawie *Employment Division v. Smith*¹. Sprawa ta dotyczyła członków Kościoła Rdzennych Amerykanów zwolnionych z pracy za przyjmowanie pejotlu (kaktus halucynogeny) w celach sakramentalno-religijnych, którzy wystąpili o zasiłek dla bezrobotnych i spotkali się z odmową, ponieważ zażywanie pejotlu jest przestępstwem. Sąd stanu Oregon rozstrzygnął na ich korzyść, natomiast Sąd Najwyższy nie podzielił tej opinii stwierdzając, że ograniczenia wolności praktykowania religii, będące jedynie incydentalnym skutkiem stosowania przepisów prawa, nie naruszają Pierwszej Poprawki do Konstytucji. Uznano także, że powszechnie obowiązujące neutralne prawo (*generally applicable law*) może obciążać praktykowanie religii, nawet w braku wyraźnego istotnego interesu rządowego (*compelling interest*).

Postanowienia RFRA uchwalonego trzy lata później² miały jednak inną wymowę. Zgodnie z nimi rząd³ może podjąć działania znacząco obciążające

¹ *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990).

² Co ciekawe, Izba Reprezentantów uchwaliła Ustawę jednogłośnie, a w Senacie.

³ Jako rząd uwzględnione są też departamenty i agencje. 42 U.S.C. § 2000bb-2(1) (2000).

praktykowanie religii tylko wtedy, jeżeli zostaną łącznie spełnione następujące warunki:

a) Działania zostały podjęte przy użyciu najmniej restrykcyjnych środków

b) Służą one istotnemu interesowi rządowemu⁴.

Wymagane jest udowodnienie bezpośredniego związku przyczynowo – skutkowego pomiędzy ograniczeniem wolności religijnej a osiągnięciem istotnego interesu. Działania ograniczające wolność religijną nie powinny być podejmowane, jeżeli dany interes może być zrealizowany innymi środkami. Dodatkowo, w RFRA stwierdzono, że przepisy neutralne wobec religii mogą powodować obciążenia praktykowania religii tak jak przepisy mające wprost na celu taką ingerencję⁵.

Co ważne, przywrócono tak zwany test równowagi istotnych interesów – rządowego i religijnych, jaki zastosowano w sprawie *Sherbert v. Verner* oraz *Wisconsin v. Yoder*, a do którego odniesiono się negatywnie w *Employment Division v. Smith* i zagwarantowano jego stosowania we wszystkich przypadkach, w których swobodne praktykowanie religii jest znacznie obciążone⁶.

Zakres obowiązywania RFRA został sprecyzowany w wyroku *City of Boerne v. Flores* (1997), w którym Sąd Najwyższy orzekł, że może mieć on zastosowanie jedynie do rządu federalnego, a nie do poszczególnych stanów.⁷ Poszczególne stany jednak mają możliwość uchwalania własnych RFRA obowiązujących na swoim terenie i korzystają z niej⁸.

W 2010 r. prezydent Barack Obama rozpoczął przeprowadzanie reformy ubezpieczeń zdrowotnych, znaną powszechnie jako *ObamaCare*. Została ona wprowadzona Ustawą o Ochronie Pacjentów i Dostępności Opieki (*Patient Protection and Affordable Care Act*, dalej – ACA) i w założeniu miała pomóc milionom nieubezpieczonych Amerykanów w uzyskaniu dostępu do opieki zdrowotnej.

Po reformie pracodawcy mieli mieć obowiązek wykupywania ubezpieczenia zdrowotnego dla swoich pracowników. Od tej zasady przewidziane zostały jednak wyjątki. Obowiązek wykupienia ubezpieczenia dotyczył bowiem wyłącznie pracodawców zatrudniających powyżej 50 osób na pełen etat⁹. Wielu

⁴ 42 U.S.C. § 2000bb–1(a), (b).

⁵ 42 U.S.C. § 2000bb(a).

⁶ 42 U.S.C. § 2000bb(b).

⁷ *City of Boerne v. Flores*, 521 U.S. 507 (1997).

⁸ *State Religious Freedom Restoration Acts* <https://www.ncsl.org/research/civil-and-criminal-justice/state-rfra-statutes.aspx>.

⁹ 26 U.S.C. § 4980 H(c) (2).

pracodawców, m.in. wielkie koncerny takie jak Pepsi czy Visa zostały również zwolnione z tego wymogu na mocy tzw. *grandfathered plans*, czyli planów wykupionych przed wejściem w życie nowych regulacji. W rezultacie ich pracownicy nie posiadali ubezpieczenia wykupionego przez zakład pracy¹⁰. Zgodnie z danymi z 2014 r. 33 miliony Amerykanów było całkowicie pozbawionych ubezpieczenia zdrowotnego przez pełnych 12 miesięcy w badanym roku.¹¹

Kontrowersje wśród organizacji i instytucji religijnych budziły przede wszystkim przepisy wprowadzone przez Departament Zdrowia i Opieki Społecznej (*Health and Human Services Department*, dalej jako przepisy HHS). W ACA zapisane zostało, że ubezpieczenia zapewniane przez pracodawców zawierają opiekę profilaktyczną i badania przesiewowe dla kobiet, do których zgodnie z regulacjami HHS wliczane byłyby środki antykoncepcyjne, także te mogące działać już po zapłodnieniu (tzw. antykoncepcja awaryjna i wkładki wewnątrzmaciczne), oraz zabiegi sterylizacji¹².

Istniała możliwość bycia wyłączonym spod tego nakazu, ale dotyczyła ona jedynie jednostek, które przekazywanie wiary czynią swoim głównym celem, zatrudniając przede wszystkim osoby podzielające ich światopogląd i do takowych kierują swoją działalność¹³. W praktyce oznaczało to, że wyłączona z nakazu byłaby przykładowo kancelaria parafialna czy chór kościelny, ale już nie szpital, szkoła, lub uniwersytet. W późniejszym czasie organizacje religijne non-profit otrzymały możliwość zwolnienia się z bezpośredniego świadczenia tego typu usług poprzez złożenie odpowiedniego oświadczenia i przerzucenie w ten sposób kosztów środków antykoncepcyjnych czy sterylizacji na ubezpieczyciela¹⁴. Nie było to rozwiązanie w pełni satysfakcjonujące dla żadnej ze stron i niektóre organizacje religijne, wśród nich Małe Siostry, sprzeciwiały się wystawianiu wspomnianego zaświadczenia twierdząc, że w ten sposób będą nadal uczestniczyć w praktykach, z którymi głęboko się nie zgadzają. Także przedstawiciele poglądów liberalnych sugerowali, że stworzenie takiej możliwości będzie skutkowało szkodą na godności kobiet¹⁵.

Małe Siostry od Ubogich to żeńskie zgromadzenie zakonne zajmujące się niesieniem pomocy osobom starszym, chorym i opuszczonym w trzydziestu krajach świata. Do swoich domów przyjmują wszystkich potrzebujących,

¹⁰ *Grandfathered Health Plan* <https://www.healthcare.gov/glossary/grandfathered-health-plan/>

¹¹ Smith, Medalia, online.

¹² *Patient Protection and Affordable Care Act*, Pub. L. No. 111-148, 124 Stat. 119 (2010).

¹³ Flicker 2013, s. 220-225.

¹⁴ 45 CFR § 147.131(b).

¹⁵ NeJaime i Siegel, 2018.

bez względu na wyznawaną przez nich religię czy światopogląd. Na stronie internetowej piszą, że ich misją jest „tworzenie domu, dla najuboższych starszych osób z każdej rasy i religii, w którym byliby przyjęci niczym Chrystus, otoczeni opieką jak członkowie rodziny i w którym towarzyszyłoby im się z godnością”¹⁶.

Przekonania Sióstr o „kulturze życia” nie dawały się pogodzić w wymogami finansowania przez nich ubezpieczenia swoich pracowników w częściach dotyczących środków antykoncepcyjnych i sterylizacji, dlatego wystosowały one prośbę o zwolnienie z tego obowiązku, która jednak spotkała się z odmową, w związku z czym wystąpiły na drogę sądową. Po przegranej w sądach stanowych sprawa trafiła do Sądu Najwyższego, którzy, przewidując długi okres rozpatrywania, przyznał im tymczasową ochronę i zawiesił nakładanie ewentualnych kar finansowych do czasu podjęcia przez siebie ostatecznego rozstrzygnięcia¹⁷.

WYROK SĄDU NAJWYŻSZEGO I ZARZĄDZENIE WYKONAWCZE DONALDA TRUMPA

Sprawa Małych Sióstr była przedmiotem debaty publicznej i argumentacji sądowej przez okres niemal 10 lat. W tym czasie żadna kobieta zatrudniana przez Małe Siostry nie zgłosiła się jako pokrzywdzona z powodu braku ujęcia środków antykoncepcyjnych w jej ubezpieczeniu zdrowotnym.¹⁸

Ważną sprawą poprzedzającą wyrok ws. Małych Sióstr była sprawa *Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc.*¹⁹. Sąd Najwyższy rozstrzygał w niej, czy korporacje non-profit mogą domagać się zwolnienia z powszechnie obowiązującego prawa, a tym przypadku prawa nakazującego wykupienie ubezpieczenia obejmującego określone rodzaje usług. Właściciele sieci sklepów Hobby Lobby, jako głęboko wierzący chrześcijanie, nie zgadzali się na finansowanie tzw. antykoncepcji awaryjnej mogącej potencjalnie działać także już po zapłodnieniu. W ocenie sędziów nakaz finansowania tych metod znacznie obciąża wyznawanie religii (*substantially burdens*), bowiem w przypadku niedostosowania się do nich korporacja musiałaby płacić karę w wysokości 2000 dolarów za

¹⁶ *Little Sisters of The Poor: Mission, Vision and Values* <https://littlesistersofthepoor.org/mission-statement/>.

¹⁷ Supreme Court of the United States No. 13A691 Little Sisters Of The Poor Home For The Aged, Denver, Colorado, A Colorado Non-Profit Corporation, et al.

¹⁸ Alvaré, online.

¹⁹ *Burwell v. Hobby Lobby*, 573 U.S. 682.

pracownika rocznie²⁰. Ponadto, kwota ta uiszczana byłaby pomimo chęci zapewnienia ubezpieczenia w pozostałym zakresie – właściciele sieci sklepów uważali, że ze względów etycznych nie mogą pozostawiać pracowników bez ubezpieczenia zdrowotnego.

Sąd uznał, że Departament Zdrowia nie udowodnił w wystarczający sposób, że w realizacji „istotnego” interesu posłużył się najmniej restrykcyjnymi środkami. Zaproponował, aby to ubezpieczyciel przejął finansowanie czterech problematycznych metod antykoncepcji, a organizacja powołująca się na sprzeciw sumienia wystawiała zaświadczenie informujące o odmowie, które uprawniałoby do przeniesienia kosztów. Sędzia Ginsburg w zdaniu odrębnym twierdziła, że przyznanie sieci Hobby Lobby prawa do skorzystania ze sprzeciwu sumienia doprowadzi do fali motywowanych religijnie odmów innych procedur medycznych takich jak szczepienia czy transfuzje krwi. Większość sędziów nie została przekonana tym argumentem. Uznali oni, że nie istnieje obowiązek zapewnienia w ramach ubezpieczenia każdej usługi medycznej dozwolonej przez prawo – nie trzeba bowiem pokrywać kosztów aborcji czy eutanazji w stanach, w których jest ona legalna. Możliwość odmowy finansowania określonych procedur powinna być więc ustalana w konkretnych sprawach. Przykładowo, w przypadku szczepień powód ich finansowania jest zupełnie inny niż powód finansowania antykoncepcji i państwo ma istotny interes w pokryciu ich kosztów polegający na ochronie reszty populacji²¹. Ostatecznie sprawa została rozstrzygnięta na korzyść Hobby Lobby.

Sprawa Małych Sióstr wróciła do sądu. W 2016 r. w wyroku *Zubik v. Burwell*²² Sąd Najwyższy przekazał sprawę do ponownego rozpatrzenia stanowym sądom apelacyjnym nie rozstrzygając co do jej meritum. Tak ostrożne podejście mogło też wynikać ze śmierci konserwatywnego sędziego Scalii i wolnego wakatu na jego stanowisko. W składzie ideologicznie podzielonym po połowie trudno byłoby podjąć wiążące decyzje możliwe do zaakceptowania przez większość.

W 2017 r. nowy prezydent Donald Trump wydał zarządzenie wykonawcze przyznające instytucjom religijnym zwolnienie z konieczności zakupu ubezpieczenia pokrywającego środki antykoncepcyjne i sterylizację.²³ Niemal natychmiast stany Pensylwania i New Jersey pozwały administrację Trumpa,

²⁰ 26 U.S.C. § 4980H(c)(1).

²¹ Bury, 2016.

²² *Zubik v. Burwell* 578 U.S.

²³ Religious Liberty Executive Order May 4, 2017. Promoting Free Speech And Religious Liberty.

twierdząc, że agencje federalne, które wydały nowe zwolnienia, nie miały do tego uprawnień. Powodowie twierdzili, że nowe zasady nie były uzasadnione przez RFRA i zostały wprowadzone w sposób arbitralny. Sądy niższej instancji przyznały rację Pensylwanii i New Jersey, powstrzymując nowe przepisy przed wejściem w życie. Nie odpowiedziały one jednak na pytanie odnoszące się do RFRA.²⁴ W efekcie sprawa ponownie trafiła do Sądu Najwyższego.²⁵

Sąd Najwyższy stosunkiem głosów 7:2 uznał, że administracja Trumpa miała prawo wydać zarządzenie rozszerzające w taki sposób zakres wolności religijnej. „Przez ponad 150 lat Małe Siostry angażowały się w wierną służbę i poświęcenie, motywowane religijnym powołaniem do oddania wszystkiego dla dobra bliźniego. Ale przez ostatnie siedem lat, one - podobnie jak inni powołujący się na sprzeciw sumienia, które uczestniczyli w procesach sądowych i tworzeniu regulacji prawnych prowadzących do dzisiejszej decyzji - musiały walczyć o możliwość kontynuowania swojej szlachetnej pracy bez naruszania swoich szczerze wyznawanych przekonań religijnych” – stwierdził w uzasadnieniu sędzia Thomas²⁶. Odrębne zdanie wygłosiła sędzia Ginsburg. Uznała, że nie ma potrzeby orzekać o tym, czy dekret prezydenta Trumpa został wydany zgodnie z procedurą, ponieważ proponowane w nim rozwiązania wykraczają poza wolność religijną gwarantowaną w RFRA (są więc z nim sprzeczne). Podkreśliła też, kluczowe jej zdaniem, znaczenie środków antykoncepcyjnych dla zdrowia i dobrego samopoczucia kobiet, jak również dla równości płci.

ARGUMENTACJA STRON

Sprawa Małych Sióstr stała się w pewien sposób symboliczna i sprowokowała pytania zarówno o zakres wolności religijnej, jak i samo pojęcie praw kobiet. Michel Rosenfeld w swoim artykule „Wojny sumienia w historycznej i filozoficznej perspektywie” sugeruje, jakoby dostęp do antykoncepcji mógł być, w zależności od przywołanej jurysdykcji, wręcz konstytucyjnym interesem i w ten sposób nie ustępować w niczym ochronie wolności religijnej²⁷. Z uwagi na to, że finansowanie środków antykoncepcyjnych w omawianej sprawie miało pochodzić ze środków przeznaczonych na ubezpieczenie zdrowotne zasadna wydaje się przede wszystkim analiza tego, czy i jak ich brak miałby mieć wpływ na zdrowie kobiet.

²⁴ Smith, Swearer, Anderson, online.

²⁵ *Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home v. Pennsylvania*, 591 U.S.

²⁶ Tamże, s. 26. Tłum. własne.

²⁷ Rosenfeld, 2018.

Środki antykoncepcyjne mogą być przepisywane zarówno z powodu chęci uniknięcia ciąży jak i w niektórych przypadkach z powodów zdrowotnych niemających z tym bezpośredniego związku. Siostry w omawianej sprawie zaznaczyły jednak, że nie zgłaszają obiekcji do finansowania środków antykoncepcyjnych przepisanych z powodów zdrowotnych i stosowanych w celach leczniczych²⁸. Udowodnić również należało, zgodnie z RFRA, że nałożenie na Siostry przymusu finansowania środków antykoncepcyjnych i sterylizacji służy istotnemu interesowi rządowemu i że nie da się zrealizować tego interesu za pomocą mniej restrykcyjnych środków.

Analizując kwestię „nadrzędnego interesu” sięgnąć należy do danych statystycznych dotyczących zapotrzebowania na omawiane środki wśród Amerykanek. W głosie odrębnym w sprawie *Little Sisters of the Poor v. Pennsylvania* sędzia Ruth Ginsburg pisała, że „w obliczu wysokich kosztów ponoszonych z własnej kieszeni wiele kobiet rezygnuje z antykoncepcji i ucieka się do mniej skutecznych metod”²⁹. Z dostępnych statystyk wynika jednak, że 64,9% kobiet w wieku 15-44 lat korzysta w danej chwili z antykoncepcji,³⁰ a według Amerykańskiego Towarzystwa Ginekologicznego 66% kobiet w wieku reprodukcyjnym chce w danym momencie uniknąć ciąży³¹. Nawet przyjmując błąd statystyczny rzędu kilku procent łatwo zauważyć, że różnica pomiędzy osobami przyjmującymi antykoncepcję, a tymi, które chcą uniknąć ciąży jest bardzo niewielka i może być w pełni tłumaczona przez to, że część kobiet z przyczyn zdrowotnych lub religijnych świadomie wybiera naturalne metody planowania rodziny. Dodatkowo, kobiety o najniższych dochodach mogą otrzymać środki antykoncepcyjne za darmo lub za minimalną opłatą na mocy tzw. Tittle X, czyli programu planowania rodziny obowiązującego już od 1970 r.³² Co ciekawe, właśnie w grupie tych kobiet wskaźnik nieplanowanych ciąż był najwyższy pomimo szerokiego dostępu do metod im zapobiegających³³.

²⁸ *On Writs of Certiorari to the United States Court of Appeals for the Third Circuit. Brief of Women Scholars as Amicus Curiae in Support of Petitioners*. Nos. 19-431, 19-454.

²⁹ *Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home v. Pennsylvania*. 591 U.S. Justice Ginsburg, with whom Justice Sotomayor joins, dissenting “Faced with high out-of-pocket costs, many women will forgo contraception, Brief for 186 Members of Congress 11, or resort to less effective contraceptive methods”

³⁰ Daniels & Abma, *supra*, at 1; and W.D. Mosher & J. Jones, Use of contraception in the United States: 1982-2008, 23 Vital Health Stats. 1, 5 (2010).

³¹ Am. College of Obstetricians and Gynecologists, *Guidelines For Women’s Health Care* 343 (4th ed. 2014).

³² Public Law 91-572. “Population Research and Voluntary Family Planning Programs”. 42 C.F.R. § 59.2 (2).

³³ Guttmacher Inst., online.

Prawnicy opowiadający się po stronie Małych Sióstr w tzw. amicus brief zwrócili uwagę, na to, że finansowanie środków antykoncepcyjnych jak najbardziej mogłoby kwalifikować się jako „nadrzędny interes”, gdyby środki te ratowały życie czy zdrowie, co jednak nie zostało stwierdzone. Zauważyli również, że rząd mówiąc o zdrowiu jawi się jako niezwykle selektywny ponieważ bardzo wiele leków niezbędnych do ratowania życia w praktyce jest nieosiągalne dla osób o niskich czy średnich dochodach i tych objętym jedynie podstawowym ubezpieczeniem lub nieobjętym żadnym – jak podkreślałam na początku, w takiej sytuacji nadal znajdują się miliony Amerykanów. Dodatkowo, zwrócili uwagę na to, że hormonalne środki antykoncepcyjne, czyli te znacznie droższe od metod barierowych, mają swoje skutki uboczne i dlatego nie można zrównywać ich używania z troską o zdrowie kobiet³⁴.

Komentatorzy podkreślali, że choć wolność religijna ma ogromne znaczenie, to nie jest bezwarunkowa i ograniczać ją powinna potencjalna szkoda wyrządzona innym ludziom. W innym wypadku pozostałe wartości takie jak równość zostałyby uznane za drugorzędne. Sarah Lipton-Lubet stwierdza w swoim artykule, że wyłączenie Małych Sióstr z obowiązku finansowania antykoncepcji byłoby analogiczne do zezwolenia Świadkom Jehowy na wyłączenie ich z obowiązku zakupu ubezpieczeń obejmujących zabiegi związane z transfuzją krwi. Pyta też o hipotetyczny przypadek instytucji, która wstrzymałaby pokrywanie kosztów leczenia anemii sierpowatej, czyli choroby, na którą najbardziej narażeni są Afroamerykanie. Sugeruje, że można wysnuć analogię pomiędzy sytuacją takich Afroamerykanów a kobiet, którym odmówiono finansowania antykoncepcji³⁵.

Dwie uwagi można jednak poczynić jako odpowiedź na to stwierdzenie. Po pierwsze wprost implikuje ono, że powody odmowy finansowania środków antykoncepcyjnych są nieracjonalne, tak jak nieracjonalna byłaby odmowa leczenia anemii sierpowatej. obrońcy Małych Sióstr przedstawili jednak wiele danych zarówno medycznych jak i socjologicznych na uzasadnienie swojego stanowiska³⁶. Po drugie, zarówno leczenie anemii sierpowatej jak i zabiegi związane z transfuzją krwi są niezbędne do ratowania zdrowia, a nawet życia pacjenta, które to okoliczności nie występują w przypadku środków antykoncepcyjnych. Zakładamy, że aktywność seksualna jest bowiem świadomą

³⁴ *On Writs of Certiorari to the United States Court of Appeals for the Third Circuit. Brief of Women Scholars as Amicus Curiae in Support of Petitioners* Nos. 19-431, 19-454.

³⁵ Lipton-Lubet, 2014 s. 377.

³⁶ *On Writs of Certiorari to the United States Courts of Appeals for the Third, Fifth, Tenth and District of Columbia Circuits. Brief of Amicus Curiae Women Speak for Themselves in Support of Petitioners*. Nos. 15-105.

i dobrowolną decyzją, a okolicznością, która wydarza się sama z siebie, tak jak dzieje się to w przypadku sytuacji wymagającej określonego leczenia.

Część osób podnosiła argument, zgodnie z którym brak finansowania środków antykoncepcyjnych dla ogółu kobiet staje się formą dyskryminacji w nie wymierzoną, ponieważ to kobiety wydają na opiekę zdrowotną więcej niż mężczyźni. Powodem tego nie są jednak, a przynajmniej nie w znacznej mierze, wydatki na środki antykoncepcyjne. Największa różnica w sumach wydawanych na opiekę zdrowotną kobiet i mężczyzn nie występuje w wieku reprodukcyjnym ale w przedziale 45-64 lata³⁷. Co więcej, kobiety żyją dłużej niż mężczyźni, a to właśnie w podeszłym wieku koszty opieki zdrowotnej są najwyższe, a prawdopodobieństwo wystąpienia problemów zdrowotnych największe³⁸.

Odmowa wywiązywania się z obowiązku ubezpieczenia w zakresie kontrowersyjnych zapisów i obrona takiej postawy była przez niektórych postrzegana jako swego rodzaju „wojna przeciwko kobietom”³⁹. Podkreślali oni, że zezwolenie instytucjom religijnym na odmowę finansowania środków antykoncepcyjnych i sterylizacji pogłębi dyskryminację kobiet i pozbawi ich prawa do decydowania o swoim ciele⁴⁰. Dodawali również, że finansowanie środków antykoncepcyjnych ze środków własnych stanowi poważne obciążenie finansowe⁴¹.

Jako odpowiedź na te argumenty zawiązała się organizacja *Women Speak for Themselves*⁴² (Kobiety mówią same za siebie), której członkinie podkreślały, że żadna ze stron nie reprezentuje wszystkich kobiet i że nieuczciwe jest stwarzanie takiego wrażenia. Podkreślały one, że statystycznie kobiety są bardziej religijne od mężczyzn i częściej to one będą ponosić konsekwencje ograniczenia wolności religijnej⁴³. Twierdziły, że popieranie wolności wyboru metod planowania rodziny – naturalnych lub sztucznych – nie oznacza popierania przymusu finansowania ich w ubezpieczeniu. Dodawały także, że rząd powinien skupić się na wsparciu również tych kobiet, które chciałyby

³⁷ Owens 2008.

³⁸ Bertakis i in., 2000.

³⁹ Greenberg, online.

⁴⁰ Lubet 2014.

⁴¹ *Opening statement from Georgetown Law Center student Sandra Fluke before the House Democratic Steering and Policy Committee on women's health and contraception* "Without insurance coverage, contraception can cost a woman over \$3,000 during law school. For a lot of students who, like me, are on public interest scholarships, that's practically an entire summer's salary. Forty percent of female students at Georgetown Law report struggling financially as a result of this policy". <https://www.youtube.com/watch?v=xlRC0nsjtKQ>.

⁴² <https://www.facebook.com/WomenSpeakForThemselves/>.

⁴³ Gallup Jr., online.

mieć dzieci, ale boją się zdecydować na taki krok ze względów finansowych, nie mając gwarantowanego urlopu macierzyńskiego i często spłacając choćby kredyt studencki. Podkreślały, że to właśnie kobiety o najniższych dochodach najbardziej cenią sobie macierzyństwo, choć wiąże się to dla nich z największymi wyrzeczeniami⁴⁴.

KONKLUZJA

W celu spełnienia testu przewidzianego przez RFRA wymagane jest przedstawienie istotnego interesu, którego nie można osiągnąć w inny sposób. Z danych statystycznych trudno jest jednak wywieść wniosek o jego istnieniu. Dzieje się tak ponieważ Siostry nie wyraziły sprzeciwu wobec finansowania środków antykoncepcyjnych używanych ze względów zdrowotnych. Nie wykazano również, żeby finansowanie ich stosowania ze względu na chęć zapobieżenia ciąży nie mogło być zrealizowane za pomocą mniej restrykcyjnych środków – kobiety o najniższych dochodach, które najczęściej zachodzą w nieplanowane ciążę, mogą otrzymać antykoncepcję za darmo lub za minimalną opłatą.

Nie bez znaczenia jest też aspekt teologiczno-socjologiczny, który nie wybrzmiał wystarczająco mocno w debacie dotyczącej sprawy Małych Sióstr. Służą one najuboższym w zgodzie z wartościami chrześcijańskimi i katolicką nauką społeczną, a zarówno ich służba jak i ich stanowisko w przypadku odmowy finansowania środków antykoncepcyjnych i sterylizacji wynikają z wyznawanej przez nie wiary. Jasne zakomunikowanie powodów przyjęcia takiej a nie innej postawy mogłoby być korzystne w wymiarze społecznym⁴⁵.

Wolność religijna w istocie nie jest wolnością absolutną i nie może prowadzić do krzywdzenia osób postronnych. W omawianej sprawie jednak wydaje się, że do takiej krzywdy nie doszło. W przypadku natomiast zaprzestania przez Małe Siostry działalności z uwagi na kary, jakie musiałyby płacić, prawdziwą grupą pokrzywdzonych byłiby ludzie, nad którymi dotąd zakon ten rozciąga opiekę. Zazwyczaj nie mają oni nikogo innego, kto mógłby się nimi zająć, a państwo nie byłoby w stanie zaoferować im warunków choćby zbliżonych do tych, jakie mają w domach prowadzonych przez Siostry, zwłaszcza w wymiarze emocjonalnym.

⁴⁴ Edin, Kefalas 2005.

⁴⁵ Alvarè 2020.

BIBLIOGRAFIA

Akty prawne:

Patient Protection and Affordable Care Act, Pub. L. No. 111-148, 124 Stat. 119 (2010).

State Religious Freedom Restoration Acts

42 U.S.C.

26 U.S.C.

45 CFR

Orzecznictwo

City of Boerne v. Flores, 521 U.S. 507 (1997).

Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872 (1990).

Burwell v. Hobby Lobby, 573 U.S. 682.

Zubik v. Burwell 578 U.S.

Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home v. Pennsylvania. 591 U.S.

On Writs of Certiorari to the United States Court of Appeals for the Third Circuit. Brief of Women Scholars as Amicus Curiae in Support of Petitioners. Nos. 19-431, 19-454.

Am. College of Obstetricians and Gynecologists, Guidelines For Women's Health Care 343 (4th ed. 2014).

On Writs of Certiorari to the United States Court of Appeals for the Third Circuit. Brief of Women Scholars as Amicus Curiae in Support of Petitioners. Nos. 19-431, 19-454.

On Writs of Certiorari to the United States Courts of Appeals for the Third, Fifth, Tenth and District of Columbia Circuits. Brief of Amicus Curiae Women Speak for Themselves in Support of Petitioners. Nos. 15-105.

Religious Liberty Executive Order May 4, 2017. Promoting Free Speech And Religious Liberty.

Supreme Court of the United States No. 13a691 Little Sisters Of The Poor Home For The Aged, Denver, Colorado, A Colorado Non-Profit Corporation, Et Al

Źródła internetowe

Alvaré H., The Endless War on the Little Sisters of the Poor <https://www.wsj.com/articles/the-endless-war-on-the-little-sisters-of-the-poor-11588720068>

George H. Gallup Jr., Why Are Women More Religious, <https://news.gallup.com/poll/7432/why-women-more-religious.aspx>

Grandfathered Health Plan <https://www.healthcare.gov/glossary/grandfathered-health-plan/>

Guttmacher Inst., Fact Sheet: Unintended Pregnancy in the United States (Jan. 2019), <https://www.guttmacher.org/factsheet/>

Little Sisters of The Poor: Mission, Vision and Values, <https://littlesistersofthepoor.org/mission-statement/>

<https://www.youtube.com/watch?v=xlRC0nsjtKQ>

<https://www.facebook.com/WomenSpeakForThemselves/>

Literatura

Alvarè, H. M., Beyond Moralism: A Critique and a Proposal for Catholic Institutional Religious Freedom. Connecticut Public Interest Law Journal 2020, vol. 19, no. 1.

Bertakis KD, Azari R, Helms LJ, Callahan EJ, Robbins JA, Gender differences in the utilization of health care services. The Journal of family practice 2000, iss. 2.vol. 49.

Bury P. Czy korporacje mogą praktykować religię? Sprawa Burwell v. Hobby Lobby Stores, Inc., [w]: Identyfikacja granic wolności i praw jednostki, red. Mariusz Jabłoński, Wrocław 2016.

Daniels & Abma, supra, at 1; and W.D. Mosher & J. Jones, Use of contraception in the United States: 1982-2008, 23 Vital Health Stats 2010. 1, 5.

Edin K., Kefalas M. Promises I Can Keep: Why Poor Women Put Motherhood Before Marriage, 2005.

Flicker L.S., Religious Employers and Exceptions to Mandated Coverage of Contraceptives. Virtual Mentor 2013, iss. 15, vol. 3.

Greenberg S., A conservative war on women is a reality https://nclnet.org/a_conservative_war_on_women_is_a_reality.

Jessica C. Smith, Carla Medalia, Health Insurance Coverage in the United States: 2014. Current Population Reports. <https://www.khi.org/assets/uploads/news/13889/p60-253.pdf>.

Lipton-Lube S., Contraceptive Coverage Under the Affordable Care Act: Dueling Narratives and Their Policy Implications. *Journal of Gender, Social Policy & the Law* 2014, iss. 2 vol 22.

Owens G. M. (2008). Gender differences in health care expenditures, resource utilization, and quality of care. *Journal of managed care pharmacy* 2008, vol. 14.

NeJaime D., Siegel R., Conscience Wars in Transnational Perspective Religious Liberty, Third-Party Harm, and Pluralism [w]: The Conscience Wars, Rethinking the Balance between Religion, Identity and Policy, red. Susanna Mancini, Michel Rosenfeld 2018.

Rosenfeld M., The Conscience Wars in Historical and Philosophical Perspective. The Clash between Religious Absolutes and Democratic Pluralism" [w:] The Conscience Wars, Rethinking the Balance between Religion, Identity and Policy, red. Susanna Mancini, Michel Rosenfeld 2018.

Shriver A., Why birth control matters: the GOP's war on women <https://observer.case.edu/why-birth-control-matters-the-gops-war-on-women/> .

Smith Z., Amy Swearer, Ryan Anderson, Little Sisters of Poor Win Big at Supreme Court, but Fight Isn't Over, <https://www.heritage.org/religious-liberty/commentary/little-sisters-poor-win-big-supreme-court-fight-isnt-over>.

ODMOWA WYKONANIA ZABIEGU MEDYCZNEGO PRZEZ PACJENTA ZE WZGLĘDU NA PRZEKONANIA RELIGIJNE

Abstrakt

W Rzeczypospolitej Polskiej, trzecim pod względem liczebności związkiem wyznaniowym są Świadkowie Jehowy. W art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. wprowadzono ściśle powiązane ze sobą wolność sumienia i wolność religii, które możemy traktować odpowiednio jako swobodę wyboru dowolnego światopoglądu, ale również wolność przyjmowania religii, jej wyznawania oraz uzewnętrzniania. Przedmiotem niniejszego opracowania będzie kwestia wolności sumienia i wyznawania na przykładzie wyroku z dnia 29 października 2020 r. w sprawie A. przeciwko Veselibas ministrija, C-243/19. W przedmiotowej sprawie osoba fizyczna będąca Świadkiem Jehowy sprzeciwiła się przeprowadzenia operacji na Łotwie ze względu na konieczność transfuzji krwi. Świadkowie Jehowy sprzeciwiają się transfuzji krwi, ponieważ jest to niezgodne z ich przekonaniami. W pracy analizie zostanie poddane rozumienie wolności sumienia i wyznawania, struktura wyznaniowa w Rzeczypospolitej Polsce, poziom ochrony zdrowia pacjenta oraz charakter transgranicznej opieki zdrowotnej w Unii Europejskiej i związany z tym zwrot kosztów leczenia w innym państwie członkowskim.

Słowa kluczowe: wolność sumienia i religii, Świadkowie Jehowy, transgraniczna opieka zdrowotna, zwrot kosztów opieki, państwo członkowskie.

WSTĘP

Jak wskazują statystyki Głównego Urzędu Statystycznego na przełomie lat 1980 i 1990 nastąpiła wzmożona aktywność rejestracji związków wyznaniowych. Związane jest to z okresem liberalizacji prawa

wyznaniowego¹. W latach 1970-1979 zostało uznane tylko jedno wyznanie, natomiast w latach 1980-1989 zostały uznane 23 wyznania. Porównując oba powyżej wymienione okresy, należy stwierdzić postępującą liberalizację prawa wyznaniowego. W kolejnych latach 1990-2009 możemy zauważyć znaczący wzrost liczby zarejestrowanych kościołów i wyznań. Status prawny uzyskało 138 wyznań z spośród 203 zarejestrowanych ogółem wyznań. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r.² w art. 53 wprowadza ściśle powiązane ze sobą wolności sumienia i wolność religii, które możemy traktować odpowiednio jako swobodę wyboru dowolnego światopoglądu, ale również wolność przyjmowania religii, jej wyznawania oraz uzewnętrzniania. Przedmiotem niniejszego opracowania będzie kwestia wolności sumienia i wyzwania na przykładzie wyroku z dnia 29 października 2020 r. w sprawie A. przeciwko Veselibas ministrija, C-243/19. W niniejszej pracy w sposób szczególny zostanie omówiona kwestia znaczenia przekonań religijnych w systemie opieki zdrowotnej państwa członkowskiego Unii Europejskiej.

1. STRUKTURA WYZNANIOWA W RZECZPOSPOLITEJ POLSCE NA PODSTAWIE DANYCH NARODOWEGO SPISU Powszechnego z 2011 r. I BADANIA SPÓJNOŚCI Społecznej 2015 i 2018

Zgodnie z wynikami spisu powszechnego z 2011 r. 34 222 tys. mieszkańców Polski uznało siebie za członków kościołów, związków, denominacji i ruchów religijnych, stanowi to 88,9% ogółu ludności Polski. Liczba osób bezwyznaniowych, czyli nienależących do żadnego wyznania liczyła 929 tys. osób, co daje 2,4% ogółu ludności Polski. Dane spisu powszechnego z 2011 r. wykazały, że Kościół katolicki obrządku łacińskiego ma dominującą pozycję w Rzeczypospolitej Polsce. Zadeklarowana liczba wiernych Kościoła katolickiego wynosi 33 729 tys. osób, co stanowi 87,6% ogółu ludności. Pozostałe wyznania mają charakter mniejszościowy w Rzeczypospolitej Polsce. W tym 156 tys. wiernych Kościoła prawosławnego, co odpowiada 0,41% ludności. Trzecim pod względem liczebności związkiem wyznaniowym są Świadkowie Jehowy. Zgodnie z przedstawionymi danymi Związku Jehowych w roku 2019 było blisko 115 tys. głosicieli³. Natomiast zgodnie z danymi ze spisu powszechnego

¹ Na podstawie: GUS 2019.

² Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.), dalej zwana Konstytucją z 1997 r.

³ Sprawozdanie z działalności Świadków Jehowy na całym świecie 2019, Adryszyk, online.

Świadkowie Jehowy zrzeszają 137 tys. osób, czyli 0,36% ogółu ludności. Wierni Kościoła Ewangelicko-augsburskiego zadeklarowali się w liczbie 71 tys. osób, co stanowi 0,18% ogółu ludności. Do Kościoła grekokatolickiego 33 tys. wiernych zadeklarowało przynależność do tego kościoła, co daje 0,09% ogółu ludności. Kościół Zielonoświątkowy zrzesza według deklaracji 26 tys. osób, co wynosi 0,07% ogółu ludności. Społeczność Kościoła Starokatolickiego Mariawitów liczy ok. 10 tys. wiernych, Kościół Polskokatolicki 8,8 tys. wiernych i Kościół Chrześcijan Baptystów, który liczy 6 tys. wiernych. Pozostałe 150 kościołów, związków wyznaniowych i ruchów religijnych stanowią 44,4 tys. mieszkańców Polski, co daje 0,12% ogółu ludności.⁴

1.1. Wyniki badania spójności społecznej z 2015 r.

Podobnie prezentują się dane w innym opracowaniu Głównego Urzędu Statystycznego pt. „Życie religijne w Polsce Wyniki Badania spójności społecznej”⁵, w którym prawie 94 % mieszkańców Rzeczypospolitej Polskiej zadeklarowało przynależność do wyznania religijnego. Wiernych Kościoła rzymskokatolickiego według badania było 91,% ogółu mieszkańców. Pozostałe Kościoły i wyznania to 1,7%, w tym wierni kościoła prawosławnego 0,9%, następnie wierni Kościołów protestanckich 0,3% i Świadkowie Jehowy 0,2%. Zaś wierni Kościoła grekokatolickiego to 0,1% ogółu mieszkańców. Osób niewierzących było ok. 3% ogółu mieszkańców. Natomiast pozostałe 3,4% odmówiły odpowiedzi na pytanie bądź nie potrafiły określić swojej przynależności wyznaniowej.

Reasumując wątek dotyczący struktury wyznaniowej mieszkańców Rzeczypospolitej Polski, należy podkreślić dominujący udział Kościoła katolickiego. Warto podkreślić bogaty udział innych kościołów i wyznań w strukturze społeczeństwa polskiego. Nie ulega wątpliwości, że inne kościoły i wyznania mają charakter mniejszościowy, ale nie stanowi to ich dyskryminacji w życiu publicznym. Liberalizacja prawa wyznaniowego daje szerokie możliwości tworzenia i rozwoju wszelkich kościołów i wyznań, co pozwala na uwzględnienie poglądów każdego i zrzeszanie w ramach lokalnych społeczności.

⁴ Na podstawie: GUS 2019, s. 30.

⁵ GUS 2018.

1.2. Świadkowie Jehowy

Świadkowie Jehowy należą do nurtu badaczy Pisma Świętego. Są odłamem ruchu Towarzystwa Biblijnego i Traktatowego – Strażnica (*The Watch Tower Bible and Tract Society*), który został zainicjowany przez Charlesa Taze Russella. Jego następca Joseph Franklin Rutherford jest uważany za założyciela Świadków Jehowy. Próbuąc przeprowadzić reformy w Międzynarodowym Towarzystwie Badaczy Pisma Świętego (*International Bible Students Association*) doprowadził do powstania rozłamów wiary i powstania m.in. Świadków Jehowy. W porównaniu do innych odłamów Świadkowie Jehowy sprzeciwiają się transfuzji krwi, ponieważ tak wynika z ich przekonań⁶. Zakaz transfuzji krwi i innych jej składników według Świadków Jehowy wynika z Pisma Świętego. W Księdze Dziejów Apostolskich 15:29 wskazuje się, że Chrześcijanie powstrzymają się od ofiar składanych bożkom, od krwi⁷.

1.2.1 Świadkowie Jehowy w Polsce

W Rzeczypospolitej Polsce związek Wyznania Świadków Jehowy jest trzecim wyznaniem pod względem liczby wiernych i wynosi ok. 115 tys. wyznawców. Jest również częścią światowej organizacji Świadków Jehowy, która w 2018 r. liczyła 8,4 mln wyznawców. Na ziemiach polskich Świadkowie Jehowy powstałi w 1905 r., natomiast obecnie są zarejestrowani od 1990 r. W 2014 r. Statut związku uległ zmianie i nazwę związku zmieniono z „Strażnica – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe” na „Świadkowie Jehowy w Polsce”.

1.3. Rozdział państwa i kościoła w Konstytucji z 1997 r.

W art. 25 Konstytucji z 1997 r. uregulowano zasady określające stosunek państwa do istniejących kościołów i innych związków wyznaniowych. Pierwszą wprowadzoną zasadą przez ustrojodawcę jest równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych. Konsekwencją tej zasady jest m.in. zakaz dyskryminacji i uprzywilejowania jednego z kościołów⁸. Równouprawnienie kościołów i wyznań dotyczy sfery publicznoprawnej, jak i prywatnoprawnej⁹, co oznacza przyznanie innym kościołom podobnych uprawnień

⁶ Na podstawie: GUS 2019, s. 235.

⁷ Opinia Rzecznika Generalnego, Gerard Hogan, 30 kwietnia 2020 r., sprawa C-243/19 A przeciwko Veselības ministrijai, ECLI:EU:C:2020:325, pkt 4

⁸ Garlicki 2016.

⁹ Błaś 1998, s. 62.

lub przywilejów. Druga zasada wprowadziła bezstronność władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, co oznacza zakaz ingerencji władz publicznych w sferę religijną i światopoglądową. Obowiązek zachowania bezstronności odnosi się do wszelkich działań władczych jak i niewładczych¹⁰. Jak słusznie wskazuje Leszek Garlicki, bezstronność państwa oznacza traktowanie jednakową miarą wszystkich wspólnot religijnych¹¹. Trzecia zasada dotyczy wzajemnego poszanowania niezależności i autonomii państwa oraz kościołów i innych związków wyznaniowych. Ta zasada stanowi opis relacji pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi¹². Jak wskazuje Dariusz Dudek, autonomia oznacza prawo do samodzielnego stanowienia i rozstrzygnięcia o sprawach danego podmiotu, natomiast niezależność oznacza brak podporządkowania się podmiotom zewnętrznym, co wiąże się z odrębnością wspólnot religijnych oraz suwerennością państwa¹³. Czwarta zasada ustanowiła współdziałanie państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Obowiązek współdziałania należy rozumieć jako wymaganie współpracy zarówno państwa jak i wspólnot religijnych, w celu wypracowania skoordynowanej polityki działania w stosunku do społeczeństwa¹⁴. Ostatnia zasada dotyczy konsensualnej regulacji między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, w formach odpowiadających ich specyfice¹⁵. W art. 25 ust. 4 Konstytucji z 1997 r. określono obowiązek zawarcia umowy międzynarodowej z Stolicą Apostolską w celu regulacji stosunków prawnych między państwem a kościołem. W art. 25 ust. 5 Konstytucji z 1997 r. uregulowano zasadę określenia stosunków państwa z pozostałymi wspólnotami religijnymi, w postaci umowy zawieranej przez Radę Ministrów z przedstawicielami wspólnot. Zdaniem Jarosława Jaraczewskiego, niniejsze rozwiązanie wprowadzono ze względu na zrównoważenie konkordatowej formy regulacji Kościoła katolickiego¹⁶. Jak wskazuje Marek Safjan, ustrojodawca wprowadził regulację z art. 25 ust. 5 Konstytucji z 1997 r. w celu ustalenia proceduralnych ram indywidualizujących stosunki państwa do konkretnego związku religijnego, a nie konieczności zindywidualizowanych stosunków¹⁷.

Podsumowując, należy podkreślić, że polski model zasady rozdziału

¹⁰ Brzozowski 2011, s. 55–57.

¹¹ Garlicki 2016.

¹² Garlicki 2016.

¹³ Dudek 2004, s. 207.

¹⁴ Dudek 2004, s. 207.

¹⁵ Garlicki 2016.

¹⁶ Jaraczewski 2012, s. 76.

¹⁷ Safjan 2016.

państwa i kościoła występuje w „łagodnej, skoordynowanej postaci”¹⁸. Zdaniem Trybunału Konstytucyjnego, w Konstytucji z 1997 r. ustawodawca wprowadził „neutralny światopoglądowo, świecki w istocie swej charakter państwa, zgodny z [...] tradycjami i współczesnymi polskimi uwarunkowaniami społecznymi, ale odpowiadający wymaganiom współczesnego państwa demokratycznego”¹⁹. Neutralny charakter państwa powinien gwarantować wolność religii i wyznania, ale przede wszystkim brak ingerencji państwa w funkcjonowanie wyznań w Polsce, z zastrzeżeniem poszanowania prawa powszechnie obowiązującego. Kościoły i inne związki wyznaniowe działają w ramach konstytucyjnych ram określonych, zaś sytuacja prawna i majątkowa uregulowana jest w ustawach. Świecki charakter państwa zgodny z tradycjami i współczesnymi uwarunkowaniami społecznymi nie wyklucza, że znaczna część społeczeństwa będzie wyznawcami jednej religii bądź wyznania Kościoła katolickiego. Zgodnie z deklaracjami zdecydowana większość wskazała siebie jako praktykujących katolików lub osoby czujące więź z wiarą albo tradycją. Z drugiej strony, inne kościoły i wyznania nie powinny być dyskryminowane w życiu publicznym i prywatnym, co zagwarantował ustrojodawca w Konstytucji z 1997 r. w jednej z konstytucyjnych zasad. Kościoły i wyznania korzystają z prawa równouprawnienia, bezstronności władz publicznych, wzajemnego poszanowania i autonomii.

1.4. Wolność sumienia i religii

Wolność sumienia i wolność religii stanowią podstawowe prawa człowieka, które chronią sferę przekonań osobistych i religijnych osoby ludzkiej. Omawiane wolności są powszechnie uznawane na świecie. Zostały uregulowane m.in. w I poprawce konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, w art. X Deklaracji praw człowieka i obywatela, w art. 15 Konstytucji Szwajcarii. Natomiast w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. w art. 53 wprowadzono ściśle powiązane ze sobą wolności sumienia i wolności religii, które możemy traktować odpowiednio jako swobodę wyboru dowolnego światopoglądu, ale również wolność przyjmowania religii, jej wyznawania oraz uzewnętrzniania. Warto podkreślić, że ustrojodawca w Konstytucji z 1997 r. odszedł od ugruntowanego pojęcia „wolności sumienia i wyznania”²⁰. W niniejszym opracowaniu wolność religii należy rozumieć jako wolność wyznania.

¹⁸ Szymanek 2006, s. 14.

¹⁹ Wyrok TK z 2.12.2009 r., U 10/07, OTK-A 2009, nr 11, poz. 163.

²⁰ Sobczak i in., 2012.

1.4.1. Wolność sumienia i religii jako prawo o charakterze osobistym

W Konstytucji z 1997 r. wolność sumienia i religii zostały uregulowane w Rozdziale II dotyczącym wolności, praw i obowiązków człowieka i obywatela, co wskazuje na osobisty charakter obydwu wolności nadany przez ustrojdawcę. Wolność religii składa się z trzech innych wolności, takich jak wolność myśli, wolność sumienia i wolność wyznania²¹. Należy podkreślić, że wolność religijna jest szczególnym przejawem wolności sumienia, ale nie jest wobec niej wtórna²². Obydwie wolności są ściśle związane z osobą ludzką, a uznanie oraz ich poszanowanie przez państwo i społeczeństwo wynika z obowiązku ochrony godności ludzkiej²³. Warto podkreślić, że obydwie wolności przysługują każdej osobie fizycznej w oderwaniu od jej obywatelstwa. Państwo nie powinno ingerować w wolności o charakterze osobistym, ale z drugiej strony powinno chronić omawianą wolność, jeżeli jest naruszana przez inne jednostki. Zgodnie z art. 53 Konstytucji z 1997 r. to państwo jest zobowiązane do gwarantowania jednostce do korzystania z omawianych wolności.

Warto zwrócić uwagę, że wolność sumienia i religii wynika także z ustrojowej zasady zawartej w art. 25 Konstytucji z 1997 r., która reguluje relacje państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych i ich relacje ze strukturami państwowymi²⁴. Jak wskazuje Lech Garlicki art. 25 i art. 53 Konstytucji z 1997 r. mają komplementarny charakter i powinny być rozpatrywane jako pewna całość²⁵. Należy podkreślić, że bez wolności do sumienia i religii rozdział państwa od kościoła byłby pozorny.

1.4.2. Wolność sumienia i religii w Unii Europejskiej

Katalog praw i wolności w Unii Europejskiej został uregulowany w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej²⁶. Unijny dokument odwołuje się do koncepcji antropocentryzmu i stawia człowieka jako centrum regulacji²⁷. Karta została przyjęta na szczycie w Nicei 7 grudnia 2000 r. i miała charakter

²¹ Warchałowski 2004, s. 77.

²² Safjan 2016.

²³ Sarnecki 2016.

²⁴ Sarnecki 2016.

²⁵ Garlicki 2016.

²⁶ Karta praw podstawowych Unii Europejskiej (Dz. U. UE. C. z 2007 r. Nr 303, str. 1 z późn. zm.), dalej zwana Kartą.

²⁷ Mik 2001, s. 66.70.

porozumienia międzyinstytucjonalnego oraz nie była aktem prawnie wiążącym²⁸. Pomimo tego, że Karta nie była dokumentem wiążącym, to Wspólnota była zobowiązana do poszanowania praw podstawowych na podstawie art. 6 ust. 2 Traktatu o Unii Europejskiej²⁹. Jednak z dniem 1 grudnia 2009 r., po przyjęciu traktatu lizbońskiego, zgodnie z art. 6 ust. 1 Traktatu o Unii Europejskiej³⁰ stała się prawnie wiążąca. Karta jest kompilacją praw człowieka, które dotychczas były uregulowane w różnych aktach prawnych³¹. W art. 10 Karty uregulowano podstawowe prawo człowieka, czyli prawo do wolności myśli, sumienia i religii. W wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, dalej „ETPC” z 25 maja 1993 r. w sprawie Kokkinakis v. Grecja podkreślono znaczenie wolności wyznania osób wierzących, ale również podkreślono znaczenie dla ateistów, agnostyków, sceptyków oraz osób religijnie obojętnych, ponieważ wolność religijna jest sferą wewnętrzną jednostki³².

Warto podkreślić, że prawa podstawowe powinny być interpretowane zgodnie z tradycjami konstytucyjnymi państw członkowskich, ale również zgodnie z Europejską Konwencją o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności³³. Odnosząc wskazany powyżej art. 10 Karty do Konwencji należy podkreślić, że wskazane wolności są chronione w podobnym znaczeniu i zakresie. Natomiast w art. 9 ust. 2 Konwencji możemy znaleźć przepis dotyczący ograniczenia powyżej podanych wolności. W art. 9 ust. 2 określono warunki, w jakich możliwa jest ingerencja państwa wyłącznie w stosunku do wolności uzewnętrzniania lub przekonań³⁴. Jak wskazano w Konwencji ograniczenia mogą okazać się konieczne, aby pogodzić interesy różnych grup i zapewnić poszanowanie przekonań każdej osobie, natomiast państwo powinno być w tym sporze neutralne i bezstronne³⁵.

²⁸ Opinia nt. zalet i wad Karty Praw Podstawowych UE, B. Banaszak, Rzecznik Praw Obywatelskich, <https://www.rpo.gov.pl/pliki/1190027113.pdf>.

²⁹ Traktat o Unii Europejskiej (Dz. U. z 2004 r. Nr 90, poz. 864/30).

³⁰ Traktat o Unii Europejskiej (Dz. U. z 2004 r. Nr 90, poz. 864/30 z późn. zm.).

³¹ Jackiewicz A. 2003, s. 54.

³² Nowicki 2017, s. 723.

³³ Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2 (Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.), zwana dalej Konwencją.

³⁴ Nowicki 2017, s. 723.

³⁵ Tame

2. WOLNOŚĆ SUMIENIA I WYZNANIA NA PRZYKŁADZIE WYROKU TRYBUNAŁU SPRAWIEDLIWOŚCI UNII EUROPEJSKIEJ Z 29.10.2020 R., C-243/19, A. PRZECIWKO VESELĪBAS MINISTRIJA

Przedmiotem niniejszego opracowania będzie kwestia wolności sumienia i wyznania na przykładzie wyroku z dnia 29 października 2020 r. w sprawie A. przeciwko Veselibas ministrija, C-243/19. W przedmiotowej sprawie na podstawie wyroku C-243/19 zostanie zbadana kwestia wyboru leczenia przez pacjenta w kontekście publicznego świadczenia transgranicznej opieki zdrowotnej³⁶. Zgodnie z art. 10 Karty, każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo wolności do sumienia i religii obejmuje w szczególności możliwość zmiany religii oraz wolność uzewnętrzniania swojej religii zarówno indywidualnie jak i w społeczności. Ponadto wolność sumienia i religii gwarantuje wolność przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach. W ustępie drugim omawianego artykułu Karty unijny ustawodawca wskazał na możliwość odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem. Zdaniem Rzecznika Generalnego różnorodność poglądów religijnych i filozoficznych jest fundamentem wolności myśli, sumienia i religii³⁷. Sprowadza się to do wniosku, że wolność sumienia i wyznania to także wolność do różnych przekonań i różnego światopoglądu³⁸. Podsumowując ten wątek należy stwierdzić, że ciężar ochrony różnorodności poglądów sumienia i religii spoczywa na Sądach państw członkowskich i Wspólnoty³⁹. Mniej liczne kościoły i wyznania są szczególnie narażone na dyskryminację, zarówno bezpośrednią jak i pośrednią, w związku z tym przekonania religijne powinny być chronione w sposób szczególny.

2.1. Historia sporu w wyroku C-243/19

W omawianej sprawie C-243/19 ojciec będący Świadkiem Jehowy sprzeciwił się przeprowadzenia operacji na otwartym sercu swojego syna w rodzimym kraju, na Łotwie, ze względu na konieczność transfuzji krwi. Syn miał wrodzoną wadę serca a operacja była konieczna ze względu na jego stan

³⁶ Opinia Rzecznika Generalnego, Gerard Hogan, 30 kwietnia 2020 r., sprawa C-243/19 A przeciwko Veselibas ministrija, ECLI:EU:C:2020:325, pkt 2.

³⁷ Tamże, pkt 6.

³⁸ Sobczak 2012, s. 8.

³⁹ Opinia Rzecznika Generalnego, Gerard Hogan, 30 kwietnia 2020 r., sprawa C-243/19 A przeciwko Veselibas ministrija, ECLI:EU:C:2020:325, pkt 6.

zdrowia. Operacja została przeprowadzona w Polsce przy zastosowaniu metody bez transfuzyjnej. Świadkowie Jehowy powstrzymują się od przyjmowania krwi oraz innych jej składników, ponieważ tak wynika z ich przekonań. Ojciec syna, u którego miała zostać przeprowadzona operacja, zwrócił się do łotewskiej służby zdrowia o wydanie zgody na operację w Polsce, gdzie operacja mogła zostać przeprowadzona bez transfuzji krwi. Łotewski płatnik publicznej służby zdrowia odrzucił wniosek ojca pacjenta, a łotewskie ministerstwo zdrowia utrzymało sporną decyzję w mocy. Argumentowano, że zabieg może być przeprowadzony na Łotwie i brak jest przeciwwskazań medycznych do tego, aby ten zabieg był przeprowadzony w innym państwie członkowskim. W związku z tym sprawa trafiła na wokandę łotewskiego sądu administracyjnego pierwszej instancji, a następnie do regionalnego sądu administracyjnego. Sądy pierwszej i drugiej instancji podtrzymały wcześniejszą decyzję organu administracji i sporne rozstrzygnięcie nie zostało wzruszone. W niniejszym przypadku nie mamy do czynienia z sytuacją bezpośredniego zagrożenia życia pacjenta, ponieważ operacja została przeprowadzona zgodnie z przekonaniem w innym państwie członkowskim. W związku z tym istota sporu jest inna w porównaniu do spraw, w których nakaz wykonania transfuzji krwi był zabiegiem ratującym życie pacjenta.⁴⁰

2.1.1. Skarga kasacyjna do Sądu Najwyższego na Łotwie

W przedmiotowej sprawie ojciec złożył skargę kasacyjną do łotewskiego sądu najwyższego, który zwrócił się do Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej (dalej „Trybunał”) z dwoma pytaniami prejudycjalnymi. Pierwsze pytanie prejudycjalne dotyczyło wykładni art. 20 ust. 2 rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (WE) nr 883/2004 z dnia 29 kwietnia 2004 r. w sprawie koordynacji systemów zabezpieczenia społecznego⁴¹, który określa warunki pokrycia kosztów opieki zdrowotnej uzyskanej w innym państwie członkowskim. Drugie pytanie prejudycjalne dotyczyło art. 8 dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady 2011/24 z dnia 9 marca 2011 r. w sprawie stosowania praw pacjentów w transgranicznej opiece zdrowotnej⁴². Oba pytania

⁴⁰ Na podstawie: Wyrok TS z 29.10.2020 r., C-243/19 A przeciwko Veselibas ministrija, ECLI:EU:C:2020:872.

⁴¹ Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (WE) nr 883/2004 z dnia 29 kwietnia 2004 r. w sprawie koordynacji systemów zabezpieczenia społecznego (Dz. U. UE. L. z 2004 r. Nr 166, str. 1 z późn. zm.).

⁴² Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2011/24/UE z dnia 9 marca 2011 r. w sprawie stosowania praw pacjentów w transgranicznej opiece zdrowotnej (Dz. U. UE. L. z 2011 r. Nr 88, str. 45 z późn. zm.), dalej dyrektywa 2011/24

prejudycjalne miały zostać rozpatrzone w odniesieniu do art. 21 ust. 1 Karty praw podstawowych Unii Europejskiej, który zabrania wszelkiej dyskryminacji ze względu na religię⁴³.

2.2. Swoboda świadczenia usług

Jak wskazuje Ewa Skrzydło-Tefelska swoboda świadczenia usług to jedna z czterech podstawowych swobód, na podstawie których funkcjonuje wspólny rynek Unii Europejskiej⁴⁴. Warto podkreślić, że zgodnie z orzecnictwem Trybunału przepisy regulujące swobodę usług w art. 56 i 57 Traktatu o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej⁴⁵ mają fundamentalny charakter dla systemu wspólnotowego oraz mają bezpośredni skutek w porządkach prawnych państw członkowskich⁴⁶. W sposób czynny z zasady swobody świadczenia usług mogą korzystać osoby fizyczne posiadające obywatelstwo jednego z państw członkowskich i, które będą prowadziły działalność gospodarczą zgodnie z zasadami państwa członkowskiego. Adresatami zasady swobody świadczenia usług mogą być osoby fizyczne, które posiadają obywatelstwo państwa członkowskiego oraz osoby fizyczne przebywające na terenie Unii Europejskiej, bez wspomnianego obywatelstwa⁴⁷. Jak wskazuje Michał Drobysz swobodę świadczenia usług należy rozpatrywać w kontekście prawa do otrzymywania usług⁴⁸. Wszelkie ograniczenia prawa obywateli Unii Europejskiej do przemieszczania się do innego państwa członkowskiego, w celu skorzystania z jego usług należy uznać za naruszenie zasady swobody usług⁴⁹. Za przykład może posłużyć wyrok Trybunału z dnia 28 kwietnia 1996 r. C-158/96 *Kohl*⁵⁰, w którym uznano, że uzyskiwanie zezwolenia na otrzymanie świadczenia zdrowotnego w innym kraju członkowskim jest niezgodne z zasadą swobody świadczenia usług.

⁴³ Bujalski 2020.

⁴⁴ Skrzydło-Tefelska 2012, art. 56, s. 934.

⁴⁵ Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej (Dz. U. z 2004 r. Nr 90, poz. 864/2 z późn. zm.), dalej zwany TFUE.

⁴⁶ Skrzydło-Tefelska E. 2012, art. 56, s. 941.

⁴⁷ Tamże, art. 56, s. 935.

⁴⁸ Drobysz 2006

⁴⁹ Skrzydło-Tefelska 2012, art. 56, s. 945.

⁵⁰ Wyrok TS z 28.04.1998 r., C-158/96, *Raymond Kohl v. Union des Caisses de Meladie*, ECR 1998, nr 4, poz. I-1931.

2.3. Pierwsze pytanie prejudycjalne w wyroku C-243/19

Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej stwierdził, że art. 20 ust. 2 rozporządzenia nr 883/2004 w związku z art. 21 ust. 1 Karty praw podstawowych Unii Europejskiej nie stoi na przeszkodzie, by państwo członkowskie miejsca zamieszkania ubezpieczonego odmówiło mu wydania zgody, o której mowa w art. 20 ust. 1 tego rozporządzenia, w sytuacji gdy w państwie tym jest dostępne leczenie szpitalne, którego skuteczność medyczna nie budzi żadnych wątpliwości, lecz stosowana metoda leczenia jest niezgodna z przekonaniami religijnymi ubezpieczonego.

2.3.1. Zezwolenie na stosowanie leczenia poza państwem członkowskim miejsca zamieszkania

Jak wskazuje Krzysztof Ślęszak, koordynacja systemów zabezpieczenia społecznego jest istotną kwestią w celu zapewnienia swobody przemieszczania się w Unii Europejskiej⁵¹. Rozporządzenie nr 883/2004 zgodnie z motywem 4 i 45 preambuły ma zagwarantować równe traktowanie zainteresowanych osób oraz zapewnić swobodny przepływ tych osób do korzystania ze świadczeń w różnych państwach członkowskich Unii Europejskiej. Jak wskazał Krzysztof Ślęszak, uprawniony może skorzystać z procedury przewidzianej w art. 20 ust. 1 rozporządzenia 883/2004, która przewiduje wystąpienie o zgodę do właściwej instytucji, albo bez uzyskiwania uprzedniej zgody udać się do innego państwa członkowskiego, a następnie domagać się zwrotu kosztów świadczenia⁵².

2.3.2. Zasada swobody usług a finansowanie świadczenia zdrowotnego w innym państwie członkowskim przez instytucje właściwą ubezpieczonego

Zgodnie z zasadą swobody świadczenia usług pacjent jako usługobiorca ma prawo udać się do innego państwa członkowskiego w celu skorzystania z oferowanych świadczeń medycznych⁵³. Jak wskazał Trybunał w sprawie C-243/19, zgodnie z art. 20 ust. 2 rozporządzenia 883/2004 ubezpieczony ma prawo do świadczeń rzeczowych w innym państwie członkowskim na

⁵¹ Ślęszak 2012, s. 29.

⁵² Ślęszak 2012, s. 311.

⁵³ Kawczyńska 2009.

rachunek właściwej instytucji miejsca zamieszkania ubezpieczonego. Warto podkreślić jednak, że swoboda świadczenia usług wyrażona w art. 56 TFUE nie przyznaje swobody świadczeń opieki zdrowotnej, jeżeli świadczenie realizowane jest w innym państwie członkowskim a koszt świadczenia pokrywa instytucja właściwa ze względu na miejsce zamieszkania ubezpieczonego. Wynika to z faktu, że opieka nie jest świadczona w sposób nieograniczony i całkowicie swobodny. Interesom jednostki przeciwstawiane są zasoby finansowe, techniczne i ludzkie oraz potrzeba zapewnienia wystarczającego i stałego dostępu do zrównoważonego zakresu leczenia wysokiej jakości w danym państwie członkowskim. Transgraniczna opieka w Unii Europejskiej nie ma na celu zachęcać ubezpieczonych do korzystania z leczenia poza państwem członkowskim swojego ubezpieczenia a jedynie uzupełnić albo wspomóc systemy zdrowotne poszczególnych państw członkowskich. Zgodnie ze Sprawozdaniem specjalnym Europejskiego Trybunału Obrachunkowego nr 07 2019 na podstawie rozporządzenia w sprawie koordynacji systemów zabezpieczenia, rocznie składanych jest ok. 2 mln wniosków dotyczących nieplanowanego leczenia zagranicą⁵⁴.

2.3.3. Przesłanki korzystania z finansowania świadczenia w innym kraju członkowskim

Jak wskazuje Krzysztof Ślęzak cel art. 20 ust. rozporządzenia 883/2004 wskazuje, że konieczne jest uzyskanie zezwolenia przed wyjazdem do innego państwa członkowskiego⁵⁵. Aby organ właściwy miejsca zamieszkania ubezpieczonego mógł wydać wymaganą zgodę powinien zbadać sprawę i dokonać oceny. Jak wskazał Trybunał w wyroku z dnia 9 października 2014 r. C-268/13 *Elena Petru*⁵⁶ w art. 20 ust. 2 rozporządzenia 883/2004 wskazano dwie przesłanki, które zobowiązują instytucję właściwą do wydania uprzedniej zgody. Pierwsza przesłanka wskazuje, że leczenie musi być jednym ze świadczeń przewidzianych przez ustawodawstwo państwa członkowskiego, na którego terytorium ubezpieczony ma miejsce zamieszkania. Druga przesłanka dotyczy aktualnego stanu zdrowia i przebiegu choroby, z uwagi na którą świadczenie

⁵⁴ Sprawozdaniem specjalnym Europejskiego Trybunału Obrachunkowego nr 07 2019 w zakresie transgranicznej opieki zdrowotnej, <https://op.europa.eu/webpub/eca/special-reports/cross-border-health-care-7-2019/pl/>.

⁵⁵ Ślęzak 2012, s. 311.

⁵⁶ Wyrok TS z 9.10.2014 r., C-268/13, *Elena Petru* przeciwko Casa Județeană de Asigurări de Sănătate Sibiu, ZOTSiS 2014, nr 10, poz. I-2271.

nie może zostać przeprowadzone w terminie w państwie członkowskim miejsca zamieszkania⁵⁷.

2.3.4. Spełnienie przesłanek finansowania świadczenia zdrowotnego w prawie C-243/19

Zdaniem Trybunału w omawianej sprawie C-243/19 świadczenie medyczne było przewidziane przez łotewskie ustawodawstwo i pierwsza przesłanka z art. 20 ust. 2 rozporządzenia 883/2004 została spełniona. W przypadku drugiej przesłanki instytucja właściwa jest zobowiązana przy dokonywaniu oceny, wziąć wszystkie okoliczności w każdym przypadku indywidualnie, biorąc pod uwagę sytuację medyczną pacjenta, stopień bólu lub rodzaj niepełnosprawności oraz wcześniejszy przebieg choroby⁵⁸. Przede wszystkim ocena powinna brać pod uwagę wyłącznie sytuację medyczną pacjenta, a nie jego osobiste wybory w zakresie świadczeń opieki zdrowotnej.

2.3.5. Zasada równego traktowania jako zasada ogólna prawa Unii Europejskiej

Państwo członkowskie miejsca zamieszkania ubezpieczonego co do zasady może odmówić wydania zgody na wykonanie świadczenia w innym państwie członkowskim. Jednak w omawianym przypadku zastosowanie znajdzie również prawo unijne, a dokładniej Karta, która w art. 51 ust. 1 zobowiązuje także państwa członkowskie do przestrzegania praw podstawowych. Zasada równego traktowania stanowi ogólną zasadę prawa unijnego. Została ona uregulowana w art. 20 Karty i stanowi ona równość wszystkich wobec prawa. Jak wskazuje Anna Śledzińska, równość nie jest tożsama z równym traktowaniem, może bowiem wymagać odmiennego potraktowania w celu wyrównania szans lub zapewnienia równych rezultatów⁵⁹.

2.3.5.1. Zakaz dyskryminacji

W art. 21 Karty uregulowano zakaz wszelkiej dyskryminacji, ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, ale przede wszystkim religię lub przekonania.

⁵⁷ Wyrok TS z 9.10.2014 r., C-268/13, ELENA PETRU v. Elena Petru przeciwko Casa Județeană de Asigurări de Sănătate Sibiu i Casa Națională de Asigurări de Sănătate, ECLI:EU:C:2014:2271.

⁵⁸ Wyrok TS z 16.05.2006 r., Watts, C-372/04, EU:C:2006:325, pkt 62.

⁵⁹ Śledzińska-Simon 2011, s. 3.

Zgodnie z orzecznictwem Trybunału zakaz wszelkiej dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania jest normą prawa powszechnie obowiązującą. Jednostki mogą bezpośrednio powołać się w sporze na omawiany zakaz dyskryminacji⁶⁰. Ponadto jak to zostało podkreślone w wyroku z dnia 9 marca 2017 r. *Milkova, C-406/15*⁶¹, porównywalne sytuację nie powinny być rozumiane w odmienny sposób, a sytuacje odmienne nie powinny być traktowane w jednakowy sposób, chyba że jest to obiektywnie uzasadnione. Wynika z tego, że odmienne traktowanie może być uzasadnione, jeżeli jest oparte na kryterium obiektywnym i racjonalnym oraz jest proporcjonalne do realizowanego celu⁶².

2.3.6. Podsumowanie pierwszego pytania prejudycjalnego

W orzeczeniu C-243/19 Trybunał stwierdził, że odmowa państwa do wydania uprzedniej zgody na przeprowadzenie zabiegu w innym państwie członkowskim, wprowadza odmienne traktowanie oparte pośrednio na religii lub przekonaniach religijnych. Operacje pacjentów przy zastosowaniu metody z transfuzją krwi są pokrywane z systemu zabezpieczenia społecznego państwa członkowskiego miejsca zamieszkania, natomiast pacjenci, którzy ze względów religijnych są przeciwni takiej formie zabiegu muszą sami pokryć koszty leczenia. Zgodnie z przekonaniem religijnym Świadkowie Jehowy nie mogą wyrazić zgody na zabieg medyczny obejmujący transfuzję krwi, ponieważ nie jest to zgodne z ich przekonaniem. Zdaniem Trybunału odmienne traktowanie jest uzasadnione, jeżeli jest oparte na kryterium obiektywnym i racjonalnym oraz jest proporcjonalne do realizowanego celu⁶³. Trybunał orzekł, że ma to miejsce w orzekanej sprawie⁶⁴. Z drugiej strony Trybunał stwierdził, że uwzględnienie przekonań religijnych ubezpieczonych mogłyby doprowadzić do dodatkowych nieprzewidywalnych kosztów systemu ubezpieczenia zdrowotnego państwa członkowskiego, co w rezultacie mogło by spowodować niestabilność finansową tego systemu. Zdaniem Trybunału nieuwzględnienie przekonań religijnych zainteresowanego na podstawie art. 20 rozporządzenia 883/2004 jest uzasadnione w świetle wspomnianego celu zapewnienia stabilności systemu

⁶⁰ Wyrok TS z 17.04.2018 r., C414/16 *Vera Egenberger przeciwko Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung eV*, ECLI:EU:C:2018:257.

⁶¹ Wyrok TS z 9.03.2017 r., C-406/15, *Petya Milkova v. Izpalnitelen Direktor na Agentsiata za Privatizatsia i Sledprivatizatsionen Kontrol*, ZOTSIS 2017, nr 3, poz. I-198.

⁶² Bujalski 2020

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

opieki zdrowotnej⁶⁵. Z drugiej jednak strony nie przesądza o braku możliwości domagania się zwrotu kosztów opieki zdrowotnej wykonanej w innym kraju członkowskim⁶⁶, ponieważ tą kwestię należy rozpatrzyć w oparciu o dyrektywę 2011/24 z dnia w sprawie stosowania praw pacjentów w transgranicznej opiece zdrowotnej.

2.4. Drugie pytanie prejudycjalne w wyroku

Trybunał stwierdził, że art. 8 ust. 5 i ust. 6 lit. d dyrektywy 2011/24 w związku z art. 21 ust. 1 Karty stoi na przeszkodzie temu, by państwo członkowskie ubezpieczenia pacjenta odmówiło mu wydania zgody, o której mowa w art. 8 ust. 1 dyrektywy 2011/24. W sytuacji, w której w państwie członkowskim właściwym ze względu na miejsce zamieszkania ubezpieczonego jest dostępne leczenie szpitalne, którego skuteczność medyczna nie budzi żadnych wątpliwości, lecz stosowana metoda leczenia jest niezgodna z przekonaniami religijnymi tego pacjenta. Inaczej byłoby w sytuacji, gdyby odmowa ta była obiektywnie umotywowana uzasadnionym celem polegającym na utrzymaniu potencjału w zakresie leczenia lub kompetencji medycznych i stanowiła właściwy konieczny środek do osiągnięcia tego celu, czego ustalenie należy do sadu odsyłającego⁶⁷.

2.4.1. Zwrot kosztów opieki zdrowotnej w innym państwie członkowskim na koszt państwa właściwego ze względu na ubezpieczenie

Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady nr 2011/24 w sprawie stosowania praw pacjentów w transgranicznej opiece zdrowotnej miała w sposób powszechny i skuteczny zagwarantować swobodę świadczenia usług w dziedzinie opieki zdrowotnej⁶⁸. Do najważniejszych celów dyrektywy 2011/24 należy zaliczyć, po pierwsze ustanowienie zasad dostępu do bezpiecznej i wysokiej jakości transgranicznej opieki zdrowotnej w Unii Europejskiej, po drugie, zapewnienie mobilności pacjentów⁶⁹. Mobilność pacjentów należy rozumieć przez umożliwienie korzystania ze świadczeń opieki zdrowotnej w dowolnym

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Opinia Rzecznika Generalnego, Gerard Hogan, 30 kwietnia 2020 r., sprawa C-243/19 A przeciwko Veselibas ministrija, ECLI:EU:C:2020:325, pkt 6

⁶⁷ Bujalski 2020.

⁶⁸ Koczur 2014, s. 1.

⁶⁹ Tamże.

państwie członkowskim, na koszt państwa właściwego ze względu na miejsce zamieszkania ubezpieczonego. Zgodnie ze Sprawozdaniem specjalnym Europejskiego Trybunału Obrachunkowego nr 07 2019 w zakresie transgranicznej opieki zdrowotnej, rocznie ok. 200 tys., co odpowiada 0,05%, obywateli Unii Europejskiej, korzysta z leczenia w innym państwie członkowskim na podstawie wspomnianej dyrektywy⁷⁰. Wydatki na transgraniczną opiekę zdrowotną poniesione w związku z przepisami dyrektywy szacuje się na 0,004% ogólnounijnego rocznego budżetu opieki zdrowotnej⁷¹. Wyniki badania wskazują na niską świadomość obywateli Unii Europejskiej o dostępności transgranicznej opieki zdrowotnej.

Zgodnie z art. 7 ust. 1 dyrektywy 2011/24 państwo członkowskie ubezpieczenia zapewnia zwrot kosztów poniesionych przez ubezpieczonego, który korzysta z transgranicznej opieki zdrowotnej, jeżeli dana opieka mieści się w zakresie świadczeń, do których ubezpieczony jest uprawniony w państwie członkowskim ubezpieczenia. Zdaniem Rzecznika Generalnego Gerarda Hogana pacjenci mają prawo do transgranicznej opieki zdrowotnej, nie tylko ze względów medycznych⁷². Oznacza to, że pacjent powinien mieć prawo do wyboru miejsca świadczenia opieki zdrowotnej z powodu osobistych przekozań, czy też z innych powodów. Ponadto unijny ustawodawca w art. 7 ust. 4 wskazał, że koszty transgranicznej opieki zdrowotnej są zwracane lub pokrywane bezpośrednio przez państwo członkowskie zgodnie ze stawkami obowiązującymi w tym państwie.

2.5. Transgraniczna opieka zdrowotna

Transgraniczna opieka zdrowotna to opieka świadczona w innym państwie członkowskim Unii Europejskiej niż państwo członkowskie ubezpieczonego. Dzięki transgranicznej opiece zdrowotnej pacjent może otrzymać świadczenie rzeczowe, ale również przypisywanie, wydawanie produktów leczniczych oraz wyrobów medycznych⁷³. W ramach transgranicznej opieki zdrowotnej nie mieszczą się świadczenia w zakresie opieki długoterminowej,

⁷⁰ Sprawozdaniem specjalne, Europejskiego Trybunału Obrachunkowego nr 07 2019 w zakresie transgranicznej opieki zdrowotnej, <https://op.europa.eu/webpub/eca/special-reports/cross-border-health-care-7-2019/pl/>.

⁷¹ Tamże.

⁷² Opinia Rzecznika Generalnego, Gerard Hogan, 30 kwietnia 2020 r., sprawa C-243/19 A przeciwko Veselibas ministrija, ECLI:EU:C:2020:325, pkt 61.

⁷³ Koczur 2014, s. 7.

przydział narzędzi do przeszczepu oraz programy powszechnych szczepień przeciw chorobom zakaźnym⁷⁴.

2.5.1. Możliwość wprowadzenia systemu uprzedniej zgody przez państwo członkowskie

W art. 8 dyrektywy 2011/24 uregulowano możliwość wprowadzenia systemu uprzedniej zgody na przeprowadzenie świadczenia medycznego w innym państwie członkowskim niż państwo członkowskie ubezpieczonego. System uprzedniej zgody powinien być jednak racjonalny i proporcjonalny w stosunku do obywatela. Ponadto system uprzedniej zgody nie może stanowić środka arbitralnego, który prowadzi do dyskryminacji albo nieuzasadnionej przeszkody w swobodnym przepływie pacjentów. Zgodnie z motywem 43 dyrektywy 2011/24 system uprzedniej zgody powoduje wystąpienie barier w swobodnym przepływie opieki zdrowotnej. W związku z tym, system uprzedniej zgody powinien być uzasadniony wymogami zapewnienia zrównoważonej i dostępnej wysokiej jakości służby medycznej w danym państwie członkowskim lub w celu kontrolowania kosztów i unikania marnotrawstwa finansowego, technicznego i ludzkiego. Podsumowując, państwo członkowskie może wprowadzić system uprzedniej zgody, jeżeli swobodny dostęp do transgranicznej opieki zdrowotnej mógłby doprowadzić do zakłócenia równowagi finansowej systemu zabezpieczenia społecznego, albo w celu zapewnienia zrównoważonej i dostępnej dla wszystkich służby medycznej oraz w celu utrzymania potencjału systemu opieki zdrowotnej. Jak wskazuje jednak Wiesław Koczur, świadczenia transgranicznej opieki zdrowotnej powinny być dostępne bez konieczności uzyskania uprzedniej zgody⁷⁵. Należy przychylnie odnieść się do wskazanego poglądu, ponieważ jak wskazują statystyki transgraniczne leczenie pacjentów jest marginalne i nie powinno powodować trudności systemów zabezpieczenia społecznego.

2.5.2. Drugie pytanie prejudycjalne wyroku C-243/19 - podsumowanie

Należy podkreślić, że zwrot kosztów wspomnianych świadczeń opieki zdrowotnej na mocy dyrektywy 2011/24 jest poddany podwójnemu ograniczeniu. Mianowicie, z jednej strony, jest obliczony na podstawie stawek

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 8.

wyrażonych w ustawodawstwie państwa członkowskiego ubezpieczonego. Po drugie, jeżeli koszty świadczenia w innym państwie członkowskim są niższe niż byłyby we właściwym państwie członkowskim ubezpieczenia, zwrot kosztów nie przekracza rzeczywistych kosztów poniesionego świadczenia.

Zdaniem Trybunału na podstawie dyrektywy 2011/24 państwo członkowskie nie jest narażone na ponoszenie nadmiernych kosztów z tytułu pokrycia kosztów opieki transgranicznej. W związku z tym państwo członkowskie, które odmawia udzielenia uprzedniej zgody na przeprowadzenie zabiegu w innym państwie członkowskim jest zobowiązane do poszanowania zagwarantowanych praw podstawowych, w szczególności tych określonych w art. 21 Karty. Jak wskazał Trybunał art. 8 ust. 5 i 6 lit. d dyrektywy 2011/24 w związku z art. 21 ust. 1 Karty stoi w sprzeczności z tym, aby państwo członkowskie odmówiło mu wydania uprzedniej zgody na przeprowadzenie świadczenia medycznego w innym państwie członkowskim i domagania się zwrotu kosztów w wysokości odpowiadającej taryfie w państwie ubezpieczenia. Stosowana metoda leczenia na Łotwie nie budzi żadnych wątpliwości medycznych i jest zgodna ze sztuką lekarską, ale z drugiej strony jest niezgodna z przekonaniami religijnymi pacjenta.

Na zakończenie należy podkreślić, iż pomimo szczególnej ochrony wolności sumienia i wolności religii w porządku prawnym Unii Europejskiej w państwach członkowskich, wspomniane wolności doznają ograniczeń. Jak zostało to podkreślone wcześniej, różnorodność poglądów religijnych i filozoficznych stanowi istotę wolności myśli, sumienia i religii, dlatego tak istotna jest dalsza ochrona tych wolności. Wskazany przykład z wyroku C-243/19 podkreślił, że wolność sumienia i religii, zasada swobody usług świadczeń medycznych i zwrot kosztów za poniesione leczenie w innym państwie członkowskim, w dalszym ciągu wymaga zaangażowania doktryny i judykatury. Podsumowując, odmowę wykonania zabiegu medycznego w innym kraju członkowskim niż państwo właściwe ze względu na miejsce zamieszkania należy ocenić negatywnie, ponieważ państwa członkowskie w sposób szczególny powinny chronić przekonania światopoglądowe i religijne swoich obywateli. Państwa członkowskie są zobowiązane do poszanowania zagwarantowanych praw podstawowych, w szczególności tych określonych w art. 21 Karty. Z drugiej strony należy potwierdzić, że to do państw członkowskich należy decyzja o poziomie, na którym chcą zapewnić ochronę zdrowia publicznego. Jednak nie należy zapominać, o tym że opieka zdrowotna w państwach członkowskich powinna być świadczona na najwyższym poziomie, zgodnie z przekonaniami religijnymi obywateli. Przykład Rzeczypospolitej Polskiej, w której trzecim pod względem

liczebności wiernych są Świadkowie Jehowy pokazuje, że opieka zdrowotna może uwzględniać przekonania religijne obywateli nie narażając ich na dodatkowe koszty albo problemy zdrowotne. Jeżeli wybrana metoda leczenia nie jest znacząco droższa od metody stosowanej w państwie członkowskim ubezpieczonego, to powinna również uwzględniać jego przekonania religijne. Takie działanie można uznać za racjonalne dostosowanie do potrzeb i oczekiwań pacjenta. Jednak w przypadku rażącej dysproporcji pomiędzy metodą stosowaną w państwie członkowskim ubezpieczonego, państwo powinno zwrócić koszty świadczenia do wysokości przyjętych w ustawodawstwie państwa członkowskiego ubezpieczonego. W takim przypadku chroniona będzie zarówno wolność sumienia i religii jak i bezpieczeństwo systemu zabezpieczenia społecznego.

BIBLIOGRAFIA

Monografia wieloautorska:

Błaś A., [w:] Konstytucje Rzeczypospolitej oraz komentarz do Konstytucji RP z 1997 roku, red. J. Boć, Wrocław 1998.

Dudek D., Równouprawnienie Kościołów i związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego, [w:] Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego, red. A. Mezglewski, Lublin 2004.

Drobysz M., art. 49 [w:] Z. Brodecki, S. Majkowska-Szulc, D. Pyć, M. Tomaszewska, I. Zużewicz, M. Drobysz, Komentarz do Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską [w:] Traktat o Unii Europejskiej, Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską z komentarzem, wyd. II, Warszawa 2006.

Garlicki L., art. 25 [w:] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Tom I, wyd. II, red. M. Zubik, Warszawa 2016.

Jaraczewski J., Nawiązywanie stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi, [w:] Prawne granice wolności sumienia i wyznania, red. R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, L. Kondratiewa-Bryzik, Warszawa 2012.

Kawczyńska M. Prawo do uzyskania opieki medycznej w innym państwie członkowskim na podstawie przepisów rozporządzenia 1408/71 [w:] Przepływ osób i świadczenie usług w Unii Europejskiej, red. S. Biernat, S. Dudzik, Warszawa 2009.

Mik C., Karta Unii Europejskiej. Zagadnienia podstawowe, A. Podraza, Traktat Nicejski, Lublin 2001.

Nowicki M. A., art. 9 [w:] Komentarz do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności [w:] Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, wyd. VII, Warszawa 2017.

Safjan M., Konstytucja RP. Tom I. Komentarz do art. 1–86, red. L. Bosek, Warszawa 2016.

Sarnecki P., art. 53 [w:] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Tom II, wyd. II, red. L. Garlicki, M. Zubik, Warszawa 2016.

Skrzydło-Tefelska E., art. 56 [w:] Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej. Komentarz. Tom I (art. 1-89), red. D. Miąsik, N. Półtorak, A. Wróbel, Warszawa 2012.

Ślebzak K., [w:] Koordynacja systemów zabezpieczenia społecznego. Komentarz, Warszawa 2012.

Czasopismo:

Brzozowski W., Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP, Warszawa, PiP 2011, nr 5, s. 55-57.

Bujalski R., Odmowa zwrotu Świadkowi Jehowy kosztów leczenia w innym kraju UE. Omówienie wyroku TS z dnia 29 października 2020 r., C-243/19 (Veselības ministrija), LEX 2020.

Jackiewicz A., Problematyka praw człowieka w świetle Karty Praw Podstawowych w aspekcie integracji Polski z Unią Europejską, Studia Europejskie / Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego 2003, nr 2.

Koczur W., Transgraniczna opieka zdrowotna w Unii Europejskiej – wybrane zagadnienia, Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach, Katowice 2014.

Śledzińska-Simon A., Zasada równości i zasada niedyskryminacji w prawie Unii Europejskiej, Biuro Analiz Sejmowych 2011, nr 2 (26).

Sobczak J., Gołda-Sobczak M., Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin Polonia 2012, Vol. XIX.

Szymanek J., Prawna regulacja wolności religijnej, Studia Prawnicze 2006, nr 2.

Warchałowski K., Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Lublin 2004.

MIKOŁAJ WOLANIN
II LICEUM OGÓLNOKSZTAŁCĄCE
IM. GENERAŁOWEJ ZAMOYSKIEJ
I HELENY MODRZEJEWSKIEJ W POZNANIU
ORCID 0000-0003-3574-6999

NIEWYSŁUCHANIE DZIECKA PRZEZ RODZICÓW W ZAKRESIE ZAPISU NA ZAJĘCIA Z RELIGII A KONSTYTUCYJNA WOLNOŚĆ WYZNANIA

Abstrakt

Autor w rozdziale czyni rozważania na temat prawnych aspektów możliwego konfliktu na linii dziecko—rodzic objawiającego się tym, że dziecko chciałoby uczęszczać na zajęcia z religii, a rodzice, kierując się własnym światopoglądem niepopierającym tejże religii, nie chcą zapisać go, choć mają do tego wyłączne prawo w związku z niepełnoletnością tegoż dziecka. W związku z tym autor kontrastuje prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami ze swobodą sumienia i religii przynależną ich dziecku, a także każdemu innemu człowiekowi. Rezultatem prawnej analizy jest ocena, że pierwsze z tych praw ustępuje tej drugiej swobodzie, którą rodzice muszą respektować, co oznacza, że to konstytucyjne rodzicielskie prawo jest w przedmiotowym zakresie ograniczane przez inną konstytucyjną swobodę — swobodę sumienia i religii. Autor przedstawia także prawną ścieżkę wydawania przez sąd opiekuńczy zarządzeń w sytuacji zagrożenia dobra dziecka, prezentując i dochodząc do pewnych specyficznych cech tegoż postępowania, a na końcu podsumowuje swoje rozważania.

Słowa kluczowe: swoboda sumienia i religii, prawo rodzinne i opiekuńcze, zarządzenia sądu opiekuńczego, dobro dziecka, prawo oświatowe.

WPROWADZENIE

Art. 1 Konwencji o prawach dziecka¹ mówi, że dziecko to każda istota ludzka w wieku poniżej osiemnastu lat, chyba że zgodnie z prawem odnoszącym się do dziecka uzyska ono wcześniej pełnoletność. To zatem oznacza, że Konwencja domyślnie ustala granicę osiągnięcia pełnoletności wraz z dniem ukończenia osiemnastego roku życia, choć dozwolana odstępnie od tej reguły, lecz wyłącznie „w dół”, tj. pozwalając wyłącznie na takie prawodawstwo obowiązujące w danym państwie, które określa wiek osiągnięcia pełnoletności wcześniej niż w wieku 18 lat. *A contratio* uznać należy zatem, że, w myśl tegoż artykułu Konwencji, niemożliwe jest opóźnianie przez państwa osiągnięcia pełnoletności ponad 18. rok życia i takie ograniczenie obowiązuje w 196 podmiotach prawa międzynarodowego (z czego 192 to państwa), które ratyfikowały tę Konwencję (United Nations Treaty Collection). Co ciekawe, jedynym państwem niebędącym Państwem-Stroną Konwencji o prawach dziecka są Stany Zjednoczone Ameryki, które, choć Konwencję podpisały, to nigdy jej nie ratyfikowały (Ibidem). W tym miejscu warto natomiast zauważyć, że istnieją międzynarodowe akty skracające wiek uzyskania pełnoletności. Za przykład niech posłuży Międzyamerykańska Konwencja w sprawie międzynarodowego powrotu dzieci, która określa, na potrzeby tejże Konwencji, dziecko jako osobę poniżej szesnastego roku życia². Konwencję tę ratyfikowało 14 państw, w tym np. Argentyna, Brazylia czy Peru (OAS).

Jeżeli jednak chodzi o Polskę, to należy zauważyć, że — w pełnej zgodzie z Konwencją o prawach dziecka — pełnoletnim jest ten, kto ukończył lat 18 i wynika to z art. 10 § 1 Kodeksu cywilnego³, choć nie jest niemożliwe uzyskanie pełnoletności przed tym wiekiem. Kodeks cywilny w art. 10 § 2 dopuszcza bowiem taką możliwość na podstawie zawarcia przez małoletniego małżeństwa.

Ten rozdział nie jest jednak poświęcony możliwościom wcześniejszego uzyskania pełnoletności, wobec czego autor w tym miejscu zakończy rozważania w tym zakresie i zauważy, że Konwencja o prawach dziecka nie określa minimalnej (w odróżnieniu do maksymalnej — „górnej”) granicy, w której dana osoba staje się dzieckiem, co pozwala uniknąć światopoglądowych sporów w zakresie tego, czy dzieckiem jest się od momentu poczęcia, czy urodzenia.

¹ Konwencja o prawach dziecka, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r.

² Międzyamerykańska Konwencja w sprawie międzynarodowego powrotu dzieci, art. 2.

³ Ustawa z 23 kwietnia 1964 r. — Kodeks cywilny.

Taksamo takiej „dolnej” granicy nie stawia polska ustawa zasadnicza⁴. Co prawda w art. 38 stanowi ona, że „Rzeczypospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”, ale nadal nie mówi ona, kiedy to życie się rozpoczyna i w konsekwencji, kiedy dana osoba staje się człowiekiem oraz (w początkowym stadium swojego życia) dzieckiem. Odpowiedź znaleźć można dopiero w ustawie o Rzeczniku Praw Dziecka⁵, która w art. 2 ust. 1 określa dziecko jako każdą istotę ludzką od poczęcia do osiągnięcia pełnoletności. Trzeba jednak zauważyć, że przepis ten ogranicza takie rozumienie dziecka wyłącznie na potrzeby tegoż aktu prawnego (literalnie brzmienie przepisu to bowiem: „W rozumieniu ustawy dzieckiem jest każda istota ludzka od poczęcia do osiągnięcia pełnoletności”), co sprawia, że, zdaniem autora, nieprawidłowe byłoby przenoszenie tegoż rozumienia na grunt ogólnokrajowy i uznanie, że w całym polskim porządku prawnym dziecko jest dzieckiem od momentu poczęcia. Wykluczają to bowiem pierwsze słowa przywoływanego przepisu ograniczające obowiązywanie definicji wyłącznie na potrzeby ustawy o Rzeczniku Praw Dziecka. Uznać zatem należy, że w polskim prawodawstwie nie ma powszechnie obowiązującej definicji dziecka w zakresie tego, kiedy dana istota ludzka staje się tymże dzieckiem. Brak tegoż uregulowania nie będzie jednak stanowił problemu dla dalszych rozważań czynionych w tymże rozdziale.

Kim natomiast są rodzice dziecka? Łacińska paremia podpowiada nam, że *mater semper certa est* („matka jest zawsze pewna”) i nie sposób się z tym stwierdzeniem nie zgodzić, za wyjątkiem patologicznych i rzadkich sytuacji np. podmiiany noworodków w szpitalu. Na potrzeby tego artykułu autor uznawał będzie jednak rodziców za osoby wpisane w akt urodzenia danego dziecka pod pozycjami jego matki i ojca, co, naturalnie, wynika z właściwych aktów prawnych, w szczególności z tytułu I działu IA rozdziału I Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego⁶.

Każdy ma prawo do nauki i jest to prawo wynikające zarówno z uregulowań krajowych (w szczególności z art. 70 ust. 1 Konstytucji), jak

⁴ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r.

⁵ (Ustawa z 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka.

⁶ Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. — Kodeks rodzinny i opiekuńczy; dalej, w przypadku stosowania skrótowca, jako k.r.o..

i międzynarodowych⁷. Jednocześnie pamiętać należy, że do 18. roku życia nauka w Polsce jest obowiązkowa, co wynika z art. 70 ust. 1 zdanie drugie Konstytucji.

Oprócz prawa do nauki, dla dalszych rozważań, ważne będą też i dwa inne prawa i wolności: prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami (art. 48 ust. 1 Konstytucji) oraz wolność sumienia i religii ustanowiona m.in. w art. 53 Konstytucji i art. 18 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych⁸.

I to kolizja tych dwóch praw i wolności będzie przedmiotem rozważań, które autor poczyni w niniejszym rozdziale. Autor wyobraża sobie bowiem sytuację, gdy dane dziecko będzie miało odrębną opinię od swoich rodziców w zakresie tego, czy chciałoby uczęszczać na zajęcia z danej religii, czy nie. Za przykład lepiej wyjaśniający problem niech posłuży sytuacja, gdy dziecko (tj. osoba niepełnoletnia uczęszczająca do szkoły lub przedszkola) zgłasza swoim rodzicom chęć dołączenia do zajęć z religii katolickiej, a rodzice chcący wychować swoje dziecko bezwyznaniowo zapisu koniecznego do tego, by dziecko na ten przedmiot mogło uczęszczać, nie czynią. Co w takiej sytuacji? Czy ważniejszy powinien być pogląd tegoż dziecka (i w konsekwencji przysługująca mu wolność sumienia i religii), czy być może prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami? Co zrobić, gdy, pomimo rozmów, dziecko nie dochodzi do porozumienia ze swoimi rodzicami? Na te pytania autor postara się odpowiedzieć w niniejszym rozdziale i to właśnie będzie celem tegoż rozdziału.

Jednocześnie autor skupi się na szkołach publicznych, ponieważ to one są pod „opieką” państwa i to ich dotyczą np. właściwe rozporządzenia, na których autor oprze swoją deliberację.

ZASADY ORGANIZACJI LEKCJI RELIGII W POLSKICH SZKOŁACH

W Rzeczypospolitej Polskiej Kościoły i inne związki wyznaniowe są uprawnione do nauczania ich religii w szkołach, co wynika z art. 53 ust. 4 Konstytucji („Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji

⁷ z m.in. art. 28 Konwencji o prawach dziecka oraz art. 13 Międzynarodowego paktu praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych — Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. — będącego prawnie obowiązującym paktem, którego podstaw uregulowań szukać należy w nieposiadającej mocy prawnej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka — Powszechna Deklaracja Praw Człowieka — która gwarantuje człowiekowi w art. 26 również i prawo do nauki)

⁸ Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r.

prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób”). Podobnie stanowi o tej sprawie ustawa o systemie oświaty⁹ w swoim art. 12 ust. 1: „Publiczne przedszkola i szkoły podstawowe organizują naukę religii na życzenie rodziców, publiczne szkoły ponadpodstawowe na życzenie bądź rodziców, bądź samych uczniów; po osiągnięciu pełnoletności o pobieraniu nauki religii decydują uczniowie”. Szczegóły organizacji tychże lekcji określił natomiast, na podstawie ustawowej delegacji wyrażonej w art. 12 ust. 2 ustawy o systemie oświaty, minister właściwy do sprawy oświaty i wychowania w swoim rozporządzeniu¹⁰.

Z tegoż rozporządzenia wynika, zgodnie z przepisem ustawowym wskazanym wcześniej, że w przedszkolach i szkołach podstawowych organizuje się naukę religii na życzenie rodziców, a w szkołach ponadpodstawowych — na życzenie bądź rodziców, bądź samych uczniów, którzy decydują o pobieraniu nauki religii po osiągnięciu pełnoletności (§ 1 ust. 1 wskazanego wyżej rozporządzenia). Rozbieżność pomiędzy podmiotami mogącymi decydować o pobieraniu nauki religii (autor świadomie pomija przedmiot „etyka”, ponieważ nie jest on częścią podjętego w tym rozdziale tematu) wynika z prozaicznego faktu polegającego na tym, że w przedszkolach oraz szkołach podstawowych, siłą wieku osób tam uczęszczających, nie ma osób pełnoletnich, przez co niemożliwe jest, by same te osoby mogły decydować o pobieraniu przez nie nauki religii, skoro nie są one jeszcze pełnoletnie. Co prawda, pełnoletnie osoby uczące się w szkołach podstawowych mogą „występować” w przypadku szkół dla dorosłych, ale należy zauważyć, że nie uczą się w nich przedmiotu „religia” czy „etyka”¹¹, wobec czego nie stanowi problemu dla szkół dla dorosłych przepis rozporządzenia ws. organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach mówiący o tym, że w szkołach podstawowych organizacja nauki religii odbywa się na życzenie wyłącznie rodziców.

Jednocześnie zauważyć należy, że życzenie organizacji zajęć z religii wyrażane jest w formie pisemnego oświadczenia i nie musi być w kolejnych latach szkolnych ponawiane, choć nie wyklucza to możliwości zmiany treści tegoż oświadczenia (§ 1 ust. 2 rozporządzenia w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach), a same zajęcia uwzględniane są w ramowym rozkładzie dnia (w przypadku przedszkoli)

⁹ Ustawa z 7 września 1991 r. o systemie oświaty.

¹⁰ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 grudnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach.

¹¹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 3 kwietnia 2019 r. w sprawie ramowych planów nauczania dla publicznych szkół.

czy tygodniowym rozkładzie zajęć (w przypadku szkół; § 1 ust. 1a tegoż rozporządzenia). Same zajęcia odbywają się natomiast w wymiarze dwóch zajęć przedszkolnych lub dwóch godzin lekcyjnych tygodniowo i ewentualne zmniejszenie tegoż wymiaru zajęciowo-godzinowego jest możliwe jedynie za zgodą biskupa diecezjalnego Kościoła katolickiego albo władz zwierzchnich pozostałych kościołów i innych związków wyznaniowych (§ 8 ust. 1 tegoż rozporządzenia).

Jeśli zaś chodzi o właściwe podstawy programowe czy podręczniki do nauczania konkretnej religii, to zadanie ich opracowania oraz zatwierdzenia należy do właściwych władz kościołów i innych związków wyznaniowych, a sam minister właściwy ds. oświaty i wychowania nie ma w tym zakresie żadnych kompetencji czy to nadzorczych, czy zatwierdzających. Podręczniki te i podstawy programowe przedstawia mu się bowiem wyłącznie do wiadomości (§ 4 tegoż rozporządzenia), co jest odstępstwem od zasad ustalania przez ministra właściwego ds. oświaty i wychowania właściwych podstaw programowych¹², a także dopuszczania przez niego podręczników do użytku szkolnego (art. 22an ust. 1 ustawy o systemie oświaty), a co wynika np. z art. 12 ust. 2 Konkordatu¹³, który brzmi następująco: „Program nauczania religii katolickiej oraz podręczniki opracowuje władza kościelna i podaje je do wiadomości kompetentnej władzy państwowej”. Zauważa to także inna badaczka, która jasno wskazuje, że: „[...] norma Konkordatu uchyla postanowienia normy ustawy o systemie oświaty [w momencie pisania przez badaczkę artykułu nie obowiązywała jeszcze ustawa — Prawo oświatowe, wobec czego norma przeniesiona obecnie do art. 47 ust. 1 pkt 1 Prawa oświatowego znajdowała się wówczas w ustawie o systemie oświaty — przyp. aut.]”¹⁴. Należy jednak zauważyć po pierwsze, że norma Konkordatu musiała uchylić normę ustawową, ponieważ Konkordat jest ratyfikowaną przez Rzeczpospolitą Polskę ustawą międzynarodową, wobec czego, zgodnie z art. 91 ust. 2 Konstytucji, ma on pierwszeństwo przed ustawą, a po drugie, że § 4 rozporządzenia dot. organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach nie dotyczy wyłącznie Kościoła katolickiego i nauczanej przez niego religii, ale wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce, które nauczają swojej religii, wobec czego wszystkie Kościoły i związki zawodowe w Polsce w tym zakresie są sobie równe i tym samym nienaruszona pozostaje zasada

¹² art. 47 ust. 1 pkt 1 Prawa oświatowego — ustawa z 14 grudnia 2016 r. — Prawo oświatowe.

¹³ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.

¹⁴ Abramowicz 2012, s. 247.

ich równouprawnienia wynikająca z art. 25 ust. 1 Konstytucji, co zauważają też i inni badacze¹⁵. Co by było, gdyby ocenić inaczej? Na to pytanie odpowiada P. Stanisław: „Inna interpretacja wskazanych norm byłaby naruszeniem konstytucyjnych zasad bezstronności władz państwowych oraz autonomii i niezależności związków wyznaniowych”¹⁶, a autor podziela ten pogląd, zauważając, że opisywane rozporządzenie w § 4 nie różnicuje Kościołów i związków zawodowych w zakresie tego, które mogą same zatwierdzać swoją podstawę programową oraz swoje podręczniki, a które nie. Wręcz przeciwnie. Norma rozporządzeniowa nadaje każdemu Kościołowi i związkowi zawodowemu takie same uprawnienia w tym zakresie.

Najważniejsze dla rozważań i przedstawionego we wprowadzeniu problemu dziecka mającego chęć uczestniczenia w lekcjach religii i tym samym skorzystania z przysługującej mu swobody sumienia i religii, lecz mającego niechętnych wobec zapisu rodziców, będzie jednak zauważenie, że pełna decyzyjność w zakresie tegoż zapisu należy właśnie do rodziców. Dziecko to przecież osoba niepełnoletnia, wobec czego — zgodnie z przedstawianym w powyższych akapitach rozporządzeniem — ewentualne wyrażenie życzenia organizacji takowych lekcji należy właśnie do jego rodziców.

KONFLIKT DWÓCH KONSTYTUCYJNYCH PRAW

Sprawa nie jest jednak taka czarno-biała, jak wydawać by się mogło z poprzedniego akapitu. Poprzednie zdania zauważały bowiem, jak zorganizowana jest procedura wyrażania życzenia organizacji dla dziecka lekcji religii i rzeczywiście podmiotem wyrażającym to życzenie są rodzice osoby niepełnoletniej uczęszczającej do szkoły, lecz nie można zapominać, że to nie jest tak, że rodzice mają absolutystyczną władzę nad dzieckiem. Już art. 48 ust. 1 zdanie drugie Konstytucji mówi przecież, że wychowanie dziecka, pomimo przysługującego rodzicom prawa do wychowania swojego dziecka zgodnie z własnymi przekonaniami, powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania, co wskazuje na przewagę swobody sumienia i religii w konflikcie dwóch praw, który autor przedstawił we wprowadzeniu.

By jednak wydać konkretny osąd, należy zestawić ze sobą kolejne normy prawne, tym razem z aktów niższego — od ustawy zasadniczej — rzędu. I tak art. 92 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego mówi, że dziecko pozostaje aż do

¹⁵ w tym Abramowicz 2012, s. 248.

¹⁶ Stanisław 2006, s. 78—83 za: Abramowicz 2012, s. 248.

pełnoletności pod władzą rodzicielską, a art. 93 § 1 tegoż kodeksu stanowi, że władza rodzicielska przysługuje obojgu rodzicom (naturalnie, jeśli oboje żyją i mają pełną zdolność do czynności prawnych). Nie oznacza to jednak, że władza rodzicielska jest nieograniczalna. Wręcz przeciwnie, sąd może bowiem, m.in. z uwagi na dobro dziecka, za pomocą prawomocnego wyroku tę władzę ograniczyć (art. 107 k.r.o.), zawiesić (art. 110 k.r.o.) lub nawet odebrać (art. 111 k.r.o.), co ma swoje umotywowanie również w Konstytucji (konkretniej w jej art. 48 ust. 2).

Sama władza rodzicielska obejmuje natomiast wykonywanie pieczy nad osobą i majątkiem dziecka oraz wychowanie tegoż dziecka, z poszanowaniem jego godności i praw (art. 95 § 1 k.r.o.), a samo dziecko pozostające pod władzą rodzicielską winno rodzicom posłuszeństwo, a w sprawach, w których może samodzielnie podejmować decyzje i składać oświadczenia woli, powinno wysłuchać opinii i zaleceń rodziców formułowanych dla jego dobra (art. 95 § 2 k.r.o.). Z drugiej jednak strony władza rodzicielska nie może być władzą absolutystyczną, przez co powinna ona być wykonywana tak, jak tego wymaga dobro dziecka i interes społeczny (art. 95 § 3 k.r.o.), a sami rodzice przed powzięciem decyzji w ważniejszych sprawach dotyczących osoby lub majątku dziecka powinni je wysłuchać, jeżeli rozwój umysłowy, stan zdrowia i stopień dojrzałości dziecka na to pozwala, oraz uwzględnić w miarę możliwości jego rozsądne życzenia (art. 95 § 4 k.r.o.).

Władza rodzicielska przysługuje, co równie istotne, obojgu rodzicom (chyba że wobec któregoś została ona ograniczona, zawieszona lub odebrana), a każde z nich jest obowiązane i uprawnione do jej wykonywania (art. 97 § 1 k.r.o.), przez co każde z rodziców może działać samodzielnie jako przedstawiciel ustawowy dziecka (art. 98 § 1 k.r.o.), przy czym o istotnych sprawach dziecka (autor rozwinie to pojęcie w dalszej części tekstu) mają oni obowiązek rozstrzygać wspólnie, a w przypadku braku porozumienia pomiędzy nimi spór rozstrzyga właściwy sąd opiekuńczy (art. 97 § 2 k.r.o.). Z tych przepisów wyłania się zatem wniosek tożsamy z wnioskiem M. Żółno, która stwierdziła, że władza rodzicielska „nie jest sprawowana jednoosobowo, ale wspólnie przez oboje rodziców. Jest zatem równa i sprawowana na takich samych prawach przez oboje rodziców”¹⁷.

Biorąc zatem powyższe ustalenia pod uwagę, uznać należy, że rzeczywiście rodzicom przysługuje władza rodzicielska, ale nie jest to władza, która pozwala nie wysłuchiwać własnego dziecka (jak autor określił wcześniej, nie jest

¹⁷ Żółno 2018, s. 247.

to władza absolutystyczna). Rodzice, mający przecież nad dzieckiem władzę rodzicielską, mają obowiązek wysłuchiwanie go i uwzględniania jego rozsądnych życzeń, a także szanowania przysługującego mu konstytucyjnego prawa do swobody sumienia i religii. Z ustaleń tych wynika zatem, że w sytuacji konfliktu prawa do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniami ze swobodą sumienia i religii tegoż dziecka ważniejsza jest ta druga swoboda, przede wszystkim w związku z brzmieniem art. 48 ust. 1 zdanie drugie Konstytucji, ale też i niektórych przywołanych w poprzednich akapitach norm Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, które obligują rodziców do szanowania teŝe swobody przysługującej ich dziecku (ale także i im, z racji że jest to swoboda przysługująca każdemu), przez co w konsekwencji ograniczają rodzicielskie prawo do wychowania dziecka w zgodzie z własnymi przekonaniami o tyle, o ile rodzice mają obowiązek m.in. szanowania swobody sumienia i religii ich własnego dziecka. Taki wynik konfliktu dwóch wartości ocenić naleŝy zdecydowanie pozytywnie. Gdyby bowiem było inaczej (tj. gdyby prawo do wychowania dziecka w zgodzie z własnymi przekonaniami górowało nad swobodą sumienia i religii dziecka), dziecko np. musiałoby uczestniczyć w zajęciach z religii, na które nie chce uczęszczać, czy chodzić do świątyni odprawiać praktyki religijne, pomimo wewnętrznego sprzeciwu co do tej czynności, co zdecydowanie naruszałoby art. 53 ust. 6 Konstytucji mówiący o tym, że „nikt nie moŝe być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych”, a także godziłoby w naczelną zasadę polskiego prawa rodzinnego, tj. w ochronę dobra dziecka¹⁸ i „konieczności poszanowania praw i godności dziecka przy wykonywaniu władzy rodzicielskiej”¹⁹.

SĄDOWY INTERWENCJONIZM

Co jednak w sytuacji, gdy rodzice nie podporządkują się temu, że ich władza nie moŝe ograniczać swobody sumienia i religii ich dziecka? Co w sytuacji, gdy dziecko naleŝa na zapisanie go na lekcje religii, a ci rodzice nadal mu odmawiają, nie wysłuchując go, do czego są przecież prawnie zobowiązani? Wtedy z pewnością dobro tegoż dziecka będzie zagrożone, a to pozwoli na zastosowanie moŝliwości wynikającej z art. 109 k.r.o., a dotyczącej tego, że „jeŝeli dobro dziecka jest zagrożone, [to — przyp. aut.], sąd opiekuńczy wyda odpowiednie zarządzenia”, które mogą skutkować np. zobowiązaniem tychŝe rodziców do określonego postępowania (art. 109 § 2 pkt 1 k.r.o.), choć wymienione

¹⁸ Słyk 2013, s. 80; Kopińska 2014, s. 261—262.

¹⁹ Kopińska 2014, s. 261—262.

w art. 109 § 2 k.r.o. możliwe zarządzenia sądu są jedynie zarządzeniami przykładowymi, a sąd opiekuńczy może na dobrą sprawę wydać jakiekolwiek zarządzenie, byle usuwało ono zagrożenie dla dobra dziecka. Wynika to z tego, że przepis art. 109 § 2 k.r.o. jest katalogiem otwartym (z racji zawarcia w nim sformułowania „w szczególności”), co pozwala na pewną dowolność w zakresie wydawania właściwych zarządzeń. Potwierdza to zresztą Sąd Najwyższy, który jasno mówi, że „na podstawie art. 109 k.r.o. sąd opiekuńczy może wydać każde zarządzenie, jakiego w danych okolicznościach wymaga dobro dziecka, a więc — jakiego wymaga troska o prawidłowy duchowy, psychiczny i fizyczny rozwój dziecka”²⁰, a „sąd opiekuńczy może na podstawie art. 109 k.r.o. wydać każde zarządzenie, jakiego w danych okolicznościach wymaga dobro dziecka. Zawarte w jego § 2 wyczerpanie zarządzeń opiekuńczych ma charakter przykładowy”²¹.

Takie sprawy będą dotyczyły przede wszystkim istotnych spraw dziecka (bo to w przypadku przede wszystkim ich zagrożenia, zagrożone będzie dobro samego dziecka), w kategorii których mieści się m.in. określenie kierunku wychowania dziecka²², czyli także kwestia jego ewentualnej edukacji religijnej. Nieco inną definicję istotnych spraw dziecka przyjmuje natomiast W. Stojanowska, która stwierdza, że „pojęcie istotnej sprawy dziecka sprowadzałoby się zatem do spraw, w których rodzice nie mogą dojść do porozumienia”²³, lecz zdaniem autora należy uznać tę definicję za nie w pełni wyczerpującą. Należy bowiem zauważyć, że istnieją też sprawy, w których sami rodzice mogą dojść ze sobą do porozumienia, ale będą oni stali np. w sporze poglądów na sprawę ze swoim dzieckiem (np. gdy dziecko chce zapisu na religię, a rodzice nie). Wtedy taka sytuacja nie wchodziłaby w skład „istotnej sprawy dziecka” według W. Stojanowskiej, a jednak istotną sprawą dziecka byłaby, biorąc pod uwagę, że jest nią np. kierunek wychowania dziecka²⁴. Zdaniem autora lepiej zatem skorzystać z definicji H. Haaka, która jest szersza i przewiduje sytuacje m.in. konfliktu na linii rodzic—dziecko, a nie wyłącznie nieporozumień na linii rodzic—rodzic, choć autor zdaje sobie sprawę z tego, że być może W. Stojanowska kierowała się przepisem art. 97 § 2 k.r.o. o braku porozumienia między rodzicami, który, w przypadku istotnych spraw dziecka, rozstrzyga sąd opiekuńczy,

²⁰ Postanowienie Sądu Najwyższego z 4 marca 1999 r.; swoją drogą warto zauważyć, że Sąd Najwyższy w powyższym fragmencie ustala także definicję dobra dziecka polegającą na trosce o prawidłowy duchowy, psychiczny i fizyczny rozwój tegoż dziecka.

²¹ Postanowienie Sądu Najwyższego z 10 maja 2000 r.

²² Haak 1995, s. 59 za: Słyk 2013, s. 78.

²³ Stojanowska 1985, s. 83 za: Słyk 2013, s. 80.

²⁴ Haak 1995, s. 59 za: Słyk 2013, s. 78.

co tłumaczyłoby wywiedzenie takiej, a nie innej definicji. Istotne sprawy dziecka będą jednak dotyczyły także i art. 109 k.r.o., który dotyczy zagrożenia dobra dziecka i tym samym naruszenia jego istotnych spraw (choć w sprawach mniej istotnych to dobro również może być zagrożone, a sąd opiekuńczy także będzie mógł wydać właściwe zarządzenie).

Co istotne, „przepis art. 109 k.r.o. nie uzależnia wydawania potrzebnych zarządzeń od przyczyn nienależytego wykonywania władzy rodzicielskiej, lecz zmierza do usunięcia wszelkiego rodzaju źródeł zagrożenia dobra dziecka bez względu na to, czy trudności w wykonywaniu władzy rodzicielskiej są zawinione przez rodziców”²⁵, co oznacza, że na dobrą sprawę nie ma znaczenia, dlaczego władza rodzicielska została w zakresie danej istotnej sprawy dziecka nienależycie wykonana, w obliczu tego, że, skoro dobro dziecka jest zagrożone, to trzeba to zagrożenie — zgodnie z zasadą naczelności dobra dziecka w polskim prawie rodzinnym — czym prędzej usunąć właśnie poprzez tryb określony w art. 109 k.r.o. polegający na wydawaniu przez sąd opiekuńczy właściwych zarządzeń. Tezę tę potwierdził także Sąd Apelacyjny w Krakowie, który stwierdził: „Podstawą wydania orzeczenia w trybie art. 109 § 1 k.r.o. jest sam fakt zagrożenia dobra dziecka (a nie naruszenia) i to bez względu na to, po czyjej stronie leżały przyczyny skutkujące powstaniem takiego stanu rzeczy”²⁶.

Niezależnie jednak od tego, zauważyć należy, że możliwe zarządzenia, dzięki ustawowemu katalogowi otwartemu, o którym była mowa już wcześniej, sięgają naprawdę daleko, gdyż mogą dotyczyć „zarówno ochrony interesów osobistych, jak i majątkowych dziecka”²⁷, a samo postępowanie w zakresie wydania tegoż zarządzenia ma pewne specyficzne cechy. „Sąd opiekuńczy powinien [bowiem — przyp. aut.] wydać potrzebne zarządzenie z urzędu, gdy dobro dziecka tego wymaga, niezależnie od tego w jaki sposób powziął wiadomość o zagrożeniu (art. 570 i 572 k.p.c.)”²⁸, co równocześnie oznacza, że na dobrą sprawę każdy może (a w zasadzie na podstawie art. 572 § 1 Kodeksu postępowania cywilnego — ustawa z 17 listopada 1964 r. — Kodeks postępowania cywilnego; dalej jako k.p.c.; nawet ma taki obowiązek) zgłosić właściwemu sądowi opiekuńczemu sprawę zagrożenia dobra danego dziecka, a samo dziecko w sprawach dotyczących jego osoby lub majątku, jeżeli jego rozwój umysłowy, stan zdrowia i stopień dojrzałości na to pozwalają, także zostanie przez sąd wysłuchane (art.

²⁵ Postanowienie Sądu Najwyższego z 7 czerwca 1967 r.

²⁶ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z 28 marca 2018 r.

²⁷ Zawiaślak 2002, s. 44.

²⁸ Ibidem.

576 § 2 k.p.c.). Takie wysłuchanie odbywa się poza salą posiedzeń sądowych, a sam sąd, w miarę możliwości, skupia się na uwzględnieniu rozsądnych życzeń dziecka²⁹, co należy ocenić jednoznacznie pozytywnie, z uwagi na fakt, że spełnienie rozsądnych życzeń dziecka będzie z pewnością sprzyjało jego dobru, a także stanowiło będzie swoiste zastępstwo dla władzy rodzicielskiej, która przecież także ma obowiązek spełniania rozsądnych życzeń swojego dziecka (art. 95 § 4 k.r.o.). Jednocześnie zauważyć należy, że niewysłuchanie dziecka może mieć wpływ na wynik sprawy (z racji niepoznania życzeń oraz poglądu na sprawę tegoż dziecka), co Sąd Najwyższy, zdaniem autora słusznie, uznał za istotne uchybienie mogące właśnie mieć wpływ na wynik sprawy³⁰. Co równie istotne w zakresie specyficznych zasad tegoż postępowania, zauważyć należy, że właściwe postanowienie może zostać wydane tylko po przeprowadzeniu rozprawy, co wynika z art. 579 k.p.c. dzięki właściwemu postanowieniu Sądu Najwyższego, który uznał, że: „Przepis art. 579 k.p.c., według którego postanowienia w sprawach o ograniczenie i pozbawienie władzy rodzicielskiej oraz o odebranie dziecka mogą być wydane tylko po przeprowadzeniu rozprawy, dotyczy również zarządzeń wydawanych na podstawie art. 109 k.r.o. oraz zmiany prawomocnego postanowienia w tym przedmiocie w trybie art. 577 k.p.c.”³¹.

Co równie istotne, biorąc pod uwagę fakt, że każdy może (a nawet ma taki obowiązek, o czym autor pisał wcześniej) zgłosić sądowi opiekunczemu informację o zagrożeniu dobra danego dziecka, należy uznać, że taką informację sądowi może zgłosić także i samo dziecko, które uważa, że jego dobro jest w danym momencie zagrożone (np. w przedmiotowej sprawie konfliktu na linii dziecko—rodzic w zakresie zapisu lub nie na zajęcia z religii), choć wówczas należy zauważyć, że, zgodnie z art. 99 § 1 k.r.o. w zw. z art. 98 § 2 i § 3 k.r.o., takie dziecko będzie reprezentowane przez kuratora, gdyż żadne z rodziców nie może reprezentować dziecka w postępowaniu przed sądem w sprawach pomiędzy rodzicami a ich dzieckiem. Autor nie ma danych w zakresie tego, czy takie dziecko w tego typu postępowaniach jest najczęstszym podmiotem przekazującym informację o zagrożeniu jego własnego dobra, ale należy zauważyć, że ma ono jak najbardziej takie uprawnienie, tak samo jak i inne osoby, np. dyrektor szkoły, wychowawca, nauczyciel, katecheta, znajomy, proboszcz lokalnej parafii, lokalna organizacja społeczna, a także wszyscy inni, choć w tym otwartym katalogu niewymienieni, biorąc

²⁹ Ibidem.

³⁰ Postanowienie Sądu Najwyższego z 16 grudnia 1997 r.

³¹ Postanowienie Sądu Najwyższego z 15 października 1970 r.

pod uwagę fakt, że informację o zagrożeniu dobra dziecka ma prawo i obowiązek zgłosić każdy, kto taką informację powziął.

PODSUMOWANIE

Biorąc zatem wszystko pod uwagę, zauważyć należy, że istnieje prawna ścieżka swoistego zastąpienia władzy rodzicielskiej przez sąd opiekuńczy i wydania przez tenże sąd właściwego zarządzenia w sytuacji zagrożenia dobra dziecka. Takie zagrożenie dobra ma miejsce także i w sytuacji niewysłuchania dziecka, które chciałoby uczestniczyć w lekcjach religii (na podstawie przysługującej mu swobody sumienia i religii), lecz którego rodzice, autorytarnie wykonując swoją władzę rodzicielską, pomijają swoje obowiązki w zakresie wysłuchiwania swojego dziecka i spełniania jego rozsądnych życzeń, skupiając się wyłącznie na własnej perspektywie oraz własnym światopoglądzie.

Takie postępowanie rodziców ocenić należy zdecydowanie negatywnie i uznać je należy za zagrażające dobru dziecka, przez co, zdaniem autora, bardzo dobrze się stało, że ustawodawca wprowadził do Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego przepis umożliwiający wydawanie przez sąd opiekuńczy właściwych zarządzeń, które mogą to zagrożenie szybko usunąć.

Jeżeli bowiem w sporze dwóch konstytucyjnych wartości (prawa rodziców do wychowania w zgodzie z własnymi przekonaniami a swobody sumienia i religii dziecka), na podstawie poczynionych w tym rozdziale analiz i zastosowanych kontrastów, zwycięża swoboda przynależna dziecku, to zauważyć należy, że zdecydowanie zagrażające jego dobru byłoby forsowanie ulegającemu tejże swobodzie prawu rodziców do wychowania dziecka w zgodzie z własnymi przekonaniami, które jest przecież przez samą Konstytucję ograniczane m.in. w zakresie tejże swobody sumienia i religii ich dziecka (art. 48 ust. 1 Konstytucji). I dlatego właśnie tak konieczne jest uświadamianie również i rodziców, że, owszem, mają oni władzę rodzicielską, ale nie jest ona władzą absolutystyczną, a taką, która wymaga współdziałania, wysłuchiwania oraz spełniania rozsądnych życzeń ich dziecka, z poszanowaniem jego godności i praw, w tym przynależnej mu swobody sumienia i religii. Jeżeli bowiem ta swoboda nie byłaby przestrzegana, to łamana byłaby gwarantowana w art. 53 ust. 6 Konstytucji wolność dziecka od uczestniczenia lub nieuczestniczenia w praktykach religijnych (czy nauczaniu religii), w których odpowiednio nie chce lub chce ono brać udział.

BIBLIOGRAFIA

Piśmiennictwo:

Abramowicz A., Prawo do nauki religii w publicznych szkołach i przedszkolach a zasada równouprawnienia związków wyznaniowych, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 2012, t. 15.

Haak H., *Władza rodzicielska. Komentarz*, Toruń 1995.

Kopińska V., Regulacje prawne dotyczące władzy rodzicielskiej jako wyraz kultury prawnej. Ujęcie pedagogiczne, *Studia Edukacyjne* 2014, nr 32.

OAS: Signatories and ratifications, <http://www.oas.org/juridico/english/sigs/b-53.html> [dostęp: 15 maja 2021 r.].

Słyk J., Rozstrzyganie o istotnych sprawach dziecka w przypadku braku porozumienia rodziców (art. 97 § 2 k.r.o.), *Prawo w działaniu* 2013, 14.

Stanisz P., Naczelne zasady instytucjonalnych relacji państwo-kościół [w:] Mezgłowski A., Misztal H., Stanisz P., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006.

Stojanowska W., Rozstrzyganie przez sąd na podstawie art. 24 i 97 § 2 k.r.o. o istotnych sprawach rodziny w braku porozumienia między małżonkami lub rodzicami, *Nowe Prawo* 1985, 7–8.

United Nations Treaty Collection: Status of Treaties, https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=IV-11&chapter=4 [dostęp: 15 maja 2021 r.].

Zawiślak T., Zarządzenia sądu opiekunczego w nagłych wypadkach (art. 569 § 2 k.p.c.), *Palestra* 2002, 46/7—8.

Żołno M. 2018: Władza rodzicielska w prawie polskim, „*Studia Łuckie*” 20 (2018), nr 2.

Akty prawne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 ze zm.).

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318).

Konwencja o prawach dziecka, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r. (Dz.U. 1991 nr 120 poz. 526).

Międzyamerykańska Konwencja w sprawie międzynarodowego powrotu dzieci: <http://www.oas.org/juridico/english/treaties/b-53.html> [dostęp: 15 maja 2021 r.].

Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. (Dz.U. 1977 nr 38 poz. 167).

Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. (Dz.U. 1977 nr 38 poz. 169).

Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. — Kodeks rodzinny i opiekuńczy (Dz.U. 2020 poz. 1359).

Ustawa z 23 kwietnia 1964 r. — Kodeks cywilny (Dz.U. 2020 poz. 1740 ze zm.).

Ustawa z 17 listopada 1964 r. — Kodeks postępowania cywilnego (Dz.U. 2020 poz. 1575 ze zm.).

Ustawa z 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz.U. 2020 poz. 1327 ze zm.).

Ustawa z 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka (Dz.U. 2020 poz. 141).

Ustawa z 14 grudnia 2016 r. — Prawo oświatowe (Dz.U. 2020 poz. 910 ze zm.).

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 grudnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (Dz.U. 2020 poz. 983).

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 3 kwietnia 2019 r. w sprawie ramowych planów nauczania dla publicznych szkół (Dz.U. 2019 poz. 639 ze zm.).

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (uchwała Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych numer 217A (III)).

Orzeczenia sądowe:

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z 28 marca 2018 r., I ACa 1172/17, LEX nr 2687682.

Postanowienie Sądu Najwyższego z 7 czerwca 1967 r., III CR 84/67, OSNC 1968/2/21.

Postanowienie Sądu Najwyższego z 15 października 1970 r., III CRN 275/70, OSNC 1971/6/108

Postanowienie Sądu Najwyższego z 16 grudnia 1997 r., III CZP 63/97, OSNC 1998/6/108.

Postanowienie Sądu Najwyższego z 4 marca 1999 r., II CKN 1106/98, LEX nr 1125073.

Postanowienie Sądu Najwyższego z 10 maja 2000 r., III CKN 845/00, LEX nr 1222322.

II. KWESTIE USTROJOWE

ZASADA ŚWIECKOŚCI PAŃSTWA A DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁÓW I ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH W REPUBLICE WŁOSKIEJ

Abstrakt

Zasada świeckości państwa wpływająca z orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego Republiki Włoskiej stała się punktem odniesienia dla instytucji państwowych wywierając wpływ na określone regulacje ustawodawcze, w tym o charakterze religijnym czy związanym z działalnością kościołów i związków wyznaniowych, zwłaszcza w obliczu presji społeczno-politycznych dotyczących podstawowych praw i wolności człowieka oraz oczekiwań związanych z unormowaniem pewnych obszarów życia. Zasada świeckości państwa włoskiego wykazuje tendencje współpracy z kościołami i związkami wyznaniowymi w oparciu o zasadę równości gwarantowaną konstytucyjnie w systemie rozdziału państwa i kościołów oraz związków wyznaniowych. Problematyka zagadnienia podlega ustawicznym przemianom ze względu na zmieniające się uwarunkowania ustrojowo-polityczne państwa włoskiego. Fundamentalne zarzuty ze strony zwolenników świeckości państwa opierają się na twierdzeniach, że ustawodawstwo wyznaniowe cechuje się faworyzowaniem religii dominującej i dyskryminacjami wyznań mniejszościowych.

Słowa kluczowe: zasada świeckości, państwo, kościół, współpraca, religia

WPROWADZENIE

Świeckość wiąże się ze współzależnościami pluralistycznej rzeczywistości społecznej, kulturowej i religijnej. Problematyka świeckości nie odnosi się jedynie do stosunków państwo – kościół w aspekcie prawnym, lecz obejmuje

szeroki zakres relacji poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych z państwem, czyli wszelkiego rodzaju zasad obowiązujących w danym społeczeństwie niezależnie od wyznania. Świeckość jest czynnikiem normującym życie społeczne w ramach demokratycznego państwa prawa stojącego na straży sprawiedliwości i pokoju¹.

Trybunał Konstytucyjny Republiki Włoskiej w orzeczeniu z 1989 roku stwierdził, że świeckość jest istotnym elementem systemu demokratycznego². Oznacza to, że życie i funkcjonowanie w ramach demokracji sprowadza się do wzajemnego szacunku, wolności wypowiedzi i krytyki z wykluczeniem autokratycznych dyktatów³.

KONCEPCJA ŚWIECKOŚCI PAŃSTWA

Świeckość państwa jest pojęciem złożonym. Nie sprowadza się tylko i wyłącznie do określenia zakresu wzajemnych relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi, lecz także reguluje kompetencje państwa w zakresie spraw nie związanych z czynnikami religijnymi⁴. Problem świeckości, czyli definicji granic między płaszczyzną doczesną a religijną należy do zagadnień często poddanych pod dyskusję. Geneza zasady świeckości sięga długotrwałych procesów historycznych, politycznych i kulturalnych. Włoski system prawny opiera się na świeckości wynikającej z orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego Republiki Włoskiej⁵.

Problematyka świeckości państwa sprowadza się do powracających debat nad charakterem tejże zasady nie odnoszących się tylko do bieżących relacji państwo – kościół, lecz nawiązujących do statusu religii, zwłaszcza chrześcijaństwa w systemie prawnym, społeczeństwie czy koncepcji państwa⁶.

ZARYS ŚWIECKOŚCI PAŃSTWA W REPUBLICE WŁOSKIEJ

Zasada świeckości państwa nie została wpisana do Konstytucji Republiki Włoskiej z 1947 roku, jednak późniejsze wydarzenia, w tym podpisanie *Porozumienia* pomiędzy Republiką Włoską a Stolicą Apostolską z 18 lutego 1984 roku i jego ratyfikacja ustawą n. 121 z 25 marca 1985 roku, doprowadziły

¹ Genre 2007, s. 152-153.

² Corte Costituzionale 1989, n. 203.

³ Rodotà 2009, s. 17.

⁴ Valentini 2008, s. 10-12.

⁵ Sala 2015, s. 12-13.

⁶ Preziosi 2007, s. 8.

do zniesienia zasady uznającej religię katolicką, jako jedyną religię państwa włoskiego (wprowadzona Statutem Albertyńskim z 1848 roku i potwierdzona w Paktach Laterańskich z 1929 roku)⁷. Doprowadziło to do wykrystalizowania się zasady świeckości w późniejszym orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego Republiki Włoskiej i wykładni prawa konstytucyjnego. Wytoczono pewien zakres zagadnienia podlegający ustawicznej transformacji ze względu na zmieniające się uwarunkowania ustrojowo-polityczne państwa włoskiego. Wskazany stan faktyczny przyczynił się do szerszego wprowadzenia tejże zasady do systemu prawa włoskiego⁸.

Zasada świeckości stała się punktem odniesienia dla instytucji państwowych, tudzież wywiera wpływ na określone regulacje ustawodawcze, w tym również w zakresie problematyki o charakterze religijnym czy związanym z działalnością kościołów i związków wyznaniowych, zwłaszcza w obliczu presji społeczno-politycznych dotyczących podstawowych praw i wolności człowieka oraz oczekiwań związanych z unormowaniem pewnych obszarów życia.

Zasada świeckości państwa włoskiego wykazuje tendencje współpracy z kościołami i związkami wyznaniowymi w oparciu o zasadę równości gwarantowaną konstytucyjnie w systemie rozdziału państwa i kościołów oraz związków wyznaniowych. Chociaż padają zarzuty ze strony zwolenników świeckości państwa, że ustawodawstwo wyznaniowe cechuje się faworyzowaniem religii dominującej i dyskryminacjami wyznań mniejszościowych⁹.

Jest podstawą w działalności organów władzy państwowej i samorządowej stojących na straży przestrzegania tej zasady w trosce o poszanowanie godności człowieka oraz przeciwdziałania przejawom dyskryminacji i uprzywilejowania w perspektywie naruszenia zasady równouprawnienia¹⁰.

We włoskiej przestrzeni publicznej często dochodzi do otwartej dyskusji nad aktualnym zakresem świeckości państwa zwłaszcza, że rozpatrywana zasada określa wyłączną kompetencję państwa w prowadzeniu spraw i interesów typowo doczesnych i świeckich. Pojawiają się jednak nowe konteksty świeckości państwa, w tym zwłaszcza w zakresie etyki i bioetyki, finansowania określonych kościołów czy też uzewnętrzniania symboli religijnych.

⁷ Prisco 2009, s. 26.

⁸ Casuscelli 2009, s. 31-34.

⁹ Rhonbeimer 2009, s. 29-30.

¹⁰ Possenti 2007, s. 14-15.

UWARUNKOWANIA PRAKTYCZNE

Państwo świeckie na gruncie włoskim nie skłania się do narzucania ogółowi odbiorców światopoglądów czy koncepcji pewnej części społeczeństwa w materii sumienia. W swych założeniach państwo świeckie zachowuje neutralność w kwestiach wyżej wymienionych, gdyż nie wspiera koncepcji propagowanych przez Kościoły czy związki wyznaniowe¹¹.

Zasada świeckości państwa nie usuwa jednak kościołów i religii z przestrzeni publicznej. Ustawodawca bierze pod uwagę wszelkie czynniki pochodzące z działalności kościołów, które mają wpływ na rzecz dobra wspólnego¹².

Istota tejże zasady sprowadza się do podkreślenia równości i tolerancji bez względu na koncepcje wynikające z religii bądź kategorii innego rodzaju, tudzież życia czy autonomii państwa oraz statusu kościołów i związków wyznaniowych. Państwo włoskie we wszelkiej działalności nie przyjmuje postawy obojętnej czy powstrzymującej się względem religii, lecz legalizuje inicjatywy ustawodawcze zmierzające do ochrony wolności religijnej gwarantowanej instytucjonalnie bądź indywidualnie w przestrzeni publicznej¹³.

Trybunał Konstytucyjny Republiki Włoskiej orzekł w wyroku n. 203 z 11 kwietnia 1989 r., że świeckość jest jedną z naczelných zasad ustroju państwa mającą swe źródło w zespole norm składających się na włoski system prawny. Wykładnia art. 2, 3, 7, 8, 19, 20 Konstytucji Republiki Włoskiej doprowadziła do stwierdzenia, że zasada świeckości „nie oznacza bierności państwa względem religii, lecz wskazuje na zagwarantowanie wolności religijnej w systemie pluralizmu wyznaniowego i kulturalnego”¹⁴. W tym wymiarze zasada wolności religijnej i pluralizmu religijnego są zbieżne z innymi zasadami, tworząc nadrzędną zasadę państwa świeckiego¹⁵.

Porozumienie pomiędzy Stolicą Apostolską a Republiką Włoską z 1984 roku pozwala na wyciągnięcie wniosków potwierdzających neutralność państwa w sprawach religijnych. Z tego faktu wynika, że zasada świeckości w wydaniu włoskim nie oznacza obojętności wobec religii, lecz zapewnia wolność religijną bez względu na wyznanie¹⁶.

Trybunał Konstytucyjny Republiki Włoskiej orzekając w sprawach związanych z czynnikami natury religijnej ustalił zakres i treść zasady świeckości

¹¹ Margiotta Broglio 2005, s. 79-80.

¹² Valentini 2008, s. 14.

¹³ Tamże.

¹⁴ Corte Costituzionale 1989, n. 203.

¹⁵ Konstytucja Republiki Włoskiej 2004, art. 7, 8, 20.

¹⁶ Senat Republiki Włoskiej 2021, s. 8.

państwa, który jednak podlega ciągłym zmianom z powodu nowych płaszczyzn zastosowania niniejszej zasady. Zwrócił uwagę na sprawę pluralizmu wyznaniowego zmierzającego do jednakowej ochrony sumienia niezależnie od przynależności religijnej. Podkreślił zakaz dyskryminacji między poszczególnymi kościołami i związkami wyznaniowymi z powodu liczby członków, zasięgu terytorialnego czy miejsca w społeczeństwie. Potwierdził rozdział państwa od kościoła charakteryzujący zasadę świeckości państwa w tym sensie, że aspekty natury religijnej i wynikające z niej obowiązki moralne nie mogą być narzucające państwu w jego działalności na rzecz dobra wspólnego¹⁷.

Świeckość państwa przejawia się na wielu płaszczyznach życia społecznego. Organy państwa urzeczywistniają zasadę świeckości w stosunku do kościołów i związków wyznaniowych, w tym w odniesieniu do wiernych, którym gwarantuje się wolność religijną¹⁸.

Zasada autonomii i wzajemnej niezależności między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi sprawia, że państwo nie wprowadza w życie czynników natury moralnej i etycznej wywodzącej się z określonej religii. Państwo neutralne w żaden sposób nie podważa istoty zjawisk o charakterze wyznaniowym co sprawia, że kościoły sprawują swoją misję w oparciu o przysługujące im prawo do wolności religijnej we wszystkich wymiarach swej działalności w granicach wynikających z podstawowych zasad włoskiego porządku prawnego zawartych w artykułach 1-11 Konstytucji Republiki Włoskiej¹⁹.

Z tego względu przedstawiciele kościołów nie powinni ingerować w sprawy państwa, pomimo, że mają prawo do wyrażania opinii, ocen czy postulatów w sprawach leżących w kompetencjach państwa. Nie mogą jednak żądać, aby państwo przyjęło je bez uprzedniej debaty czy akceptacji²⁰.

Urzeczywistnienie zasady świeckości w rzeczywistości państwa włoskiego trafia na trudności wynikające z działalności kościołów i związków wyznaniowych zwłaszcza w zakresie szeroko rozumianej problematyki rodzinnej. W tym sensie, Kościół katolicki nakłada liczne weta i zakazy na ustawodawstwo między innymi w zakresie wspomaganej prokreacji, legalizacji związków innych niż małżeństwo heteroseksualne oraz testamentów życia. Rzecznicy zachowania świeckiego charakteru państwa uważają, że nie gwarantuje się zasady świeckości instytucji publicznych, jeśli zezwala się na zatrudnianie na czas nieokreślony tysięcy nauczycieli religii katolickiej w szkołach publicznych.

¹⁷ Senat Republiki Włoskiej 2021, s. 8.

¹⁸ Valentini 2008, s. 14-16.

¹⁹ Tamże, s. 17; Konstytucja Republiki Włoskiej 2004, s. 57-60.

²⁰ Valentini 2008, s. 17.

Takie same zastrzeżenia odnoszą się do praktyk prywatnych szkół katolickich na wszystkich poziomach nauczania polegających na zwalnianiu osób, które zawarły ślub cywilny lub które żyją w związku nieformalnym. W ten sposób osłabia się świecki profil szkół pomyślanych jako miejsca współistnienia i konfrontacji wszystkich idei²¹.

Tylko szkoła świecka, która nie wyróżnia żadnego wyznania jest w stanie działać na równych prawach. Aplikacja zasady świeckości przejawiającej się w ramach pluralizmu religijnego i kulturowego będzie miała miejsce, gdy publiczne instytucje szkolne będą bezstronne wobec czynników wyznaniowych w tych, którzy nie należą do żadnego kościoła czy związku wyznaniowego²².

Poza Kościołem katolickim dominującym w przestrzeni publicznej Republiki Włoskiej, zasada świeckości państwa gwarantuje autonomię innym kościołom i związkom wyznaniowym na mocy art. 8 Konstytucji²³.

Zasada świeckości rzutuje również na czynniki natury wyznaniowej nie będące jednak przedmiotem regulacji bilateralnych pomiędzy państwem a kościołami czy związkami wyznaniowymi. Jednym z przykładów jest formuła przysięgi niekompatybilnej z zasadą świeckości państwa²⁴. Konieczność odniesienia się do Boga narusza niezależność rozpatrywanych porządków prawnych, które są podstawą świeckości państwa²⁵.

KONTROWERSJE

Relacje pomiędzy państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi są przedmiotem licznych, nierozwiązanych kontrowersji o charakterze etycznym bądź ekonomicznym wpływającym na świeckość państwa włoskiego²⁶.

Spśród spraw najbardziej istotnych na pierwszy plan wysuwają zagadnienia wynikające z działalności Kościoła katolickiego, który jednak nie żąda żadnego przywileju, lecz możliwości realizacji własnego posłannictwa w perspektywie świeckości państwa²⁷.

Problematyka sporna z zakresu etyki rodzinnej dotyczy bądź dotyczyła do niedawna między innymi takich kwestii jak: a) brak regulacji odnoszących się do stosowania i sprzedaży środków antykoncepcyjnych w perspektywie

²¹ Lariccia 2014, s. 11.

²² Lariccia 2014, s. 11-12.

²³ Corte Costituzionale 1990, n. 259.

²⁴ Mirabelli 2006, s. 398.

²⁵ Corte Costituzionale 1996, n. 334.

²⁶ Spadaro 2007, s. 41-42.

²⁷ Tamże, s. 42.

ochrony zdrowia; b) brak wskazań chroniących nierozzerwalność węzła małżeńskiego; c) małżeństw osób tej samej płci; d) statusu związków partnerskich; Nie mniej znaczące dysonanse dotyczą bioetyki w świetle konstytucyjnej zasady godności człowieka. Problem prawa do życia w kontekście aborcji, eutanazji i testamentu biologicznego czy zapłodnienia *in vitro*. Powyższe kwestie niejednokrotnie doprowadziły do konfliktów o charakterze moralnym i duchowym, jak również wzajemnych ingerencji między wyznaniem a państwem²⁸.

Kontrowersje o charakterze ekonomicznym dotyczą spraw majątkowych, w tym finansowania, zwolnień podatkowych, statusu nauczycieli religii, kapelanów. Materia publicznych dotacji, zwolnień podatkowych czy wszelakich ułatwień na rzecz szkół prywatnych, w tym katolickich wzbudza wiele poruszenia, gdyż art. 33 Konstytucji stanowi²⁹ :

„[...] Instytucje i osoby prywatne mają prawo tworzenia szkół i instytucji edukacyjnych, bez obciążenia państwa [...]”³⁰

Tak samo sprawa finansowania świetlic parafialnych z pominięciem ze środków państwowych i samorządowych (regionalnych). Pomimo *Porozumienia* pomiędzy Republiką Włoską a Stolicą Apostolską z 18 lutego 1984 r., regulującego „asygnatę podatkową w wysokości 0,8 % podatku dochodowego od osób fizycznych (tzw. *otto per mille*)”³¹, przeznaczonego na wynagrodzenie duchownych, dofinansowanie kościołów w budowie czy inne cele o charakterze dobroczynnym. Istota problemu dotyczy wpływów i zarządzania podatkiem dochodowym wpływającym do budżetu państwa, które „w imię zasady świeckości stawia kościół katolicki w pozycji uprzywilejowanej względem innych wyznań”³². Pewna część wpływów z podatków tych, którzy nie złożą deklaracji na rzecz Kościoła katolickiego będącego największym beneficjentem czy innych kościołów zostaje przekazana na ich cele³³.

Zwolnienia z podatku nieruchomości kościelnych jest utożsamiane przez inne podmioty z nieuczciwą konkurencją. Taka sytuacja dotyczy wszystkich nieruchomości kościelnych w tym uniwersytetów, pensjonatów, klinik, które nie płacą podatku na rzecz danego samorządu terytorialnego³⁴.

²⁸ Spadaro 2007, s. 44; D'Amico i Puccio 2009, s. 38-74.

²⁹ Spadaro 2007, s. 45.

³⁰ Konstytucja Republiki Włoskiej 2004, s. 65.

³¹ Stanisław i Ordon 2019, s. 1.

³² Lariccia 1999, s. 62; cyt. za Mirabelli 2006, s. 47.

³³ Mirabelli 2006, s. 47.

³⁴ Tamże, s. 47.

Zwolennicy świeckości państwa zarzucają zwierzchnikom kościelnym ingerencję w działalność instytucji państwowych. Dnia 3 czerwca 2003 roku podjęto próbę wywarcia nacisku na parlamentarzystów katolickich, aby głosowali przeciw projektowi ustawy uznającej związki osób tej samej płci. Dnia 12 czerwca 2005 roku zbojkotowano referendum w zakresie zapłodnienia *in vitro*, które nie zyskało odpowiedniego quorum. Dnia 16 marca 2007 roku nawiązano do sprzeciwu sumienia aptekarzy, lekarzy i sędziów, którzy podlegają tylko ustawie na mocy art. 101 Konstytucji³⁵.

W stosunku do innych wyznań zasada świeckości państwa była stosowana zbyt często bądź niewystarczająco. Za często sięgano po niniejszą zasadę względem Świadków Jehowy, którym negowano prawo do sprzeciwu sumienia w zakresie służby wojskowej. A zbyt rzadko w odniesieniu do osób zmieniających religię, którym sędziowie odmawiali powierzenia opieki nad dzieckiem³⁶.

ZAKOŃCZENIE

Zasada świeckości państwa zdefiniowana w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego Republiki Włoskiej zobowiązuje instytucje publiczne do ochrony wolności religijnej w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym, przejawiającej się w realizacji celów leżących u podstaw ich działalności³⁷.

Zasadnicze uwarunkowania świeckości państwa nie znajdują pełnego urzeczywistnienia w rzeczywistości państwa włoskiego ze względu na specyficzne relacje państwo – kościół sięgające odległej przeszłości, ale również czynniki natury społecznej, system szkolnictwa, zwyczaje, itd.³⁸

Pojawiające się wzajemne zarzuty o wykraczaniu poza sferę własnych kompetencji prowadzą do niekończących się dyskusji w zakresie świeckości państwa i miejsca kościołów i związków wyznaniowych we włoskiej przestrzeni publicznej.

BIBLIOGRAFIA

Monografia:

Baubérot J., *Le tante laicità nel mondo*, Roma 2008.

³⁵ Ainiś 2007, s. 17.

³⁶ Tamże, s. 18.

³⁷ Rossi 2009, s. 140.

³⁸ Baubérot 2008, s. 99.

D'Amico M., Puccio A. *Laicità per tutti*, Milano 2009.

Possenti V., *Le ragioni della laicità*, Soveria Mannelli 2007.

Prisco S., *Laicità. Un percorso di riflessione*, Torino 2009.

Monografia wieloautorska:

Casuscelli G., *Il principio di laicità dal punto di vista del giudice civile*, [w:] *La laicità vista dai laici*, red. D'Orazio E., Milano 2009.

Genre E., *Religioni e laicità in Italia: quando i nodi vengono al pettine*, [w:] *Laicità, religioni e formazione: una sfida epocale*, red. Cambi F., Roma 2007.

Margiotta Broglio F., *La laicità dello Stato*, [w:] *Le ragioni dei laici*, red. Preterossi G., Roma-Bari 2005.

Mirabelli C., *Diritto ecclesiastico e «principi supremi dell'ordinamento costituzionale» nella giurisprudenza della Corte. Spunti critici*, [w:] *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, red. Botta R., Napoli 2006.

Lariccia S., *Esigenze di laicità della società italiana*, [w:] *Manifesto laico*, red. Marzo E., Ocone C., Roma-Bari 1999.

Rhonbeimer M., *Fede cristiana, Chiesa cattolica e potere politico: evoluzione storica e struttura politico-teologica del dualismo cristiano*, [w:] *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, red. Donati P., Bologna 2009.

Rodotà S., *Una laicità costituzionale*, [w:] *La laicità vista dai laici*, red. D'Orazio E., Milano 2009.

Rossi E., *Laicità e Costituzione*, [w:] *Laicità e principio di non discriminazione*, red. Henry B., Loretoni A., Pirni A., Soveria Mannelli 2009.

Czasopismo:

Stanisz P., Ordon M., *Finansowanie związków wyznaniowych w Republice Włoskiej: zarządzanie środkami z asygnaty podatkowej (otto per mille) przedmiotem krytyki Trybunału Obrachunkowego*, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 2019, t. 22.

Valentini V., *La laicità dello Stato e le nuove interrelazioni tra etica e diritto, Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (*Rivista telematica*) 2008, t. 6.

Źródła internetowe

Ainis M., Laicità e confessioni religiose, 2007, http://www.astrid-online.it/static/upload/protected/AINI/AINIS_CONVEGNO-aic_26_10_07.pdf [dostęp: 25.04.2021].

Lariccia S. Principio di laicità dello Stato, 2014, [https://www.treccani.it/enciclopedia/principio-di-laicita-dello-stato_\(Diritto-on-line\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/principio-di-laicita-dello-stato_(Diritto-on-line)/), [dostęp 29.04.2021].

Preziosi E. Nuovi confini per la laicità e la libertà religiosa, 2007, <https://www.argomenti2000.it/sites/default/files/PreziosiLaic07.pdf> [dostęp: 22.04.2021].

Sala V, Il principio di laicità nell'esperienza giuridica, 2015, https://www.oikonomia.it/images/pdf/2015/giugno/04_Sala.pdf, [dostęp 20.04.2021].

Spadaro A., Laicità e confessioni religiose: dalle etiche collettive (laiche e religiose) alla “meta-etica” pubblica (costituzionale), 2007, https://www.associazionedeicostituzionalisti.it/old_sites/sito_AIC_2003-2010/materiali/convegni/aic200710/spadaro.pdf [dostęp 26.04.2021].

Akty prawne:

Assemblea Costituente, Costituzione della Repubblica Italiana del 27 dicembre 1947, [w:] *Gazzetta Ufficiale* (ediz. straord.) n. 298, del 27 dicembre 1947; *Gazzetta Ufficiale* n. 2 del 3 gennaio 1948.

Senato della Repubblica, Disegno di legge costituzionale (DDL S. 1828), 2021 <http://www.senato.it/leg/18/BGT/Schede/FascicoloSchedeDDL/ebook/53022.pdf> [dostęp 19.04.2021].

Zgromadzenie Konstytucyjne, [w:] *Konstytucja Republiki Włoskiej*, Warszawa 2004.

Orzecznictwo:

Corte Costituzionale, Sentenza n. 203, 1989, <http://www.cortecostituzionale.it> [dostęp: 30 kwietnia 2021].

Corte Costituzionale, Sentenza n. 259, 1990, <http://www.cortecostituzionale.it> [dostęp: 28 kwietnia 2021].

Corte Costituzionale, Sentenza 149, 1995, <http://www.cortecostituzionale.it> [dostęp: 28 kwietnia 2021].

Corte Costituzionale, Sentenza n. 334, 1996, <http://www.cortecostituzionale.it> [dostęp: 28 kwietnia 2021].

PLURALISTYCZNY CHARAKTER RELACJI PAŃSTWO-RELIGIA W KONSTYTUCJACH PAŃSTW CZŁONKOWSKICH UNII EUROPEJSKIEJ A TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA I RELIGIJNA EUROPY

Abstrakt

Istotnie z upadkiem muru berlińskiego otwarty został nowy rozdział w dziejach Europy, osadzony w głębokim namyśle nad tożsamością europejską i jej znaczeniem politycznoprawnym. Kryterium ideowej i strukturalnej zależności istniejącej pomiędzy państwem a religią pozwala wyróżnić państwa wyznaniowe i świeckie. Konieczność usystematyzowania relacji państwa i religii nie jest politycznoprawnym novum przed którym stoi współczesna rzeczywistość europejska, owa problematyka ma swe poczesne miejsce w dorobku historycznym. Na potrzeby naukowej argumentacji podjętych założeń dokonany zostanie przegląd wybranych ustaw zasadniczych państw członkowskich oraz wykładnia regulacji traktatów Europejskich, ze szczególnym uwzględnieniem wolności religijnej ześrodkowanej w prawach człowieka. Dyskurs myślowy artykułu wyznaczać będzie analiza materiału źródłowego stanowiącego obok konstytucji państw członkowskich również ustawodawstwo i orzecznictwo tych państw. Badania prawno-porównawcze w znacznej mierze zostaną przeprowadzone z wykorzystaniem metody dogmatycznoprawnej. Istotnym celem podjętych badań będzie próba odpowiedzi na pytanie o wpływ religijnej i kulturowej tożsamości europejskiej na odnotowane w państwach członkowskich rozwiązania ustawodawcze obejmujące przedmiotowy zakres.

Słowa klucze: Europa, pluralizm, religia, państwo, kultura

ZAŁOŻENIA GENERALNE

Chrześcijaństwo odegrało niebagatelną rolę w procesie kształtowania się relacji państwo-religia. Powyższe determinuje fakt, iż pojawienie

się nowej wiary wywołało konieczność ustosunkowania się państw do kościoła, będącego odrębną instytucją religijną. Do tej pory bowiem, dorobek cywilizacji antycznych odnotował wzajemną zależność państwa i religii ześrodkowanych w osobie panującego władcy. Umownie w nauce za moment graniczny, uważa się wskazania Chrystusa odnotowane na kartach Ewangelii. Pierwsze dotyczą, stanowiska Chrystusa wobec płacenia podatków przez co założyciel chrześcijaństwa wskazał na istnienie dwóch odrębnych porządków - religijnego i państwowego (Mt 22,17; Łk 20,23).¹ Natomiast po raz drugi Jezus położył akcent na odmiennność źródła pochodzenia władzy państwowej i religijnej, podczas przesłuchania wobec namiestnika rzymskiego (J 18,33-37)². W ten sposób Chrystus definitywnie odrzucił skoncentrowanie władzy państwowej i religijnej w osobie jednego władcy. W prawie stanowionym założenia Chrystusa znalazły spełnienie dopiero w Edyktie Mediolańskim (313 r.), gdzie po raz pierwszy w historii świata zostały zagwarantowane wolność religijna i osobowość prawna kościoła w państwie.

Niewątpliwie, obok chrześcijaństwa istotne znaczenie dla przeobrażenia monizmu religijno-politycznego w paradygmat dualizmu religijno-politycznego miały nowe tendencje kulturowo-polityczne oraz nurty ideologiczno-filozoficzne. W ten sposób ugruntował się podział państw, ze względu na ich stosunek do religii na państwa wyznaniowe i państwa świeckie. W obrębie państw wyznaniowych dodatkowo wyróżniono podział na państwa wyznaniowe typu otwartego i zamkniętego. Wersja otwarta państw wyznaniowych cechuje się przede wszystkim wolnością religijną wobec wszystkich wyznawców różnych religii, odejściem od uprzywilejowania jednej religii jako wiodącej oraz nadania jednemu wyznaniu prymatu wyznania narodowego. Istotnie, wprost przeciwne komponenty określają typ państwa wyznaniowego w wersji zamkniętej.

Z kolei w ramach państw świeckich wyróżniamy trzy modele, na których oparta jest relacja państwa i religii, mianowicie – model separacji czystej, skoordynowanej i wrogiej. Pierwszy wykształcił się w okresie kolonialnym w Stanach Zjednoczonych pod wpływem pluralizmu religijnego i kulturowego. Ważnym elementem owego było zerwanie z podporządkowaniem struktur kościelnych władzom państwowym. Gwarancje wolności religijnej zostały ukonstytuowane w pierwszej poprawce do Konstytucji Stanów

¹ Zespół biblistów polskich 2000, s.1315, 1383.

² Tamże, s. 1418.

Zjednoczonych z 1789 roku poprzez wprowadzenie zakazu ustanawiania dominującej religii państwowej i ingerencji państwa w sprawy kościoła.³

Na mocy Konstytucji Weimarskiej z 1919 roku powstał model separacji skoordynowanej. Reżim ten odznacza się gwarancją wolności religijnej wywodzonej z praw człowieka oraz brakiem kościoła oficjalnego w ustroju państwowym. Istotnym komponentem separacji skoordynowanej jest uznanie osobowości prawnej kościołów wywodzone z racji kulturowo-narodowych.⁴ Trzeba zauważyć, iż postanowienia zawarte w konstytucji weimarskiej dotyczące relacji państwo-religia uzyskały szeroką aprobatę i zostały bezpośrednio włączone do obowiązującej obecnie ustawy zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec.⁵

Ostatni model separacji w zakresie relacji państwo-religia to tak zwany model separacji wrogiej. W dorobku historycznym rzeczony model został ukształtowany w oparciu o kryterium ideologiczne, które pozwala na wyodrębnienie postaci francuskiej i sowieckiej. Zasadniczo z państwem francuskim wiąże się pierwszy w Europie model państwa świeckiego. Podłożem odseparowania państwa francuskiego od kościoła były motywy ideologiczne ściśle związane z myślą skrajnie liberalną oraz polityczne skoncentrowane wokół walk monarchii absolutnej z Kościołem katolickim. Wśród charakterystycznych komponentów odróżniających ten reżim od pozostałych, jest pozbawienie Kościoła osobowości prawnej, prywatyzacja religii, zakaz uzewnętrzniania przekonań religijnych w sferze publicznej. Natomiast model separacji sowieckiej wykształcił się w okresie Związku Sowieckiego, w wyniku silnego oddziaływania ideologii marksistowsko-leninowskiej oraz bizantyjsko-cesarskiego cezaropapizmu. Jednoznaczne stanowisko ZSRS w tym zakresie zostało wyrażone w art. 124 Konstytucji ZSRS. Na mocy tego aktu normatywnego wszystkie kościoły pozbawiono osobowości prawnej, jak również wszystkie dobra, którymi dysponowały kościoły podlegały upaństwowieniu.⁶

³ Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki, Poprawka I „*Żadna ustawa Kongresu nie może wprowadzić religii ani zabronić swobodnego praktykowania jej, ograniczać wolności słowa lub prasy ani prawa ludu do spokojnych zgromadzeń lub do składania naczelnym władzom petycji o naprawienie krzywd.*” dane za stroną internetową <https://libr.sejm.gov.pl>, dane na dzień 04.05.2021r.

⁴ Die Verfassung der Weimarer Republik vom 11. August 1919, dane za stroną internetową https://www.jura.uni-wuerzburg.de/fileadmin/02160100/Elektronische_Texte/Verfassungstexte/Die_Weimarer_Reichsverfassung_2017ge.pdf, dostęp na dzień 4 maja 2021 roku.

⁵ Sachs München 2009, s. 2431.

⁶ Krukowski 2018, s. 30 - 32.

PODSTAWOWE ZASADY RELACJI PAŃSTWO-RELIGIA NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH KONSTYTUCJI PAŃSTW CZŁONKOWSKICH UNII EUROPEJSKIEJ

Dokonując analizy dorobku prawnego poszczególnych państw członkowskich wspólnoty europejskiej zauważamy istnienie w Unii Europejskiej państw wyznaniowych oraz państw świeckich. Dodatkowo, uwzględnić należy wyodrębnienie w oparciu o naczelne zasady ustrojowe tych państw, państwa o radykalnym rozdziale władzy państwowej i kościelnej oraz państwa świeckie z przyjaznym charakterem owego rozdziału. Wśród państw wyznaniowych wymienić można takie państwa jak przykładowo Republika Finlandii, Republika Cypru, Księstwo Danii, Republika Malty czy też Republika Grecji. Z kolei do państw świeckich zaliczamy wspomnianą uprzednio Republikę Francuską i Republikę Federalną Niemiec, jak również inne państwa jak m.in.. Republikę Finlandii, Republikę Łotwy, Republikę Włoską, Królestwo Niderlandów, Republikę Bułgarii, Republikę Rumunii, Republikę Austrii, Królestwo Belgii, Rzeczpospolitą Polski, Królestwo Hiszpanii, Republikę Czech itd. Przechodząc do omówienia podstawowych zasad ustrojowych typowych dla relacji państwo-religia w poszczególnych z wyżej opisanych rozwiązań rzeczonoj relacji, należy zaznaczyć, iż poniżej przedstawione zostaną wyłącznie wybrane z państw należących do każdej z grup.

Bezspornie przykładem państwa wyznaniowego wśród państw członkowskich Unii Europejskiej jest Republika Finlandii. W ogólności, wskazać należy, iż państwo to charakteryzuje się zarówno instytucjonalnymi jak i ustawodawczymi relacjami państwa i religii luterńskiej. Obok Kościoła luterńskiego, przyznano także charakter instytucjonalny Kościołowi prawosławnemu. Niemniej, zauważyć należy, iż pomimo tego, iż Kościół luterński i prawosławny cieszą się przychylnością państwa i posiadają status kościoła państwowego, to jednak akty normatywne gwarantują ochronę wolności religii całej społeczności fińskiej, a więc także wyznawcom innych religii czy też osobom niewierzącym.⁷ Zgodnie z art. 76 ustawy zasadniczej Republiki Finlandii z dnia 11 czerwca 1999 roku, Kościół ewangelicko-luterński pozostaje zależny od państwa. Szczegółowe kwestie w tej mierze reguluje Ustawa o Kościele, która zawiera przepisy typowo wyznaniowe.⁸ Równolegle trzeba zauważyć wyraźny podział omawianego aktu normatywnego na część promulgowaną

⁷ Heikkilä, Knuutila i Scheinin 1997, s. 307.

⁸ Konstytucja Republiki Finlandii z dnia 11 czerwca 1999 roku, dane za stroną internetową <https://libr.sejm.gov.pl>, dostęp na dzień 4 maja 2021 roku.

przez kościół w zakresie jakim dotyczy samego kościoła oraz część promulgowaną przez władzę świecką w przedmiocie stosunku państwa-religii. Ustawa gwarantuje autonomię Kościoła luterńskiego poprzez przyznanie mu wyłącznego prawa proponowania zmian do Ustawy o Kościele. Równolegle wskazuje się na ograniczoną rolę prezydenta oraz parlamentu Republiki Finlandii prowadzącą się wyłącznie do zatwierdzania lub też odrzucania wnoszonych przez Walne Zebranie Kościoła Luterńskiego propozycji.⁹

W aspekcie powyższego nie można pominąć regulacji odnoszących się do Kościoła prawosławnego, które w uproszczeniu kształtują się w analogiczny sposób, jak stosunki relacji państwo-Kościół luterński. Rzeczoną materię reguluje ustawa o Kościele prawosławnym, gdzie w art.9 wskazuje się na rząd Finlandii jako najwyższą władzę Kościoła prawosławnego. Podobnie, jak w przypadku Kościoła luterńskiego, kwestia wyznania i struktury Kościoła prawosławnego jest regulowana w drodze ustaw parlamentarnych. Powyższe obrazuje, iż choć Republika Finlandii jest państwem wyznaniowym, to jednocześnie jest to państwo z dwiema religiami o równie silnym oddziaływaniu. Świadczy o tym chociażby fakt, iż oba kościoły posiadają niezależną względem siebie osobowość prawną. Ponadto, rzeczono dysponują własnymi systemami sądownictwa w zakresie wewnętrznym.¹⁰ Jak zostało uprzednio zauważone, pomimo tego, iż w Finlandii istnieją dwa wyposażone w osobowość prawną kościoły będące podmiotami prawa publicznego, to zasadnicze gwarancje zapewnione są także tym, którzy nie utożsamiają się z żadnym z owych wyznań. Ustawa o wolności religijnej datowana na 2003 rok ustanawia ramy prawne dla innych niż Kościół luterński i prawosławny wspólnot. Na gruncie tej ustawy zapewnia się swobodę w zakresie wstępowania i występowania z wspólnot o charakterze religijnym. Równolegle wspólnoty te są zobowiązane do szanowania praw konstytucyjnych oraz praw człowieka, co podkreśla ich istotną nadrzędność w systemie prawodawczym. Co więcej, wspólnotom i związkom wyznaniowym może zostać przyznana osobowość prawną, warunkiem której jest rejestracja dokonywana przez Krajowy Zarząd Patentów i Rejestracji. Przyznanie osobowości prawnej rzeczonym jest szczególnie ważne z punktu widzenia możliwości prowadzenia przez takie wspólnoty działalności czy też nabywania mienia ruchomego i nieruchomości. Niemniej, zaznaczyć trzeba, iż w przypadku nieruchomości nabywanych w innych niż religijne celach,

⁹ Heikkilä, Knuutila i Scheinin 1997, s. 524.

¹⁰ Ustawa kościelna Kościoła luterńskiego, dane za stroną internetową <http://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/1993/19931054>, Ustawa Kościelna Kościoła Prawosławnego, dane za stroną internetową <http://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/1969/19690521>, dostęp na dzień 4 maja 2021 roku.

konieczne jest uprzednie uzyskanie zgody rządu. Analiza regulacji prawnych w systemie Republiki Finlandii pozwala na zobrazowanie silnych zależności w zakresie praktycznego funkcjonowania państwa i religii w państwach typu wyznaniowego.

Odmienne niż w państwach wyznaniowych kształtuje się relacja państwa i religii w strukturach ustrojowych typowo świeckich porządków państwowych. Interesującym przykładem modelu przyjaznego odseparowania religii i państwa jest Republika Łotewska. Odnotowany rozdział nie oznacza zupełnego zmarginalizowania roli kościoła w życiu społecznym lecz przesądza o świeckiej naturze instytucji państwowych. Wolność myśli, sumienia i przekonania religijnego została zagwarantowana w art. 99 Konstytucji Łotwy z dnia 15 lutego 1922 roku. Ponadto, zapis ten przewiduje również jednoznaczne oddzielenie kościoła od państwa, co stanowi naczelną zasadę ustrojową Łotwy¹¹. Wolność religii obejmująca wolność indywidualną jak i wspólnotową w zakresie przystąpienia do danej religii czy też braku wyznawanej religii, jak również swobodę publicznego wyrażania opinii w tej mierze, znajduje się pod ochroną prawa. Świecka natura państwa powoduje, iż instytucje i organizacje religijne jedynie w wyjątkowo wypełniają ściśle określone funkcje państwa. Przykładem takiej regulacji prawnej jest kwestia asystowania duchownych przy zawieraniu małżeństw o podwójnym skutku - kościelnym i świeckim. Organem powołanym do regulowania wzajemnych relacji państwa i religii jest Zarząd do spraw Religijnych działający przy ministerstwie sprawiedliwości. Wśród ważnych funkcji Zarządu wymienić można rejestrowanie organizacji religijnych, koordynowanie spraw religijnych, czy też ocenienie i prowadzenie współpracy relacji państwo-religia. Ponadto, Zarząd jest wyposażony w kompetencje rozwiązywania kwestii prawnych i udzielania pomocy w tym zakresie na prośbę organizacji o charakterze religijnym¹². W miejscu tym warto zauważyć, iż pomimo przyznania organizacjom religijnym prawa do zatrudniania i zwalniania pracowników w prowadzonych przez siebie instytucjach w istocie na gruncie orzecznictwa dochodzi do wielu sprzeczności w tym zakresie. Powyższe wynika z faktu, iż przepisy łotewskiego prawa pracy nie odnoszą się w sposób szczegółowy do charakteru owych organizacji, co na styku prawa państwowego i wewnętrznego struktur religijnych prowadzi do nieścisłości i dyskryminacji rzeczonych organizacji. Znanym precedensem w tej mierze jest sprawa dotycząca pracownika Mazure'a podlegającego ekskomunie.

¹¹ Konstytucja Republiki Łotewskiej z dnia 15 lutego 1922 roku, dane za stroną internetową <https://libr.sejm.gov.pl>, dostęp na dzień 4 maja 2021 roku.

¹² Balodis 2005, s. 264.

Na gruncie prawa kościelnego, fakt przebywania na terenie kościoła osoby wykluczonej karą ekskomuniki ze wspólnoty powoduje każdorazowo desakralizację i wymaga ponownej konsekracji kościoła. Problem w rozpatrywanym stanie faktycznym sprowadzał się do tego, iż biuro wyłączonego ze społeczności kościelnej pracownika znajdowało się we wnętrzu kościoła, co z powodów religijnych wymuszało ze strony władz kościelnych brak zgody na dalsze zatrudnienie tego pracownika. W takich okolicznościach bowiem, zgoda kościoła na kontynuowanie owego zatrudnienia oznaczałaby dopuszczenie się bluźnierstwa, czego jednak sąd wydający rozstrzygnięcie w rzeczonyj sprawie nie uwzględnił. W konsekwencji na mocy wydanego orzeczenia kościół został zobowiązany do przywrócenia Mazure' a do pracy, co z jednej strony stanowiło państwową ochronę praw pracownika z drugiej zaś wyraźny brak poszanowania autonomii wewnętrznej kościoła.¹³ Takie zjawisko prawne zdarza się niezwykle często w państwach typu świeckiego, albowiem praktyka pokazuje, iż nie zawsze zapisy legislacyjne gwarantujące pewną niezależność obu porządków - świeckiego i kościelnego są możliwe do egzekwowania bez uszczuplenia dla jednego z nich.

Wprost przeciwnie sytuacja wygląda w przypadku Republiki Włoskiej, gdzie niezależność i suwerenność znajdują zastosowanie zarówno do państwa jak i do kościoła. Norma ta zawarta jest w treści przepisów art. 7 i 8 konstytucji Republiki. Dodatkowo trzeba podkreślić, iż choć Włochy nie są państwem wyznaniowym, to z racji historycznych i szczególnego waloru chrześcijaństwa dla całego narodu, wiara katolicka zajmuje niejako uprzywilejowaną pozycję. Powyższe kwestie były przedmiotem orzeczeń judykatury włoskiej. Przykładowo zgodnie z konstatacją Trybunału Konstytucyjnego wyrażoną w orzeczeniu nr 125 z 1957 roku uprzywilejowany stosunek wobec Kościoła katolickiego znajduje usprawiedliwienie „z racji starej i nieprzerwanej tradycji narodu włoskiego, którego prawie wszyscy członkowie od zawsze należą do Kościoła katolickiego”. Co więcej, kierunek ten został także potwierdzony w art. 9 umowy z Villa Madama, gdzie stwierdzono, iż „uznając wartość kultury religijnej i biorąc to pod uwagę, że zasady katolicyzmu stanowią część dziedzictwa historycznego narodu włoskiego, [Republika] będzie w dalszym ciągu gwarantować (...) nauczanie religii katolickiej w szkołach publicznych nieuniwersyteckich każdego typu i stopnia”.¹⁴

¹³ Tamże, s. 163-165.

¹⁴ Krukowski 1995, s. 427.

Relację państwo-religia w modelu radykalnego odseparowania obu porządków najlepiej obrazuje ustrój Republiki Francuskiej. Charakterystycznym komponentem owego rozdziału jest przekonanie o prywatnej naturze Kościołów, którym państwo służy pomocą lecz dystansuje się od współpracy z nimi. Podkreślić trzeba, iż o ile w przeszłości Francji relacje państwo-kościół nacechowane były wrogością, o tyle współczesny model odseparowania sprowadza się wyłącznie do państwowej indyferencji w tej mierze. Nie przypadkowo spośród wszystkich państw członkowskich Unii Europejskiej o radykalnym rozdziale władzy państwowej i kościoła przedmiotem rozważań w niniejszym artykule jest państwo francuskie. Szczególne miejsce Republika Francuskiej wynika z tego, iż ustawodawca francuski jako jedyny spośród pozostałych państw Unii Europejskiej wyraźnie określił Republikę mianem świeckiej. Co więcej, zapis ten umieszczono już w pierwszym artykule ustawy zasadniczej państwa, gdzie podkreśla się niepodzielny, świecki, demokratyczny i socjalny charakter ustroju Francji.¹⁵ Równolegle zgodnie z poglądem doktryny, owa świeckość rozumiana jest przez pryzmat neutralności. Z kolei uzupełnienie treści pierwszego artykułu konstytucji poprzez zagwarantowanie równości i poszanowanie dla wszystkich przekonań pozwala determinuje pozytywną konotację postulowanej świeckości. Powyższe bowiem oznacza, iż państwo nie może stać w opozycji do żadnej religii czy też prowadzić polityki antyreligijnej zarówno w materii wyznania, nauczania jak i etycznego postępowania. Określony w ustawie zasadniczej model separacji przy jednoczesnej równości znajduje doprecyzowanie w aktach wykonawczych oraz w ustawach. Wśród nich na uwagę zasługuje ustawa o rozdziale kościołów od państwa z 1905 roku, na mocy której zapewniono wolność od wzajemnych wpływów państwa i kościoła. Ponadto, rzeczona gwarantuje wolność sumienia oraz praktykowania kultu religijnego, którego granice wyznacza ochrona porządku publicznego.

PROBLEMATYKA RELACJI PAŃSTWO-RELIGIA W TRAKTATACH UNII EUROPEJSKIEJ A TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA I RELIGIJNA EUROPY

Fundamentalnym elementem prawa wspólnotowego jest gwarancja wolności religijnej mająca swe źródło w prawach człowieka inkorporowanych przez wszystkie państwa członkowskie Unii Europejskiej. W pierwszej kolejności wskazać należy, iż kościoły i inne związki wyznaniowe nie mogą

¹⁵ Konstytucja Francji z 4 października 1958 roku, dane za stroną internetową <https://libr.sejm.gov.pl>, dostęp na dzień 4 maja 2021 roku.

być członkami Unii Europejskiej, niemniej pełnią one niebagatelną rolę w kształtowaniu europejskiej tożsamości. Trzeba dodać, iż problematyka stosunku Unii Europejskiej do religii podjęta została dopiero na późniejszym etapie integracji europejskiej. Pierwotna debata będąca konstytutywną dla powstałej wspólnoty europejskiej ześrodkowana była wokół czynników ekonomicznych i politycznych. Natomiast w późniejszych latach zauważono konieczność odpowiedzi na potrzeby obywateli państw członkowskich przejawiane w płaszczyźnie kulturowej i religijnej, co jednocześnie stało się kamieniem węgielnym dla relacji państwo-religia w Unii Europejskiej. Nie można zapomnieć o istotnej roli jaką odegrało chrześcijaństwo w sferze wspólnotowego dziedzictwa europejskiego poprzez inspirowanie rozwoju rodzącej się kultury opartej na integracji europejskiej. Po raz pierwszy w sposób wyraźny potrzebę uznania religii za komponent europejskiej tożsamości narodowej oraz doprecyzowanie zakresu podmiotowego w tej mierze zauważyła Republika Federalna Niemiec. Konieczność ta zrodziła się z uwagi na fakt, iż zagwarantowane w ustawie zasadniczej państwa niemieckiego podmiotowe prawa kościołów i związków wyznaniowych, nie znalazły odzwierciedlenia w regulacjach europejskich. Wobec tego, na konferencji Rady Europejskiej w Amsterdamie zgłoszono postulat domagający się uzupełniania Traktatu o Unii Europejskiej. W konsekwencji, 18 czerwca 1997 roku uchwalona została tak zwana klauzula o kościołach, gwarantująca poszanowanie przez Unię Europejską regulacji poszczególnych państw członkowskich w zakresie jakim dotyczą przyznania statusu prawnego kościołom i innym związkom wyznaniowym. W praktyce oświadczenie to uruchomiło możliwość ponadpaństwowej ochrony kościołów i stowarzyszeń światopoglądowych poprzez przyznanie im prawa do ochrony przed trybunałami europejskimi w konfliktach z państwami. Co więcej, mając na względzie burzliwą debatę wywołaną wokół postulatu z Amsterdamu, słuszny nasuwa się wniosek, iż ostateczne rozstrzygnięcie w tej mierze jest wyrazem daleko idącego poszanowania przez Unię Europejską pluralizmu w przedmiocie relacji państwo-religia w państwach członkowskich Unii Europejskiej.¹⁶

W doktrynie wypracowany został pogląd, zgodnie z którym podstawą scalania Europy w wymiarze politycznym jest zagwarantowanie ochrony nadrzędnych praw i wolności człowieka, do których zaliczana jest wolność sumienia i wolność religii. Dorobek legislacyjny wykształcił dwa wymiary owej ochrony, mianowicie wymiar indywidualny obejmujący prawo indywidualne przynależące każdemu człowiekowi w przedmiocie owej wolności. Drugi

¹⁶ Krukowski 1995, s. 779.

wymiar nazywany instytucjonalnym i wspólnotowym ukonstytuowany jest w zasadach ustrojowych gwarantujących rzeczzone wolności.¹⁷

Niebywałym osiągnięciem Unii Europejskiej jest wypracowany system respektowania praw człowieka, funkcjonujący i zagwarantowanych w europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności datowanej na rok 1950. W art. 9 rzeczony Konwencji określony został zakres przedmiotowy wskazujący na zagwarantowane każdemu człowiekowi prawo do uzewnętrzniania i zmiany swoich przekonań i poglądów religijnych. Wolność uzewnętrzniania należy rozumieć szeroko bowiem mieści w sobie zarówno sprawowanie kultu religijnego jak i jego praktykowanie i nauczanie.¹⁸ Co istotne, gwarancji tych nikt nie może zostać pozbawiony z uwagi na fakt, iż mają one charakter ponadpaństwowy wynikający z tego, iż wolność ta jest uznawana, a nie nadawana przez państwa członkowskie. Jednocześnie podkreśla się, iż przedmiotowa wolność może być ograniczona jedynie w konkretnych i uzasadnionych przypadkach i tylko na drodze ustawowej. Chcąc określić zakres podmiotowy Konwencji trzeba odnieść się do utrwalonego w tej materii orzecznictwa. Początkowo bowiem Europejska Komisja Praw Człowieka stała na stanowisku, iż zagwarantowana w Konwencji ochrona wolności religijnej obejmuje wyłącznie podmioty będące osobami fizycznymi. Jednakże w 1979 roku Komisja zrewidowała dotychczasowy pogląd wydając decyzję w sprawie jednego z pastorów przeciwko Szwecji. Na łamach rzeczony decyzji stwierdzono, iż kościół wytaczając powództwo w tej mierze działa na rzecz swoich członków. Tym samym przyznano kościołowi gwarancje objęte Konwencją jako własne prawo kościoła.¹⁹

Wyrażone przez Komisję stanowisko zostało również aprobowane w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Celem przykładu warto przywołać orzeczenie Trybunału z dnia 13 grudnia 2001 roku wydane w sprawie przeciwko Mołdawii, gdzie przyznano kościołowi prawo do skorzystania z ochrony zagwarantowanej w Konwencji, uznając tym samym podmiotowe prawo kościoła w tej mierze.²⁰

Należy zauważyć, iż zagwarantowane wolności podlegają pewnym ograniczeniom wyrażonym w klauzulach ograniczających. Strasburska linia

¹⁷ Tamże, s. 277.

¹⁸ Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności 1993, dane za stroną internetową <https://www.gov.pl>, dostęp na dzień 5 maja 2021 roku.

¹⁹ Warchałowski 2004, s. 68.

²⁰ Europejski Trybunał Praw Człowieka, 13.12.2001 r., application n. 45701/99, dane za stroną internetową <http://sim.law.uu.nl/SIM/CaseLaw/hof.nsf/0/75f3ea9f6eb9d125c1256b22002f59fb?>, dostęp na dzień 5 maja 2021 roku.

orzecznicza jest zgodna co do tego, iż rzeczzone klauzule powinny być w interpretowane w sposób ścisły i rygorystyczny. Równolegle wobec zróżnicowana kulturowego i etnicznego Europy przyjmuje się, iż każda sprawa powołana przed jurysdykcję Trybunału rozpatrywana jest z poszanowaniem owych odrębności. Po raz pierwszy w sposób widoczny owa praktyka została zastosowana w sprawie pomiędzy Grecją a Wielką Brytanią w 1958 roku.²¹ Następnie w wyroku Trybunału z dnia 1 lipca 1961 doprecyzowano zakres owej swobody w sprawie Lawless skierowanej przeciwko Irlandii.²² Wypracowana przez orzecznictwo praktyka powszechnie nazywana jest marginesem uznania, z którego państwa mogą korzystać przy ocenie zasadności ingerencji. Istotnie, celem wprowadzonych ograniczeń zawartych w klauzuli wyjątkowej jest zapewnienie równowagi obejmującej z jednej strony indywidualne prawa człowieka, z drugiej zaś interes społeczeństwa demokratycznego.

Dokonując analizy rozwiązań europejskich w zakresie relacji państwo-religia nie można pominąć bogatego dorobku orzecznictwa Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości. Na wstępie należy zauważyć, iż według art. 6 Traktatu o Unii Europejskiej zadaniem Unii Europejskiej jest respektowanie podstawowych praw określonych w poprzednio omawianej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności.²³ Nadto, Unia Europejska zobowiązana jest do szanowania praw wynikających z tradycji będących wspólnymi dla wszystkich państw wspólnoty europejskiej. W dorobku orzeczniczym Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości wskazuje się, iż pierwszym rozstrzygnięciem, na mocy którego uznano podstawowe prawo do wolności religijnej, był wyrok z dnia 27 października 1976 roku wydany w sprawie Viven Prais przeciwko Radzie.²⁴ Zgodnie z utrwalonym poglądem orzeczniczym, państwa członkowskie zobowiązane są zapewnić ochronę wolności religijnej odnoszącą się do wszystkich wyznań. Ponadto, judykatura wykształciła również pogląd, zgodnie z którym

²¹ Raport Komisji z 26 września 1958 roku, *Greece v. The United Kingdom and Northern Ireland*, dane za stroną internetową <http://cmiskp.echr.coe.int//tkp197/viewhbkkm.asp?action=open&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649&key=55308&sessionId=10119077&skin=hudoc-en&attachment=true>, dostęp na dzień 5 maja 2021 roku.

²² Wyrok Trybunału z dnia 1 lipca 1961 roku, application n. 332/57, dane za stroną internetową <http://cmiskp.echr.coe.int//tkp197/viewhbkkm.asp?action=open&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649&key=103&sessionId=10233782&skin=hudoc-en&attachment=true>, dostęp na dzień 5 maja 2021 roku.

²³ Traktat o Unii Europejskiej z dnia 7 lutego 1992 roku, dane za stroną internetową <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/traktat-o-unii-europejskiej-maastricht-1992-02-07-17099465>, dostęp na dzień 12 maja 2021 roku.

²⁴ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości z dnia 27 października 1976 roku, dane za stroną internetową <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexServ.do?uri=CELEX:61975J0130:EN:HTML>, dostęp na dzień 20 maja 2021 roku.

działalność wspólnot religijnych w obrocie gospodarczym może być rozpatrywana w ramach życia gospodarczego wspólnoty europejskiej, w rozumieniu Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską. Powyższa konstatacja Trybunału znajduje swe potwierdzenie chociażby w stanowisku wyrażonym w sprawie Steymann przeciwko Staatssecretaris van Justitie.²⁵

Ubocznie podnieść należy, iż z uwagi na zdecydowane różnice wewnątrz ustrojowe państw członkowskich, Unia Europejska wciąż napotyka na liczne trudności jurysdykcyjne w zakresie szeroko rozumianej wolności religijnej i zagwarantowanych praw indywidualnych i wspólnotowych w tej mierze. Jednocześnie owe zróżnicowanie stanowi istotny czynnik w procesie legislacyjnym Unii Europejskiej, gdzie dąży się do uchwalenia wspólnej dla Unii Europejskiej konstytucji. Pierwszym owocem rzeczonych prac jest uroczyste przyjęcie Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 8 grudnia 2000 roku. Na mocy tego dokumentu Unia Europejska zadeklarowała, iż podstawą integracji europejskiej są wspólne dla państw członkowskich wartości, ukonstytuowane ponad interesami politycznymi i ekonomicznymi Unii Europejskiej. Niemniej jednak, pomimo apelu Jana Pawła II do Konwentu, wśród naczelnych wartości wymienionych w preambule nie znalazły się jednoznacznie określone wartości religijne. Jednakże w art. 10 Karty, w nawiązaniu do Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności zostały zagwarantowane prawa wolnościowe jednostki obejmujące wolność myśli, sumienia i religii.²⁶

Kolejny etap legislacyjny związany jest z Konwentem Europejskim w Leaken z 2002 roku. Kościół katolicki ponownie wysnuł postulat wpisania do preambuły konstytucji Unii Europejskiej będącej przedmiotem opracowania Konwentu – odniesienia do Boga oraz wartości chrześcijańskich jako źródła dziedzictwa dla Europy. Ponadto, domagano się przyznania pozycji prawnej Kościołom i innym związkom wyznaniowym. Podobnie, jak na poprzednim etapie prac legislacyjnych, również w Leanken postulaty Kościoła katolickiego napotykały na szereg trudności. Przede wszystkim z racji kulturowych w opozycji do Stolicy Apostolskiej wystąpiła Francja proponując radykalnie laicki model funkcjonowania Unii Europejskiej. Finalnie preambuła traktatu ustanawiającego konstytucję dla Europy, przyjęta 29 października 2004 roku

²⁵ Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości z dnia 5 października 1988 roku, dane za stroną internetową <http://europa.eu.int/eur-lex/lex/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=-CELEX:61987J0196:FR:HTML>, dostęp na dzień 24 maja 2021 roku.

²⁶ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z dnia 7 grudnia 2000 roku, dane za stroną internetową <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=celex%3A12012P%2FTXT>, dostęp na dzień 30 maja 2021 roku.

w Rzymie zawiera pośrednie rozstrzygnięcia w tej mierze. Po pierwsze wśród wartości, na których oparta ma być przyszłość Europy wymieniono „dziedzictwo kulturalne, religijne i humanistyczne”.²⁷ Ponadto w art. I-51 projektu przyznano status prawny kościołów, w tym po raz pierwszy zwrócono uwagę na tożsamość kościołów i organizacji światopoglądowych oraz ich wkład determinujący konieczność dążenia do utrzymania otwartego dialogu w tej mierze. Dodatkowo w art. II-53 projektu, nawiązując do Karty Praw Podstawowych zagwarantowano wolność myśli, sumienia i religii.²⁸ Ostatecznie jednak projekt ten został odrzucony w referendum w Holandii i Francji. Wobec tego, podczas zebrania w Lizbonie w dniu 19 października 2007 roku wyrażono gotowość przyjęcia traktatów reformujących Unię Europejską. W efekcie uchwalono, a następnie ratyfikowano Traktat zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Unię Europejską, a także Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej. W preambule oraz w Traktacie o funkcjonowaniu Unii Europejskiej wskazano na religię jako na jeden z istotnych komponentów dziedzictwa kulturowego i tożsamościowego całej Europy. Nadto, w Traktacie zagwarantowano poszanowanie statusu prawnego kościołów i innych związków wyznaniowych zgodnie z wewnętrznym prawem poszczególnych państw członkowskich.²⁹

ZAKOŃCZENIE

Konkludując, w oparciu o przeprowadzoną analizę dorobku legislacyjnego Unii Europejskiej, jak i poszczególnych rozwiązań wewnątrz państwowych jej członków, należy zgodzić się z twierdzeniem, iż Europa przejawia pluralistyczny charakter relacji państwo-religia. Naczelnym przymiotem europejskiego modelu jest otwartość i elastyczność wobec różnorodnych wzorców kulturowych i światopoglądowych. Wypracowany przez Europę wzorzec stosunków państwo-religia, czerpie z dorobku historycznego Europy ściśle związanego z wpływami kultury chrześcijańskiej i nastawieniem głównych sił politycznych wobec kościołów i religii.

Analiza ustawodawstwa i orzecznictwa państw członkowskich Unii Europejskiej prowadzi do wniosku, iż zasady ustrojowe ześrodkowane są wokół

²⁷ Traktat ustanawiający konstytucję dla Europy z dnia 29 października 2004 roku, dane za stroną internetową https://europa.eu/european-union/sites/default/files/docs/body/treaty_establishing_a_constitution_for_europe_pl.pdf, dostęp na dzień 30 maja 2021 roku.

²⁸ Tamże.

²⁹ Dane za stroną internetową <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=celex%3A12012E%2FTXT>, dostęp na dzień 30 maja 2021 roku.

demokratycznego państwa prawa z uwzględnieniem wspólnych dla całej Europy idei praw człowieka. Istotnym czynnikiem kształtującym systemowe rozwiązania relacji państwo-religia w państwach członkowskich jest fakt respektowania przez każde z tych państw Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Dokument ten stanowi ochronę wolności religijnej zarówno dla osób fizycznych, jak i wspólnot wyznaniowych w tym kościołów, będących podmiotami zbiorowymi tego prawa. Wobec tego nasuwa się słuszne stwierdzenie, iż w Unii Europejskiej jest z powodzeniem zharmonizowana w ramach różnych systemów prawnych ugruntowanych przez prawo krajowe państw członkowskich. Jednocześnie, rozwiązania wewnątrz państwowe, których odzwierciedleniem są ustawy zasadnicze tychże państw dowodzą, iż w Europie nie można mówić o jednakowym modelu relacji państwo-religia. Wśród utrwalonych rozwiązań wyróżniamy państwa wyznaniowe skoncentrowane wokół tradycji danego kościoła. Inną kategorię stanowią państwa świeckie o charakterze radykalnym, gdzie niezależnie od religii jest ona odseparowana od porządku publicznego państwa oraz państwa świeckie o przyjaznym stosunku wobec religii, gdzie żadna z religii nie jest religią narodową, niemniej materia ta obecna jest w przestrzeni publicznej. Niemniej, trzeba zaznaczyć, iż pomimo powyższego zróżnicowania, każde państwo członkowskie zapewnia poszanowanie i gwarancję wolności religijnej w odniesieniu do indywidualnej jednostki.

Z kolei dorobek legislacyjny Unii Europejskiej ukazuje brak porozumienia w tej mierze pomiędzy państwami członkowskimi. W przeważającej większości państwa opowiadają się za rozwiązaniem świeckiego modelu relacji państwo-religia w wersji przyjaznej. Dla zasadności takiego systemu, zwolennicy szukają argumentacji w kulturze chrześcijańskiej stanowiącej podwaliny wspólnoty europejskiej. Jednakże z uwagi na szerokie grono przeciwników, obecnie na gruncie legislacyjnym Unii Europejskiej zachodzi konieczność wypracowania kompromisu uwzględniającego zarówno interesy zwolenników chrześcijańskich korzeni Europy, jak i ich oponentów.

BIBLIOGRAFIA

Monografie

Balodis R., *State and Church in Latvia*, [w:] *State and Church in the European Union*, ed. G. Robbers, Baden-Baden 2005.

Heikkilä M., Knuutila J., Scheinin M. *Etat et Eglises en Finlande*, [w:] *Etat et Eglises dans l'Union européenne*, Baden-Baden 1997.

Krukowski J., *Konkordaty współczesne. Doktryna, Teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995.

Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2018.

Sachs M., *Grundgesetz. Kommentar*, München 2009.

Warchałowski K., *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004.

Akty normatywne

Die Verfassung der Weimarer Republik vom 11. August 1919.

Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1993 roku.

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z dnia 7 grudnia 2000 roku.

Konstytucja Republiki Francuskiej z dnia 4 października 1958 roku.

Konstytucja Republiki Finlandii z dnia 11 czerwca 1999 roku.

Konstytucja Republiki Łotewskiej z dnia 15 lutego 1922 roku.

Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki z dnia 17 września 1787 roku.

Traktat o Unii Europejskiej z dnia 7 lutego 1992 roku.

Traktat ustanawiający konstytucję dla Europy z dnia 29 października 2004 roku.

Orzecznictwo

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 13 grudnia 2001 r., application n. 45701/99.

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 1 lipca 1961 roku, application n. 332/57.

Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości z dnia 27 października 1976 roku, Affaire 130/75.

Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości z dnia 5 października 1988 roku, Affaire 196/87.

REALIZACJA KONSTYTUCYJNEJ ZASADY ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA – WYBRANE ASPEKTY

Abstrakt

Celem opracowania jest analiza konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa, która jest jedną z naczelných zasad funkcjonowania Rzeczypospolitej Polskiej. Zasada separacji sfery *sacrum* od *profanum* przejawia się choćby w równouprawnieniu kościołów i związków wyznaniowych w Polsce, jak również bezstronności światopoglądowej państwa, co jest niezwykle istotne w kontekście konstytucyjnej wolności sumienia i wyznania, która to wolność immanentnie związana jest z zasadą laickości państwa. Omówienie pojemnego treściwo zagadnienia ograniczone zostanie do analizy sposobu finansowania kościołów i związków wyznaniowych z budżetu państwa, co pozwoli finalnie ocenić, czy regulacje te pozostają w zgodzie z ustanowionym na gruncie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. przyjaznym modelem rozdziału Kościoła od państwa, czy też rozwiązania te wykraczają poza przyjętą zasadę ustrojową.

Słowa kluczowe: rozdział Kościoła od państwa, neutralność światopoglądowa państwa, autonomia kościołów i związków wyznaniowych, wolność wyznania

WSTĘP

We współczesnym świecie można wyróżnić kilka generalnych systemów relacji pomiędzy państwem a Kościołami oraz innymi związkami wyznaniowymi, a to jaki system występuje w danym kraju uzależniony jest od wielu uwarunkowań o charakterze historycznym, kulturowym, czy też społecznym (Doktor-Bindas, 2009, s. 265). Zasada rozdziału Kościoła od państwa to

najczęściej występujący model relacji państwo-Kościół w państwach demokratycznych, będący opozycyjnym modelem w stosunku do państw wyznaniowych, w których władza państwowa jest ściśle powiązana ze związkami wyznaniowymi, a zasady i treści religijne mają wpływ na działalność prawotwórczą i polityczną organów władzy państwowej¹.

Zarówno państwa świeckie, jak i państwa wyznaniowe mogą występować w kilku odmianach, które niekiedy znacznie się od siebie różnią w zakresie pozycji kościołów i związków wyznaniowych w systemie funkcjonowania państwa. Państwa wyznaniowe mogą istnieć w wersji tradycyjnej, gdzie tylko jedna doktryna religijna uznawana jest za prawdziwą, co potwierdza wpisanie danej religii w ustawie zasadniczej, jako religii narodowej, czy też państwowej (np. Iran, Arabia Saudyjska) lub w wersji zmodernizowanej, w której dany kościół pełni rolę Kościoła państwowego, przy jednoczesnym zapewnieniu pełnego poszanowania w państwie wolności religijnej w aspekcie indywidualnym oraz instytucjonalnym². W zakresie państw świeckich, których immanentną cechą jest brak występowania kościoła uprzywilejowanego, czy też oficjalnego, również wyróżnić można kilka modeli separacji państwa i Kościoła, a głównym kryterium pozwalającym na stosowne rozróżnienia jest sposób realizacji wolności religijnej w państwie³.

WSPÓŁCZESNE MODELE SEPARACJI PAŃSTWA I KOŚCIOŁA

Współcześnie w ramach modelu separacji państwa i Kościoła oraz innych związków wyznaniowych można wyróżnić trzy zasadnicze wersje rozdziału Kościoła od państwa, tj. model separacji czystej (model amerykański), model separacji wrogiej (model francuski) oraz model separacji przyjaznej (model niemiecki). Przed szczegółową charakterystyką każdego ze wskazanych wyżej modeli zaznaczyć należy, że konstytucje współczesnych państw demokratycznych w pełni zapewniają wolność religijną swoich obywateli, a zasada neutralności światopoglądowej państwa nie wyklucza współpracy między kościołami i związkami wyznaniowymi a organami władzy państwowej. Współpraca taka jest możliwa, a w wielu aspektach nawet wskazana, jednak w jej trakcie nie może nie może dojść do naruszenia niezależności któregośkolwiek z partnerów⁴.

¹ Gromski 2004, s. 500.

² Doktor-Bindas 2009, s. 266.

³ Stępień 2020, s. 13.

⁴ Roos 1995, s. 70.

Pierwszym modelem świeckiego państwa jest model czystej separacji występujący w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, gdzie zrodziła się sama idea rozdziału Kościoła od państwa. Powyższe wynikało przede wszystkim z faktu niezwyklej różnorodności kulturowej, etnicznej i właśnie religijnej rodzącego się państwa amerykańskiego oraz konieczności zapobiegnięcia wszelkim konfliktom jakie mogłyby powstać na tle różnic religijnych⁵. Na mocy Pierwszej Poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej wprowadzony został zakaz ustanawiania religii państwowej (ang. *no establishment of religion*), jak również zakaz ograniczania swobody wykonywania praktyk religijnych i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym (ang. *free exercise of religion*), co jednoznacznie wskazuje na wprowadzenie pełnego rozdziału Kościoła od państwa⁶. Ponadto na mocy Pierwszej Poprawki władzom państwowym zabronione zostało ustanawianie jakichkolwiek bytów o charakterze religijnym, pozostawiając tę kwestię wyłącznie inicjatywie ich wyznawców, a same związki wyznaniowe i kościoły w USA traktowane są jako korporacje prawa prywatnego, cieszące się wszelkimi przywilejami i prawami z tego wynikającymi⁷. Istotnym aspektem dotyczącym amerykańskiego modelu separacji Kościoła od państwa jest współpraca organów władzy państwowej z kościołami i związkami wyznaniowymi, przy jednoczesnym unikaniu utożsamiania się przez państwo z jakąkolwiek religią, co mogłoby doprowadzić do destabilizacji ładu politycznego i napięć społecznych⁸.

Drugim modelem relacji państwo-Kościół w ramach państwa świeckiego jest wroga separacja występująca m.in. we Francji, która określana jest czasami również jako radykalny rozdział między państwem a Kościołem⁹. Zgodnie z Konstytucją V Republiki Francuskiej, Francja jest republiką świecką (ang. *secular republic*), zapewniającą równość wobec prawa wszystkim obywatelom bez względu na pochodzenie, rasę lub religię. Powyższa regulacja konstytucyjna gwarantuje wolność religii, przy jednoczesnym jednak maksymalnym ograniczeniu możliwości funkcjonowania Kościołów i związków wyznaniowych w sferze publicznej¹⁰, co wynika z traktowania wiary i religii, jako elementu sfery życia prywatnego¹¹. Następstwem pojmowania religii, jako prywatnej sfery życia obywateli jest diametralne rozdzielanie życia

⁵ Stępień, 2020, s. 22.

⁶ Krukowski 2000, s. 45.

⁷ Tamże.

⁸ Mazgłowski i in. 2006, s. 21.

⁹ Orzeszyna 2007, s. 99.

¹⁰ Wasilewicz 2017, s. 89.

¹¹ Basdevant-Gaudemet 2007, s. 126.

publicznego i religijnego oraz ograniczenie możliwości uzewnętrzniania przekonań religijnych w życiu publicznym, co zdaniem niektórych przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego faworyzuje niejako niesłusznie postawy ateistów i agnostyków, którzy nie odczuwają potrzeby uzewnętrzniania swoich przekonań religijnych¹², w przeciwieństwie do wielu głęboko wierzących obywateli, chcących zamaniifestować swoje przywiązanie do danej religii.

Ostatnim modelem relacji państwo-Kościół jest model separacji przyjaznej występujący w Republice Federalnej Niemiec, jak również w większości państw europejskich, w tym w Polsce¹³, przy czym podkreślić należy, iż unormowania te nie są identyczne we wszystkich krajach Starego Kontynentu i często znacząco od siebie odbiegają, zachowując jednak pewien wspólny element jakim jest brak chęci wyeliminowania religii z życia publicznego, przy zachowaniu świeckości i neutralności światopoglądowej państwa¹⁴. To właśnie neutralność, tolerancja i równość określane są filarami niemieckiego prawa wyznaniowego i przyjaznej separacji Kościoła od państwa, co z jednej strony oznacza nieidentyfikowanie się państwa z żadnym kościołem, czy też związkiem wyznaniowym, przy jednoczesnym nierozdzielaniu w sposób ścisły państwa od kościoła¹⁵ i obecności religii w życiu publicznym. Kwestię tę szczegółowo wyjaśnił Federalny Sąd Konstytucyjny, wskazując w swoim orzeczeniu z dnia 3 czerwca 2006 r., iż religia ma niezwykle doniosłą wartość w życiu społecznym i nie sposób jej wyeliminować z życia publicznego, a neutralność światopoglądowa państwa nie powinna oznaczać ścisłego rozdzielenia państwa od Kościoła, lecz winna raczej polegać na otwartej postawie państwa względem wszystkich wyznań¹⁶. Jednocześnie z całą mocą podkreślić należy, że niedopuszczalne jest identyfikowanie się państwa z jakąkolwiek z religii, gdyż działanie takie niechybnie zmierzałoby do zakłócenia pokoju religijnego w państwie, co prowadziłoby z kolei do zbędnych napięć społecznych. Zgodnie z modelem separacji przyjaznej relacje państwo-Kościół powinny być oparte na wzajemnym poszanowaniu i partnerstwie¹⁷, przy zachowaniu autonomii kościołów i związków wyznaniowych oraz niewkraczaniu ich w sferę zarezerwowaną wyłącznie dla władz publicznych, co wynika z faktu, iż wolność religijna nie ma charakteru nieograniczonego.

¹² Krukowski 2005, s. 27.

¹³ Czohara 1994, s. 34 i n..

¹⁴ Stępień 2020, s. 26.

¹⁵ Orzeszyna 2007, s. 154.

¹⁶ Orzeszyna 2007, s. 154-155.

¹⁷ Stępień 2020, s. 29.

ROZDZIAŁ KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA W KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ Z 1997 R.

Przed szczegółowym omówieniem zasady rozdziału Kościoła od państwa zawartej w Konstytucji Rzeczypospolitej z 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze sprost. i zm., dalej: Konstytucja RP) kluczowe pozostaje przedstawienie rysu historycznego obrazującego relacje państwo-Kościół w Polsce, przy czym rozważania te zostaną ograniczone do XX wieku.

Po odzyskaniu w 1918 r. niepodległości określenie wzajemnych relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi było jedną z najistotniejszych kwestii ustrojowych różnorodnej etnicznie oraz wyznaniowo II Rzeczypospolitej. Na mocy konstytucji marcowej z 17 marca 1921 r.¹⁸ zagwarantowano obywatelom Rzeczypospolitej pełną wolność sumienia i religii (wyznania), co jest charakterystyczne dla demokratycznych państw świeckich¹⁹, przy jednoczesnym zagwarantowaniu jednak Kościołowi katolickiemu „naczelnego stanowiska wśród równouprawnionych wyznań”, na co wprost wskazywał art. 114 ówczesnej konstytucji, a co interpretowane było jako przyznanie Kościołowi katolickiemu prerogatyw kościoła oficjalnego²⁰. Powyższy stan prawny wprowadzony na mocy konstytucji marcowej utrzymał się do końca II Rzeczypospolitej, gdyż przepisy wyznaniowe zawarte w konstytucji z 1921 r. zostały niemal w całości przejęte przez konstytucję kwietniową z 23 kwietnia 1935 r.²¹ Pytanie, więc czy rzeczywiście wszystkie kościoły i związki wyznaniowe w dwudziestoleciu międzywojennym w Polsce były równouprawnione, a żaden z nich nie miał dominującej pozycji, wydaje się być czysto retoryczne.

Całkowicie odmiennie sytuacja wyglądała w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, gdyż na mocy Konstytucji z dnia 22 lipca 1952 r. (Dz. U. z 1952 r. nr 33, poz. 232) wprowadzono pełny rozdział Kościoła od państwa, co służyć miało realizacji założeń ideologicznych doktryny socjalizmu i przejawiało się w pełnym uniezależnieniu państwa i jego organów od ingerencji i wpływów Kościoła katolickiego²². Religii nadano wówczas charakter ściśle prywatny, co doprowadzić miało do jej usunięcia z życia publicznego, co przy jednoczesnym ogólnym brzmieniu konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa doprowadziło do dowolnej interpretacji tej zasady i nadużyć ze

¹⁸ II Rzeczpospolita, Dz. U. z 1921 r. nr 44, poz. 267.

¹⁹ Krukowski 2000, s. 229.

²⁰ Tamże.

²¹ II Rzeczpospolita, Dz. U. z 1935 r. nr 30, poz. 227.

²² Pietrzak 1999, s. 241.

strony władz państwowych wobec braku zagwarantowania wolności sumienia i wyznania oraz swobody funkcjonowania kościołów i związków wyznaniowych²³. System funkcjonujący w PRL w praktyce wprowadzał zasadę supremacji państwa nad Kościołem²⁴ przy pełnym zaangażowaniu władz państwowych w krzewienie światopoglądu ateistycznego.

Zasadniczym przedmiotem rozważań niniejszego opracowania pozostaje model rozdziału Kościoła od państwa funkcjonujący obecnie, tj. na gruncie Konstytucji RP z 1997 r. Zgodnie z art. 25 ust. 1 Konstytucji RP kościoły i inne związki wyznaniowe w Polsce są równouprawnione, a władze publiczne obowiązane są do zachowania bezstronności w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym (art. 25 ust. 2). Kluczowy zapis traktujący o relacji państwo-Kościół wskazuje również, że stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego (art. 25 ust. 3).

Analiza wskazanego wyżej artykułu ustawy zasadniczej jednoznacznie wskazuje, iż naczelną zasadą relacji państwo-Kościół w Polsce jest równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych, co oznacza, iż w Rzeczypospolitej nie ma religii panującej ani uprzywilejowanej prawnie²⁵. Ponadto z zasady tej wynika zakaz wszelkiego nieuzasadnionego prawnie różnicowania sytuacji prawnej kościołów i związków wyznaniowych, które powinny być traktowane w taki sam sposób²⁶. W tym miejscu poczynić należy jednak rozważania, co dokładnie należy rozumieć pod pojęciem „równouprawnienia”, czy aby na pewno zasada równouprawnienia jest w Polsce w pełni respektowana i czy rzeczywiście wszystkie kościoły i związki wyznaniowe traktowane są w taki sam sposób. Już sama lektura art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji RP prowadzić może bowiem do wniosku, że dopuszczalne jest pewne różnicowanie, gdyż sam ustrojodawca wskazuje, że stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską (konkordat) i ustawy, zaś stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalane na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielstwami, które nie mają więc rangi

²³ Pietrzak 1999, s. 241.

²⁴ Doktor-Bindas 2009, s. 270.

²⁵ Skrzydło 2013, s. 37.

²⁶ Tuleja i in. 2019, s. 99.

umowy międzynarodowej ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami. W doktrynie prawa konstytucyjnego podkreśla się, że zasadę równouprawnienia wyrażoną w art. 25 ust. 1 Konstytucji należy ustalać w związku z art. 32 Konstytucji RP, a więc zasadą równości, co oznacza, iż co do zasady kościoły i związki wyznaniowe należy traktować tak samo, a ich odmienne traktowanie dopuszczalne jest tylko wtedy, kiedy znajdują się one w odmiennej sytuacji faktycznej, wynikającej np. z liczby wyznawców²⁷. Choć takie różnicowanie budzi sporo wątpliwości i nie zawsze jest w pełni uzasadnione, a nawet dopuszczalne, Trybunał Konstytucyjny wielokrotnie opowiadał się za zasadą równości w znaczeniu materialnym²⁸, która wymaga jednakowego traktowania podmiotów prawa (adresatów norm prawnych) charakteryzujących się daną cechą istotną (relevantną) w równym stopniu, przy odmiennym traktowaniu podmiotów nieposiadających danej cechy istotnej²⁹. Stanowisko takie Trybunał Konstytucyjny konsekwentnie prezentował w wielu orzeczeniach, stale rozwijając linię orzeczniczą, choćby poprzez precyzyjne wskazanie, iż wszystkie związki religijne posiadające wspólną cechę istotną powinny być traktowane równo, przy założeniu odmiennego traktowania kościołów i związków wyznaniowych, które nie posiadają wspólnej cechy istotnej z punktu widzenia danej regulacji³⁰ (zob. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 kwietnia 2003 r., K 13/02, OTK-A 2003, Nr 4, poz. 28), podkreślając wprost w innym orzeczeniu, że zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych nie zakłada identycznego traktowania wszystkich związków wyznaniowych³¹. W świetle powyższego, zgodzić należy się więc ze stanowiskiem, że samo zawarcie konkordatu nie narusza zasady równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych, a *de facto* powoduje obowiązek rozszerzenia gwarancji wolnościowych wpisanych do konkordatu na inne kościoły i związki wyznaniowe, które charakteryzują się tą samą istotną cechą (atrybutem), którą legitymuje się Kościół Katolicki³².

Kolejnym istotnym zagadnieniem pozostaje konstytucyjna zasada poszanowania autonomii oraz wzajemnej niezależności kościołów i związków wyznaniowych. Już sama próba definicji pojęć „autonomii” i „niezależności”

²⁷ Tuleja i in. 2019, s. 100.

²⁸ Hauser i in. 2016, s. 220.

²⁹ zob. orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 9 marca 1988 r., U 7/87, OTK 1988, Nr 1, poz. 1.

³⁰ zob. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 kwietnia 2003 r., K 13/02, OTK-A 2003, Nr 4, poz. 28.

³¹ zob. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 8 czerwca 2011 r., K 3/09, OTK-A 2005, Nr 5, poz. 39.

³² Krukowski 2000, s. 279-280.

budzi spory w doktrynie prawa konstytucyjnego, gdyż część jej przedstawicieli ostro krytykuje brzmienie art. 25 ust. 3 Konstytucji RP, podkreślając, iż terminy te wzajemnie wykluczają się, a użyta w normie konstytucyjnej terminologia jest niespójna, czy wręcz wewnętrznie sprzeczna³³. Rozpoczynając analizę przepisu od wykładni literalnej wskazać należy, iż zgodnie z powszechnie przyjętym w nauce prawa stanowiskiem pojęcie „autonomii” odnosi się zawsze do sfery wewnętrznej i oznacza prawo do samodzielnego rozstrzygania o sprawach danego podmiotu, podczas gdy pojęcie „niezależności” odnosi się do relacji zewnętrznych i oznacza brak podporządkowania innym podmiotom³⁴, co podkreślił również w swoim orzeczeniu Trybunał Konstytucyjny, dodając, iż niezależność kościołów i związków wyznaniowych przejawia się m.in. w określaniu treści wiary, struktur organizacyjnych, czy choćby obsadzaniu stanowisk kościelnych³⁵. Art. 25 ust. 3 Konstytucji RP gwarantuje funkcjonalną i organizacyjną odrębność organów i instytucji władzy publicznej z jednej strony oraz wspólnot wyznaniowych z drugiej strony³⁶, stanowiąc kluczową normę w budowaniu rozdziału stosunków państwo-Kościół.

Konstytucja RP ustanawia również kluczową zasadę dla funkcjonowania kościołów i związków wyznaniowych w państwie, jaką jest zasada bezstronności światopoglądowej państwa, która określana jest czasami również szerzej, jako zasada bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych oraz filozoficznych. Na samym wstępie podkreślić należy, iż zasada ta odnosi się do wszelkich podmiotów sprawujących władzę państwową, a więc zarówno organów centralnych, jak i samorządowych³⁷. W tym miejscu pod rozwagę należy poddać istniejący w doktrynie spór związany z zamiennym stosowaniem pojęć „bezstronności” i „neutralności”. Niektórzy przedstawiciele doktryny prawa konstytucyjnego stoją bowiem na stanowisku, iż wskazane wyżej pojęcia są tożsame i mogą być stosowane zamiennie (tak m.in. J. Krukowski i L. Garlicki), podczas gdy część przedstawicieli doktryny uważa, że nie należy stosować tych pojęć synonimicznie, bowiem neutralność zakłada bierną postawę władz państwowych, podczas gdy bezstronność nie wyklucza podejmowania przez państwo pozytywnych

³³ Safjan i Bose 2016.

³⁴ Banaszak 2012.

³⁵ zob. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 14 grudnia 2009 r., K 55/07, OTK-A 2009, Nr 11, poz. 167.

³⁶ Safjan i Bosek 2016.

³⁷ Szymanek 2004, s. 32.

działań w sferze publicznej³⁸, o ile oczywiście wspieranie działalności danego kościoła, czy też wspólnoty wyznaniowej służy dobru ogółu społeczeństwa³⁹ i nie prowadzi do naruszenia zasady równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych. To właśnie zasada neutralności światopoglądowej państwa w kontekście stanowienia prawa stanowi ostatnimi czasy przedmiot licznych debat podejmowanych w przestrzeni publicznej w Polsce, co sprowadzić można do zasadniczego pytania, czy zasada neutralności państwa w sprawach światopoglądowych oznacza całkowitą bezstronność organów władzy państwowej podczas stanowienia prawa, czy też organy władzy państwowej przy podejmowaniu prac legislacyjnych winny opierać się na wartościach etycznych zakorzenionych w kulturze chrześcijańskiej, na których opiera się funkcjonowanie Kościoła Katolickiego. Odpowiedź na to pytanie jest niezwykle trudna, co wynika chociażby z faktu niejednorodnej aksjologicznie Konstytucji RP⁴⁰, a także postępującej laicyzacji polskiego społeczeństwa, które zdaje się opowiadać za co raz silniejszym rozdziałem państwa od Kościoła.

FINANSOWANIE KOŚCIOŁÓW I ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH ZE ŚRODKÓW PUBLICZNYCH

Kluczowym aspektem związanym z rozdziałem Kościoła od państwa jest sposób finansowania kościołów i związków wyznaniowych ze środków publicznych. Punktem wyjścia dla rozważań w tym przedmiocie winna być właśnie zasada bezstronności światopoglądowej państwa, która nie zakazuje finansowego wspierania kościołów i związków wyznaniowych, a wymaga jedynie by państwo przy ich finansowaniu stosowało równą miarę oraz jasne kryteria dotacyjne⁴¹. Nie ulega bowiem wątpliwości, że sytuacja w której państwo finansowałoby jedynie jeden kościół lub związek wyznaniowy, bądź arbitralnie decydowało o dotacji środków publicznych, stanowiłaby przejaw złamania konstytucyjnej zasady równouprawnienia związków wyznaniowych oraz bezstronności władz publicznych (Szewczyk, 2013, s. 111).

Skupiając się ściśle na sposobach finansowania kościołów i związków wyznaniowych z budżetu państwa skupić należy się przede wszystkim na ustawie z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu

³⁸ zob. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 14 grudnia 2009 r., K 55/07, OTK-A 2009, Nr 11, poz. 167.

³⁹ Haczkowska 2014, s. 41.

⁴⁰ Krukowski 2000, s. 283.

⁴¹ Stanisław 2009, s. 107-123.

Kościelnego (Dz. U. z 1950 r. Nr 9, poz. 87 ze zm.). Na mocy wskazanej wyżej ustawy po II wojnie światowej doszło do przejęcia bez odszkodowania majątków kościelnych przez państwo polskie, przy czym dochody z nieruchomości ziemskich przejętych na mocy ustawy stały się częścią składową Funduszu Kościelnego (obok dotacji państwowych) i służyć miały celom szczególnie wskazanym w art. 9 ustawy, tj. m.in. utrzymaniu i odbudowie kościołów, udzielaniu duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowaniu dla nich domów wypoczynkowych, opłacaniu składek na ubezpieczenie społeczne duchownych w wymiarze określonym w ustawie z dnia 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych oraz wykonywaniu działalności charytatywno-opiekuńczej. Powołany na mocy ustawy z 1950 r. Fundusz Kościelny istnieje do dziś, przy czym wzbogacony został katalog celów funduszu, do czego doszło na podstawie Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r. w sprawie rozszerzenia zakresu celów Funduszu Kościelnego (Dz. U. Nr 61, poz. 354) oraz uchwały Rady Ministrów z dnia 7 listopada 1991 r. w sprawie statutu Funduszu Kościelnego. Fundusz Kościelny podlega nadzorowi Ministra Administracji Publicznej (tj. Ministrowi Spraw Wewnętrznych i Administracji), który wydaje stosowane decyzje o przyznaniu dotacji z Funduszu Kościelnego na konkretny cel (dotacje celowe).

Zasadniczym aspektem budzącym wątpliwości w kontekście separacji Kościoła od państwa pozostaje sam fakt utrzymywania specjalnego funduszu państwowego, który przeznaczony jest na finansowanie działalności podmiotów religijnych, co wydaje się pozostawać w jawnej sprzeczności z zasadą bezstronności światopoglądowej państwa⁴², tym bardziej, że wobec nieprawidłowego działania władz publicznych w okresie PRL, Fundusz Kościelny jest obecnie w całości dotowany bezpośrednio z budżetu państwa. Duże wątpliwości w zakresie funkcjonowania Funduszu Kościelnego budzi także fakt, że zdecydowana większość przejętych po II wojnie światowej nieruchomości została zwrócona kościołom i związkom wyznaniowym, co prowokuje pytania o zasadność funkcjonowania funduszu w obecnym kształcie. Ostatnimi czasy w debacie publicznej wielokrotnie pojawiały się postulaty nawołujące do zniesienia Funduszu Kościelnego i zastąpienia go inną formą umożliwiającą uzyskanie finansowania przez kościoły i związki wyznaniowe, wśród których często wymieniana jest możliwość przekazania części podatku dochodowego na wybrany kościół lub związek wyznaniowy. Bez względu na to, czy w najbliższym czasie dojdzie do zmian w zakresie finansowania kościołów i związków

⁴² Szewczyk 2013, s. 115.

wyznaniowych w Polsce, pamiętać należy, iż wszelkie zmiany stosownie do art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji RP będą wymagały uprzedniego zawarcia przez Radę Ministrów umów z ich właściwymi przedstawicielstwami.

ZAKOŃCZENIE

Konstytucyjna zasada rozdziału Kościoła od państwa stanowi zasadę ustrojową warunkującą funkcjonowanie kościołów i związków wyznaniowych w Polsce w sposób zapewniający pełne poszanowanie różnych wyznań. Model separacji Kościoła od państwa ukształtowany na mocy przepisów Konstytucji RP z 1997 r. zapewnia przyjazny rozdział państwa i Kościoła, nie eliminując jednak całkowicie z życia publicznego elementów religijnych, przy czym stanowczo podkreślić należy, iż zgodnie z art. 25 Konstytucji RP władze publiczne obowiązane są do zapewnienia pełnej bezstronności w sprawach światopoglądowych, co ściśle związane jest z zasadą równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych w Polsce. Duże kontrowersje w zakresie zasady bezstronności światopoglądowej państwa i równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych budzi kwestia ich finansowania z budżetu państwa w ramach Funduszu Kościelnego, który jako instrument prawny związany z finansowaniem kościołów i związków wyznaniowych powołany na mocy ustawy z 1950 r., wydaje się wymagać zmiany.

BIBLIOGRAFIA

Akty prawne

Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (II Rzeczpospolita, Dz. U. z 1921 r. nr 44, poz. 267).

Ustawa konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r. (II Rzeczpospolita, Dz. U. z 1935 r. nr 30, poz. 227).

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r. (Dz. U. z 1952 nr 33, poz. 232).

Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz. U. z 1950 r. Nr 9, poz. 87 ze zm.).

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. nr 78, poz. 483 ze sprost. i zm.).

Literatura

Banaszak B., Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, Warszawa 2012.

Basdevant-Gaudemet B., Państwo i kościół we Francji, [w:] Robbers G. (red.), Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej, Wrocław 2007.

Czohara A., Stosunki Państwo – Kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy, Warszawa 1994.

Doktór-Bindas K. [w:] Dudek D. (red.), Zasady Ustroju III Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 2009.

Gromski W. [w:] Kalina-Prasznic U. (red.), Encyklopedia prawa, Warszawa 2004.

Haczkowska M. (red.), Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, Warszawa 2014.

Hauser R., Niewiadomski Z. K., Wróbel A. (red.), Sądowa kontrola administracji publicznej. System Prawa Administracyjnego. Tom 10, Warszawa 2016.

Krukowski J., Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych, Lublin 2000.

Krukowski J., Polskie prawo wyznaniowe, Warszawa 2005.

Mazgiewski A., Misztal H., Stanisław P. (red.), Prawo wyznaniowe, Warszawa 2006.

Orzeszyna K., Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej, Lublin 2007.

Pietrzak M., Demokratyczne, świeckie państwo prawne, Warszawa 1999.

Roos L. i in., Stosunki państwo-kościół: rozdział, autonomia, współpraca, [w:] Konstytucja i transformacja, Warszawa 1995.

Safjan M., Bosek L. (red.), Konstytucja RP. Tom I. Komentarz do art. 1-86, Warszawa 2016.

Skrzydło W., Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, Warszawa 2013.

Stanisz P., Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a finansowanie związków wyznaniowych, [w:] Zielinski T. J. (red.), Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 2009.

Stępień J., Współczesne modele separacji państwa i Kościoła, [w:] Staniszevska-Pobikrowska P. (red.), Prawo, religia, wyznanie. Na styku normatywizmu i moralności, Warszawa 2020.

Szewczyk M., Wybrane problemy związane z realizacją konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa w III Rzeczypospolitej, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2013, nr 2 (14).

Szymanek J., Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (Uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP), „Państwo i Prawo” 2004, z. 5.

Tuleja P. (red.), Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, Warszawa 2019.

Wasilewicz U., System relacji między Kościołem katolickim i Francją. Studium historyczno-prawne, Lublin 2017.

Orzecznictwo

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 9 marca 1988 r., sygn. U 7/87.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 kwietnia 2003 r., K 13/02.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 14 grudnia 2009 r., K 55/07.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 8 czerwca 2011 r., K 3/09.

MONARCHA WIELKIEJ BRYTANII A KOŚCIOŁY PAŃSTWOWE I INNE RELIGIE

Abstrakt

Wielka Brytania jest wyjątkowym przykładem państwa wyznaniowego, ponieważ status brytyjskich kościołów państwowych posiada zarówno Kościół Anglii, jak i Kościół Szkocji. Wpływa to na rolę monarchy brytyjskiego względem tych Kościołów. Jako Najwyższy Rządca Kościoła Anglii monarcha brytyjski stoi na jego czele, lecz w Kirku pozycja Królowej jest już zupełnie odmienna. Monarcha brytyjski posiada uprawnienia w zakresie obsady stanowisk duchownych oraz prawodawstwa kościelnego. Ponadto w prawie konstytucyjnym zawarte zostały wymagania co do religii, jaką winien wyznawać monarcha, a których spełnienie ma wpływ na prawa sukcesyjne następców tronu. Zagadnienia te mogą budzić kontrowersje z racji pluralizmu religijnego Wspólnoty Narodów oraz gwarantowanej tolerancji religijnej. Niemniej Królowa i Księżę Walii przededefiniowali noszony przez monarchę od czasów Henryka VIII tytuł Obrońcy Wiary do realiów współczesnego świata.

Słowa kluczowe: monarcha brytyjski, Najwyższy Rządca Kościoła Anglii, kościoły państwowe, państwo wyznaniowe, Obrońca Wiary

WSTĘP

Wielka Brytania jest monarchią konstytucyjną o gabinetowo-parlamentarnym systemie rządów. Na czele tego państwa stoi dziedziczny monarcha, który – mogłoby się wydawać – posiada dosyć słabą pozycję ustrojową. Większość prerogatyw królewskich została przejęta w drodze kontrasygnaty przez odpowiedzialnych przed parlamentem ministrów. Niemniej, w sytuacji

zagrożenia podstawowych wartości konstytucyjnych, monarcha brytyjski w roli strażnika konstytucji, która w tym wypadku ma charakter konwensowny, może skorzystać z tzw. uprawnień zastrzeżonych (*reserve powers*), co zdecydowanie wzmacnia jego pozycję¹. Oprócz tego, że monarcha jest głową państwa brytyjskiego, pełni on również nominalną rolę Zwierzchnika Sił Zbrojnych (*Commander-in-Chief*) oraz posiada status Głowy Wspólnoty Narodów (*the Head of the Commonwealth*). Monarcha pełni przede wszystkim funkcje reprezentacyjne i ceremonialne, lecz stanowiąc pewnego rodzaju symbol posiada ogromny wpływ na swoich poddanych żyjących na całym świecie, których różni kultura, historia czy wiara. Poddani Korony są wyznawcami wielu religii, jednak samego monarchę zobowiązano do pozostawania we wspólnocie z religią protestancką, jako że powierzona została mu rola Najwyższego Rządcy Kościoła Anglii (*the Supreme Governor of the Church of England*). Jest to także jedna z przesłanek, aby zakwalifikować Wielką Brytanię do kategorii państw wyznaniowych. Zagadnienie to jest o tyle złożone, że tak jak w skład Wielkiej Brytanii wchodzi trzy kraje – Anglia, Walia i Szkocja, tak też w każdym z nich można mówić o innym Kościele narodowym. Dodatkowo Wielka Brytania wraz Irlandią Północną tworzy Zjednoczone Królestwo, a co za tym idzie warto odnieść się do odpaństwowienia Kościoła Irlandii. Państwo brytyjskie jest zachodnioeuropejskim państwem demokratycznym otwartym na różnorodność społeczną, często zapomina się o jego silnych więziach z instytucjami religijnymi. Wszystko to sprawia, że Wielką Brytanię można nazwać pod tym względem ewenementem w skali światowej. Warto zatem pochylić się nad tym zagadnieniem i odpowiedzieć, jakie kompetencje posiada monarcha brytyjski względem Kościołów państwowych, jak religia wpływa na kwestie sukcesji do tronu brytyjskiego, a także jak zmieniło się rozumienie tytułu „Obrońcy Wiary”, noszonego przez monarchów angielskich, a następnie brytyjskich od XVI wieku, co też jest celem niniejszej pracy.

ZJEDNOCZONE KRÓLESTWO JAKO PAŃSTWO WYZNANIOWE

Religia od tysiącleci pełni w społeczeństwie istotną rolę – przede wszystkim czynnika integrującego – stąd też zainteresowanie nią wśród rządzących państwami. Religię można wykorzystać jako

¹ por. Wiecech 2011, s. 85.

instrument legitymizacji władzy państwowej lub źródło norm stabilizujących życie jednostek czy całych zbiorowości². Jako przykład szkocko-angielskiego przedstawiciela doktryny zwanej boskim prawem królów (*the divine rights of kings*) można podać choćby Jakuba (VI) I Stuarta, który u Boga upatrywał źródła swojej władzy absolutnej oraz ponadprawnej pozycji³. Niemniej relacje państw z kościołami czy związkami wyznaniowymi przybierają różne formy. Przede wszystkim należy wyróżnić dwa podstawowe systemy – system rozdziału i system powiązania, w ramach których można z kolei mówić o dalszych modelach stosunków państwowo-kościelnych. System rozdziału występuje w typie francuskim bądź radzieckim, natomiast wśród systemów powiązania wymienić można modele takie jak: monizm, cesaropapizm bizantyjski, frankoński czy germański, papocezaryzm oraz jurysdykcjonalizm katolicki lub protestancki. Ten ostatni powstał na skutek odrzucenia prymatu katolickiego papieża. Niektórzy autorzy wyróżniają także trzeci system relacji państwo-kościół, a mianowicie system wzajemnej niezależności państwa od kościoła występujący w modelu separacji czystej tj. amerykańskiej oraz separacji skoordynowanej, czyli niemieckiej⁴. Inna typologia polega na podziale państw ze względu na stopień powiązania między państwem i kościołem na państwa świeckie i państwa wyznaniowe. Państwo świeckie charakteryzuje się rozdziałem od kościoła zarówno w aspekcie pozytywnym, który polega na uznawaniu kościołów na zasadzie równości, jak i negatywnym tj. niewyróżnianiu żadnego kościoła jako oficjalnego. W państwach wyznaniowych przyznaje się jednemu z kościołów status kościoła państwowego bądź też religii dominującej⁵. Można także dokonać dalszego podziału państw wyznaniowych na klasyczne (zamknięte, konfesyjne) i tolerancyjne (otwarte). Te drugie charakteryzują się gwarancjami wolności sumienia i wyznania, a kościoły są traktowane równo⁶.

W doktrynie wyróżnia się pewne cechy charakterystyczne służące możliwości zakwalifikowania danego państwa jako wyznaniowego. Przede wszystkim chodzi tutaj o odrzucenie przez władzę neutralności religijnej, a uznanie jednego kościoła za państwowy czy religii za dominującą, internalizację danego światopoglądu religijnego do konstytucji lub wręcz zadeklarowanie wprost, że dana religia ma charakter oficjalny. Czasem dochodzi nawet do zastąpienia prawa

² Gołda-Sobczak 2008, s. 61; Borecki 2017, s. 223.

³ Tulejski 2015, s. 26 i 37.

⁴ Gołda-Sobczak 2008, s. 61-64.

⁵ Orzeszyna 2007, s. 62.

⁶ Gołda-Sobczak 2008, s. 67; Borecki 2017, s. 224.

stanowionego normami religijnymi lub co najmniej do jego zainspirowania treściami religijnymi. Ponadto wyróżnić można zatarcie odrębności organizacyjnej aparatu państwowego i kościelnego czy zanik funkcjonalny między państwem i kościołem, propagowanie doktryny religii oficjalnej, gwarantowanie określonych korzyści kościołowi państwowemu czy wymóg przynależności głowy państwa do określonej religii. Takie zastrzeżenie zostało wykorzystane w ustawodawstwie Wielkiej Brytanii, co zostanie omówione w dalszej części pracy⁷. Zjednoczone Królestwo śmiało może zostać zaliczone do kategorii państw wyznaniowych typu otwartego, mimo że status kościołów państwowych posiadają tam aż dwa kościoły – Kościół Anglii i Kościół Szkocji⁸. Model ten jest wyjątkowy, gdyż podobnie do konwenansowej konstytucji brytyjskiej ukształtował się w drodze ewolucji. Można go nazwać protestanckim „modelem ścisłego zespolenia dwóch kościołów z państwem” szeroko dopuszczającym tolerancję światopoglądową, jednak zachowującym „ostrożną niechęć do katolicyzmu”⁹. Monarchę brytyjskiego łączą z Kościołem Anglii i Kościołem Szkocji specjalne więzi. Oba te Kościoły są Kościołami państwowymi (*established*), jako że zostały one uznane za oficjalne przez właściwe ustawy. Jeśli zaś pojęcie to rozumieć jako synonim zarządzania Kościołem przez państwo to wtedy charakter taki można łączyć jedynie z *Ecclesia Anglicana*. Konsekwentnie z każdą z tych instytucji monarcha posiada zupełnie inne relacje, które zostaną poddane analizie poniżej¹⁰. Mimo że parlament uchwalił wiele aktów prawnych dotyczących Kościoła Anglii, to żaden z nich nie powołał do życia, nie uznał ani nie zalegalizował wprost tej instytucji. Państwo angielskie nie zawarło z nim żadnej umowy czy konkordatu. Ma on charakter amorficzny, co oznacza, że chociaż istnieje, to nigdy nie przyznano mu osobowości ani podmiotowości prawnej¹¹. Niemniej Kościół Anglii został usankcjonowany poprzez kolejne akty prawne, konwenanse oraz orzecznictwo, stąd też w prawodawstwie można spotkać się z dotyczącym Kościoła Anglii sformułowaniem „ustanowiony przez prawo” (*„established by law”*). Co natomiast tyczy się wyżej wspomnianych porozumień między państwem a *Ecclesia Anglicana*, uznaje się, że bliskość struktur tych dwóch instytucji jest na tyle silna, że nie ma potrzeby zawierania żadnych umów między nimi¹².

⁷ Borecki 2017, s. 229-240.

⁸ Orzeszyna 2007, s. 92.

⁹ Zieliński 2013a, s. 192.

¹⁰ Bogdanor 1995, s. 215-217.

¹¹ Rynkowski 2015, s. 202-203.

¹² Zieliński 2013a, s. 188-189.

KOŚCIOŁ ANGLII – RYS HISTORYCZNY

Chrześcijaństwo na Brytanii pojawiło się już na przełomie II i III wieku naszej ery, a od IV wieku biskupi z wysp brytyjskich byli uczestnikami synodów kościelnych. Pierwszy Arcybiskup Canterbury – Augustyn – został powołany przez papieża Grzegorza Wielkiego w 596 roku¹³. Warto też wspomnieć o królu Edwardzie Wyznawcy – świętym Kościoła Anglii oraz patronie Anglii, który w ramach zadośćuczynienia za nieodbytą pielgrzymkę ufundował najważniejszą świątynię angielską tj. opactwo Westminsterskie¹⁴. W przededniu reformacji zepsuty już Kościół katolicki w Anglii przechodził kryzys. Piętnowano m. in. gonienie wyższych duchownych za karierą i bogactwem oraz nepotyzm, podczas gdy najniżsi w hierarchii wikariusze pozostawali niewykształceni, ponieważ nie stać ich było na utrzymanie, a co dopiero na zakup książek. Prężnie rozwijała się ideologia, zgodnie z którą Biblia powinna zostać przetłumaczona na język angielski. Powszechnie sprzeciwiano się płaceniu świętopietrza – podatku na rzecz Kościoła, przez co głośno postulowano uniezależnienie się Korony od rzymskiego papieża. Niemniej bodźcem do tego ostatniego stało się dopiero małżeństwo Katarzyny Aragońskiej i Henryka VIII, którego rozwiązania papież odmówił. Tudor głęboko wierzył, że żeniąc się z wdową po własnym bracie złamał boskie prawo, za co Bóg karze go brakiem męskiego potomka. Jednak papież zbyt lękał się wpływowej hiszpańskiej rodziny królewskiej, żeby dogodzić angielskiemu królowi¹⁵. Co ciekawe, Henryk VIII był zagorzałym katolikiem i miał wykształcenie teologiczne. Polemizując z Marcinem Lutrem stworzył w 1521 roku „Obronę siedmiu sakramentów” za co papież wyróżnił go używanym do dziś przez monarchów brytyjskich tytułem Obrońcy Wiary (*Defender of the Faith*). Ostatecznie jednak Arcybiskup Canterbury Thomas Cranmer zalegalizował związek małżeński króla z Anną Boleyn, a papież obłożył Henryka VIII ekskomuniką¹⁶. W 1534 roku parlament angielski uchwalił Akt o Supremacji, zgodnie z którym “Jego Królewska Mość słusznie i prawowicie jest i powinien być najwyższą głową Kościoła Anglii [*supreme head of The Church of England*], i za taką jest uznawany przez duchowieństwo królestwa w ramach synodów”¹⁷. Król osobiście niechętnie podchodził do doktryny

¹³ Leszczyński 2018, s. 16.

¹⁴ Sadowska 2000, s. 7-9.

¹⁵ Zins 2001, s. 130-137; Musiewicz 2009, s. 434-435.

¹⁶ Leszczyński 2018, s. 18.

¹⁷ Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego pochodzą od autorki; Act of Supremacy 1534, 26 Hen. VIII c. 1.

protestanckiej i nie podważał katolickiego podejścia do sakramentów czy celibatu. Wprowadzony przez Henryka VIII katechizm *The Bishops' Book* miał wręcz charakter bardziej katolicki niż luterański¹⁸. Zachowano katolickie dogmaty, lecz wprowadzono także elementy protestanckie. Ponadto, dokonano likwidacji majątków klasztornych, połączono Kościół z aparatem państwowym, na czele którego stanął świecki król uprawniony do nominacji biskupów¹⁹. Henryk VIII tak naprawdę nie stworzył nowego wyznania, lecz zamienił Kościół w Anglii (*Church in England*) na Kościół Anglii (*Church of England*). Uniezależnił się w ten sposób od papieża, który do tej pory współzarządzał instytucją w Anglii. Król przejął tym samym wszelkie kompetencje papieskie²⁰.

Po śmierci Henryka VIII kwestie sukcesyjne mocno skomplikowały się, jednak bezpośrednio po nim władza znalazła się w rękach małoletniego Edwarda VI, w imieniu którego rządził Cranmer i to właśnie on rozpoczął sprowadzanie Kościoła Anglii na drogę protestancką. Wprowadzono komunie pod dwiema postaciami, wydano modlitewnik nawiązujący do kalwinizmu oraz zniesiono celibat. Z kolei Maria I Tudor tuż po przejęciu władzy skupiła się na odnowieniu stosunków z papieżem, a ofiarami prześladowania stali się protestanci²¹. Po śmierci krwawej królowej tron został objęty przez Elżbietę I Wielką, która wprowadzała dalsze reformacyjne zmiany, jednak, dopóki poddani posłusznie uczestniczyli w obrządkach Kościoła Anglii, dopóty nie śmiała ona ingerować w ich wewnętrzne przekonania katolickie²². W 1558 roku parlament uchwalił obowiązujący do dziś Akt o Supremacji, na mocy którego królowa została obwołana Najwyższym Rządcą Kościoła Anglii (*the Supreme Governor of the Church of England*)²³. Z kolei panowanie katolickich Stuartów, którego punktem kulminacyjnym było wprowadzenie przez Cromwella republiki angielskiej, skończyło się Chwalebną Rewolucją (*The Glorious Revolution*)²⁴. W konsekwencji parlament oddał tron protestantom oraz wprowadził antykatolickie prawo sukcesyjne. Również królowie z rodu Hanowców byli oddanymi protestantami. Za ich panowania wykształcił się nawet mit króla-wojownika – obrońcy wiary protestanckiej przed zagrożeniem ze strony

¹⁸ Musiewicz 2009, s. 439-440.

¹⁹ Zins 2001, s. 139.

²⁰ Bogdanor 1995, s. 218-219.

²¹ Musiewicz 2010, s. 98-106; Zieliński 2016, s. 51-59.

²² por. Rutkowski 2002, s. 53.

²³ Act of Supremacy 1558, 1 Eliz 1 c. 1.

²⁴ por. Zins 2001, s. 199.

Jakobitów²⁵. Z tego powodu w epoce gregoriańskiej nasiliła się dyskryminacja katolików, a wprowadzane były liczne ulgi wobec protestantów²⁶.

NAJWYŻSZY RZĄDCA KOŚCIOŁA ANGLII

Na wstępie należy stanowczo podkreślić, że używana nagminnie w literaturze przedmiotu terminologia, zgodnie z którą monarcha brytyjski miałby być „głową kościoła anglikańskiego” jest błędna. Po pierwsze, zostało już wskazane, że tytuł Głowy Kościoła Anglii przysługiwał monarsze angielskiej od 1534 roku, jednak został on już w 1558 roku zastąpiony tytułem Najwyższego Rządcy. Posługiwanie się zatem terminem „głowy” jest nieaktualne od ponad 400 lat. Po drugie, nie należy utożsamiać Kościoła Anglii z „kościółem anglikańskim”. Wspólnota Anglikańska (*Anglican Communion*) jest związkiem wielu kościołów, które wywodzą się z Kościoła Anglii²⁷. W związku ze zwierzchnią pozycją monarchy brytyjskiego wobec *Ecclesia Anglicana*, władca został wyposażony w różne uprawnienia, ale nałożono na niego także obowiązki, które zostaną kolejno omówione.

Tak jak już wspomniano wyżej, na skutek bezkrwawej Chwalebnej Rewolucji, która miała miejsce w latach 1688-1689, parlament oddał koronę angielską we wspólne władanie protestantów – Marii II oraz jej męża Wilhelma III Orańskiego²⁸. W celu zabezpieczenia się przed katolicką dynastią Stuartów²⁹ parlament uchwalił obowiązującą do dziś Deklarację o Prawach, zgodnie z postanowieniami której osoba wyznająca „papistyczną” religię lub poślubiająca papistę nie mogła objąć tronu angielskiego³⁰. W ustawie tej w sposób negatywny określono, kto nie może odziedziczyć Korony angielskiej, jednak akt nie stanowił wprost, jakiego wyznania powinien być monarcha. W tamtych czasach nie zastanawiano się nad możliwością wystąpienia w rodzinie królewskiej innej wiary niż katolicyzm czy protestantyzm, niemniej nie

²⁵ por. Smith 2004, s. 91.

²⁶ por. Zieliński 2016, s. 118.

²⁷ Rynkowski 2015, s. 201-202.

²⁸ Maria II była córką zmuszonego do abdykacji katolickiego króla Jakuba II, natomiast jej mąż zgłosił roszczenia do tronu, ponieważ był wnukiem króla Karola I Stuarta. Jest to wyjątkowa sytuacja w historii monarchii angielskiej i brytyjskiej, jako że królowa posiadała status królowej panującej (*queen regnant*), a nie status królowej małżonki (*queen consort*) równocześnie, gdy jej mąż był panującym królem, a nie tak jak zwykle ma to miejsce księciem małżonkiem.

²⁹ Stuartowie, na czele z tzw. „Bonnie Prince Charlie” Karolem Edwardem jeszcze przez lata panowania Hanowczyków próbowali odzyskać tron brytyjski. Co ciekawe, Karol Edward był synem Jakuba (III) Stuarta oraz wnuczki Jana III Sobieskiego Marii Klementyny Sobieskiej. Dalsza alternatywna linia sukcesyjna tronu brytyjskiego również prowadzi na ziemię polską; por. Piniński, 2001).

³⁰ Bill of Rights 1688, 1 Will and Mar Sess 2 c. 2.

określono również do jakiego protestanckiego Kościoła powinien przynależeć władca. I tak dla przykładu Wilhelm III Orański nie był anglikaninem, lecz niderlandzkim kalwinistą³¹. Podobna sytuacja miała miejsce w sytuacji Jerzego I i Jerzego II, którzy byli niemieckimi luteranami³². Co więcej, kolejny akt prawny będący źródłem brytyjskiej konstytucji tj. ustawa o Następstwie Tronu stanowiła, że „Każdy, komu w przyszłości przyjdzie wejść w posiadanie tej Korony, wejdzie we wspólnotę [*in communion*] z Kościołem Anglii ustanowionym przez Prawo”³³.

Dopiero ustawa o Sukcesji Korony z 2013 roku zniósła przeszkodę dziedziczenia tronu brytyjskiego, która wiązała się z zawarciem związku małżeńskiego z katolikiem lub pozostawaniu przez sukcesora w takim małżeństwie. Sekcja 2(2) ustawy stanowi, że powyższa reguła stosowana jest nie tylko *ex nunc*, lecz także retrospektywnie wobec osób pozostających w związku małżeńskim z katolikiem wyznania rzymskiego przed wejściem w życie tej regulacji pod warunkiem, że pozostają oni przy życiu³⁴. Przepis ten miał zastosowanie w praktyce w przypadku Księcia Michała z Kentu, jako że w 1978 roku zawarł on związek małżeński z katoliczką, przez co wykluczono go z linii sukcesyjnej. Gdy omawiana ustawa weszła w życie w 2015 roku, Księcia ponownie umieszczono w kolejce do tronu brytyjskiego. Nie bez znaczenia pozostaje również kwestia, w jakiej wierze zostaną wychowane dzieci z takiego małżeństwa³⁵. Przy okazji warto wspomnieć, że separacja ani rozwód nie mają z konstytucyjnego punktu widzenia wpływu na dziedziczenie tronu. Jako że monarcha jest Najwyższym Rządcą Kościoła Anglii ma to jednak pewne znaczenie dla *Ecclesia Anglicana*, który zgodnie z kanonem B30 Kościoła Anglii stanowi, że „małżeństwo ze swojej natury jest trwałą i dożgonną unią kobiety i mężczyzny”³⁶. Kościół Anglii zakazywał zawierania kolejnego małżeństwa kościelnego, dopóki drugi małżonek pozostawał przy życiu³⁷. Niemniej w 2002 roku Ogólny Synod Kościoła Anglii zezwolił na dokonanie takiej czynności w „wyjątkowych okolicznościach”, które każdorazowo rozpatrywane są przez duchownego³⁸. Takie stanowisko Kościoła miało bezpośredni wpływ na sytuację przyszłego króla Wielkiej Brytanii. Księżna

³¹ Zieliński 2013b, s. 274-275.

³² Bogdanor 1995, s. 44.

³³ Act of Settlement 1700, 12 and 13 Will 3 c. 2.

³⁴ Succession to the Crown Act 2013, c. 20.

³⁵ Parpworth 2013, s. 1080-1081.

³⁶ Canon B30 Of Holy Matrimony.

³⁷ por. Clarke 1958, s. 463.

³⁸ Bates 2002.

Walii zmarła tragicznie, co też oznaczało, że Księżę Walii mógłby bez problemu zawrzeć małżeństwo kościelne mimo rozwodu, jednakże problem w tym zakresie leżał po stronie wybranki księcia Karola – Kamili Parker Bowles, której były małżonek pozostaje wciąż przy życiu³⁹. Ostatecznie para otrzymała zgodnie z poprzednio obowiązującym prawem zgodę królewską (*royal consent*) i zawarła cywilny związek małżeński pobłogosławiony w kaplicy na zamku w Windsorze przez Arcybiskupa Canterbury (news.bbc.co.uk). Jako że były mąż Księżnej Kornwalii jest katolikiem, pojawiły się wątpliwości czy fakt ten będzie miał wpływ na prawa sukcesyjne księcia Karola⁴⁰. Swego czasu proponowano nawet, by uchwalić ustawę ze stosownym oświadczeniem o braku przeszkód konstytucyjnych wobec odziedziczenia przez Księcia Walii tronu, jednak w zgodzie Pałacu Buckingham i Downing Street 10 pod tym względem pomysłu tego zaniechano⁴¹.

Mimo tego cenzus religijny wciąż ma zastosowanie do samego monarchy. Tylko protestant ma prawo odziedziczyć tron brytyjski, co też może być postrzegane jako ograniczenie wolności religijnej członków rodziny królewskiej⁴². Ustawa o Prawach Człowieka z 1998 roku, inkorporując do systemu prawa Zjednoczonego Królestwa Europejską Konwencję Praw Człowieka, zagwarantowała Brytyjczykom, w tym członkom rodziny królewskiej, wolność wyznania⁴³.

Zgodnie z ustawą o Deklaracji o Objęciu Tronu z 1910 roku monarcha musi złożyć następującą deklarację: „uroczyście i szczerze w obecności Boga wyznaję, świadczę i deklaruje, że jestem wiernym Protestantem, i że będę, zgodnie z prawdziwą intencją ustawodawstwa, które zapewnia protestancką sukcesję Tronu mojego Królestwa, kultywował i podtrzymywał wspomniane ustawodawstwo najlepiej w ramach mojej władzy zgodnie z prawem”⁴⁴. Deklaracja ta wraz z przysięgą dotyczącą Kościoła Szkocji, która zostanie omówiona niżej, jest składana przed Radą Akcesyjną w Pałacu św. Jakuba. Ma to miejsce niezwłocznie po akcesji (*accession*), czyli objęciu tronu, które ma miejsce niejako automatycznie w momencie śmierci dotychczasowego władcy⁴⁵. Monarcha

³⁹ www.thenews.com.pk.

⁴⁰ Księżę Walii i Księżna Kornwalii zawarli związek małżeński w 2005 roku, a więc jeszcze przed derogacją przepisu, który stanowił, że osoba, która zawarła związek małżeński z katolikiem nie może dziedziczyć tronu brytyjskiego.

⁴¹ Parpworth 2013, s. 1079-1080.

⁴² Zieliński 2013b, s. 276.

⁴³ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności 1950, art. 9; Human Rights Act 1998, c. 42.

⁴⁴ Accession Declaration Act 1910, 0 Edw 7 and 1 Geo 5 c. 29.

⁴⁵ www.royal.uk/accession.

brytyjski wstępując na tron musi złożyć przysięgę koronacyjną, której rota została zawarta w ustawie o Przysiędze Koronacyjnej z 1688 roku. Monarcha obiecuje m. in. „Strzec Praw Bożych, prawdziwego Wyznania Ewangelii oraz Protestantckiej Religii Reformowanego Ustanowionej przez Prawo”⁴⁶. Sama koronacja, która jest ceremonią sakralną, nie jest warunkiem objęcia tronu. Teatralna uroczystość sprawowana jest zgodnie z obrządkiem Kościoła Anglii, lecz biorą w niej udział także przedstawiciele Kościoła Szkocji i innych religii niepaństwowych⁴⁷. Koronację organizuje się w opactwie Westminsterskim i składa się ona z etapów takich jak: Uznanie (*The Recognition*), Przysięga (*The Oath*), Namaszczenie (*The Anointing*), Inwestytura (*The Investiture*), Ukoronowanie (*The Crowning*), Intronizacja i oddanie hołdu lennego (*The Enthronement and homage*) oraz Procesja (*The Closing Procession*). Podczas ceremonii monarcha jest m. in. namaszczany świętymi olejami. Ponadto prezentowane są mu liczne królewskie regalia. W trakcie nabożeństwa monarcha przyjmuje komunię pod dwoma postaciami⁴⁸.

KOMPETENCJE MONARCHY BRYTYJSKIEGO W KOŚCIELE ANGLII

Rola monarchy brytyjskiego jako zwierzchnika Kościoła Anglii nie jest wyłącznie symboliczna, a wiąże się z nią realne kompetencje. W gestii monarchy przede wszystkim leży „wszelkie władztwo wizytacji, reformacji i korygowania Kościoła Anglii”⁴⁹. Niemniej najważniejsze uprawnienia Najwyższego Rządcy łączą się ze sprawami personalnymi duchowieństwa oraz prawodawstwem kościelnym.

Monarcha za radą premiera brytyjskiego mianuje Arcybiskupów – Canterbury i Yorku, biskupów diecezjalnych (*diocesan bishops*) będących odpowiednikami rzymskokatolickich biskupów ordynariuszy, biskupów sufraganów (*suffragan bishops*) tj. biskupów pomocniczych, a także dziekanów Kościoła Anglii (*deans*), którzy zaraz po mianowaniu składają wobec monarchy przysięgę lojalności. Również diakoni (*deacons*) oraz proboszczowie (*parish priests*) składają taką przysięgę wobec Suwerena⁵⁰. Procedurę wyboru Arcybiskupów i biskupów diecezjalnych wszczyna się w razie odpowiedniego wakatu. Powołuje się wtedy komisję, w skład której wchodzi duchowni

⁴⁶ Coronation Oath Act 1688, 1 Will and Mar c. 6.

⁴⁷ Zieliński 2013b, s. 277.

⁴⁸ por. Gosling 2013, s. 33.

⁴⁹ cyt. za Zielińskim 2013b, s. 278.

⁵⁰ Bogdanor 1995, s. 216; Zieliński 2013b, s. 279.

i świeccy reprezentanci diecezji. Zadaniem komisji jest przekazanie swoich propozycji co do kandydatów Koronnej Komisji Nominacyjnej (*Crown Appointments Commission*). Komisja, której członkami są duchowni i świeccy synodałowie oraz kilka osób z komisji diecezjalnej, ustala dwie kandydatury przekazywane następnie właściwemu Arcybiskupowi. Arcybiskup przekazuje te informacje premierowi Wielkiej Brytanii. Wyboru kandydatury dokonuje *de facto* premier, ponieważ to on przedstawia monarsze kandydata, a rada ta jest dla króla bądź królowej wiążąca. Monarcha, przyjmując radę, ogłasza decyzję swojego pierwszego ministra jako własną. Z kolei dwóch kandydatów na stanowisko biskupów sufraganów jest przedstawianych monarsze bezpośrednio przez właściwego biskupa diecezjalnego. Wybór biskupów asystentów należy do wewnętrznych spraw Kościoła Anglii⁵¹. Ponadto Arcybiskupi i biskupi nie mogą zrezygnować ze swoich stanowisk bez królewskiej zgody⁵². Należy dodać, że każdorazowy Arcybiskup Canterbury, Arcybiskup Yorku, biskup Londynu, biskup Westminsteru, biskup Durham, a także 21 najstarszych stażem biskupów diecezjalnych zasiada w Izbie Lordów, będącej wyższą izbą parlamentu westminsterskiego⁵³.

Monarcha bierze także udział w procesie uchwalania aktów prawnych Kościoła Anglii. Wśród źródeł prawa dotyczących tej instytucji należy przede wszystkim wymienić ustawy parlamentarne, tzw. *measures* oraz kanony⁵⁴. Od czasów średniowiecznych ustawodawstwo w materii religijnej tradycyjnie należało do kompetencji parlamentu angielskiego, a później brytyjskiego. Zmieniło się to dopiero na mocy ustawy o Zgromadzeniu Kościoła Anglii z 1919 roku, która powołała do życia tytułową instytucję, jaką było Zgromadzenie Kościoła Anglii (*Church of England Assembly*)⁵⁵. Organ ten został następnie w 1970 roku przemianowany na Ogólny Synod Kościoła Anglii⁵⁶. Ustawę z 1919 roku nazywa się też ustawą upoważniającą (*Enabling Act*), ponieważ za jej pomocą parlament delegował swoje kompetencje prawodawcze w zakresie spraw kościelnych na organ wewnętrzny *Ecclesia Anglicana*⁵⁷. Ogólny Synod w ramach swojego uprawnienia wydaje tzw. *measures*, których materia dotyczy kultu i doktryny (*worship and doctrine*)⁵⁸. Procedura uchwalania *measures*

⁵¹ Zieliński 2013a, s. 186-187.

⁵² Bogdanor 1995, s. 216.

⁵³ Zieliński 2013a, s. 185.

⁵⁴ Zieliński 2016, s. 266.

⁵⁵ The Church of England Assembly «Powers» Act 1919; 9 & 10 Geo. 5 c. 76.

⁵⁶ Bogdanor 1995, s. 223.

⁵⁷ Zieliński 2013a, s. 184.

⁵⁸ Bogdanor 1995, s. 224.

wymaga przedłożenia ich parlamentowi, który może nad nimi debatować, a następnie przyjąć lub odrzucić. Parlament nie ma więc uprawnienia, by wprowadzić do takiego aktu prawnego jakichkolwiek poprawek. Z chwilą nadania sankcji królewskiej (*Royal Assent*), co wchodzi w zakres prerogatywy monarchszej, *measure* zyskuje moc prawną równą ustawie parlamentarnej. Jednak różnica polega na tym, że kościelny akt prawny ma zastosowanie wyłącznie do wiernych Kościoła Anglii i samej instytucji⁵⁹. Jako przykład *measure* można podać choćby *Bishops and Priests*⁶⁰, na mocy którego dopuszczono wyświęcanie kobiet na biskupów. Kanony Kościoła Anglii dotyczą kwestii takich jak sakramenty czy liturgia. Do ich ważności potrzebna jest aprobata monarchy, ale w tym przypadku nie wymaga się już zgody ze strony parlamentu. Kanony wiążą jedynie duchownych i osoby świeckie pełniące funkcje duchowne⁶¹. Ustawy parlamentarne, które dotyczą Kościoła Anglii są uchwalane w zwykłej procedurze ustawodawczej, a co za tym idzie ostatnim jej etapem jest nadanie przez monarchę sankcji królewskiej. Zgoda ta wyrażana jest za radą ministrów (*on advice*) i wiąże monarchę⁶². Przyjmuje się jednak, że powyższa prerogatywa królewska jest równocześnie uprawnieniem zastrzeżonym, co oznacza, że w dobie zagrożenia podstawowych wartości konstytucyjnych monarcha może odmówić nadania ustawie sankcji królewskiej⁶³.

Ponadto należy wspomnieć o czynnościach ceremonialnych jakie monarcha brytyjski może dokonywać w ramach zwierzchnictwa nad Kościołem Anglii. Przede wszystkim chodzi o otwieranie przez monarchę Ogólnego Synodu Kościoła Anglii. Jest to uprawnienie podobne do prerogatywy otwierania sesji parlamentarnych. Wydarzenie takie ma miejsce co 5 lat, ponieważ właśnie w takim odstępie czasowym organizuje się wybory nowego składu tego kościelnego organu. Podczas ceremonii otwarcia monarcha wygłasza przemowę o charakterze religijnym⁶⁴. Należy także podkreślić, że mimo, iż monarcha brytyjski pełni rolę Najwyższego Rządcy Kościoła Anglii, nie został on wyposażony w żadne uprawnienia ściśle duchowne⁶⁵. Zostało to określone w art. 37 „Trzydziestu Dziewięciu Artykułów” pochodzących z 1571 roku w słowach „nie dajemy naszym Monarchom posługiwania się Słowem Bożym

⁵⁹ Zieliński 2013b, s. 279-280.

⁶⁰ Consecration and Ordination of Women, Measure 2014 No. 2.

⁶¹ Rynkowski 2015, s. 209-210.

⁶² Zieliński 2016, s. 266.

⁶³ por. Wiecech 2013, s. 490.

⁶⁴ Zieliński 2016, s. 271.

⁶⁵ Zieliński 2013b, s. 280.

ani Sakramentami”⁶⁶. Co za tym idzie monarcha nie jest ani osobą duchowną, ani duchownym przywódcą. Posiada on jedynie status świeckiego administratora czy zarządcy Kościoła państwowego, którego źródła należy doszukiwać się w woli prawodawcy tj. instytucji „Króla w Parlamencie” (*King in Parliament*)⁶⁷. Co istotne funkcje Najwyższego Rządcy pozostają nieprzenoszalne i nie da się ich oddzielić od roli głowy państwa brytyjskiego⁶⁸.

KIRK - KOŚCIOŁ SZKOCJI

Ewangelicko-reformowany czy inaczej kalwiński Kościół Szkocji (zwany też jako *Kirk*) w przeciwieństwie do episkopalnego Kościoła Anglii ma charakter prezbiteriański tzn. jest zarządzany na wszystkich szczeblach, zarówno parafialnych, jak i ogólnopaństwowych, przez demokratyczne prezbiteria – gremia świeckich i duchownych prezbiterów, a nie wąskie grono biskupów. *Kirk* oficjalnie jest Kościołem państwowym (*established*) Wielkiej Brytanii⁶⁹. Niemniej Kościół Szkocji zachował ogromną autonomię wobec państwa, m. in. można wskazać na niezależność sądownictwa kościelnego⁷⁰. Jednym z najważniejszych dla pozycji Kirku aktem prawnym jest ustawa o Unii ze Szkocją z 1707 roku⁷¹. W ustawie tej zawarto gwarancje urzędowego charakteru prezbiteriańskiego Kościoła Szkocji, a także potwierdzono status Kościoła Anglii. Akt ten nie ustanowił (*establish*) powyższych Kościołów jako państwowych, a jedynie potwierdził ich pozycję (*re-establish*). Fundamentalnym warunkiem unii angielsko-szkockiej stało się zachowanie szczególnego statusu obu Kościołów⁷². Na mocy artykułu XXV ustawy z 1707 roku monarcha brytyjski ma obowiązek złożyć przysięgę o zachowaniu prezbiteriańskiego charakteru Kościoła Szkocji i „nienaruszalnym podtrzymaniu i zachowaniu unii prawdziwych Religii Protestanckich z Zarządem, Kultem, prawami i Przywilejami Kościoła ustanowionego przez Prawa tego Królestwa”⁷³. Przysięga ta składana jest niezwłocznie po objęciu przez monarchę tronu przed Tajną Radą⁷⁴. W 1921 roku parlament uchwalił kolejny akt prawny, który

⁶⁶ Articles of Religion, article 37.

⁶⁷ Zieliński 2016, s. 265-266.

⁶⁸ Bogdanor 1995 s. 215; Zieliński 2013b, s. 280.

⁶⁹ Zieliński 2010, s. 97-98; Zieliński 2013b, s. 281.

⁷⁰ Zieliński 2013a, s. 184; Orzeszyna 2007, s. 95.

⁷¹ Union with Scotland Act 1706, 6 Ann c. 11.

⁷² Zieliński 2010, s. 99-100.

⁷³ Union with Scotland Act 1706, 6 Ann c. 11.

⁷⁴ Bogdanor 1995, s. 216.

reguluje status Kirku – ustawę o Kościele Szkocji⁷⁵. Na jej podstawie w 1926, kiedy to przepisy ustawy weszły w życie, Kościół Szkocji zyskał ogromną niezależność i samorządność. Do ustawy zostały załączone Artykuły Deklarujące Konstytucję Kościoła Szkocji w Sprawach Duchowych⁷⁶, które ukonstytuowały duchowne sprawy szkockiego Kościoła⁷⁷. Artykuł IV określił, kto jest Głową Kościoła Szkocji. Zwierzchnictwo nad Kirkiem oddano Jezusowi Chrystusowi jako jedynej Boskiej Głowie Kościoła (*Divine Head of Church*)⁷⁸. Kościół Szkocji nie posiada zatem żadnej ziemskiej głowy. Rola monarchy brytyjskiego w Kirku więc jest nieporównywalnie mniejsza niż w *Ecclesia Anglicana*, gdyż ma charakter w dużej mierze czysto symboliczny, a Korona nie ma żadnej władzy w ramach Kościoła Szkocji⁷⁹. Monarcha i inni członkowie rodziny królewskiej w chwili znalezienia się na terytorium Szkocji niejako automatycznie stają się zwykłymi członkami Kirku. Ich status nie różni się od statusu innych członków tego kościoła. Niemniej można wskazać na pewne symboliczne uprawnienie monarchy brytyjskiego związane z Kościołem Szkocji. Może on wyznaczać Lorda Wysokiego Komisarza (*Lord High Commissioner*), który reprezentuje go na Ogólnym Zgromadzeniu Kościoła Szkocji (*General Assembly of the Church of Scotland*)⁸⁰. Organ ten w przeciwieństwie do Ogólnego Synodu, nie jest zwoływany przez monarchę. Niemniej monarcha może pojawić się na Ogólnym Zgromadzeniu osobiście, co też miało miejsce w 1977 i 2002 roku⁸¹. Inna różnica dotycząca Ogólnego Zgromadzenia Kirku polega na tym, że kompetencja prawodawcza nie została, tak jak w przypadku organu Kościoła Anglii, delegowana na Kościół przez państwo. Ciało legislacyjne suwerennego Kościoła Szkocji posiada kompetencję prawodawczą w zakresie wydawania tzw. *ouvertures*, które swoim zakresem obejmują sprawy kultu, zarządu i dyscypliny⁸². Ponadto należy podkreślić, że akty prawne wydawane przez Ogólne Zgromadzenie mają moc równą ustawom parlamentarnym, lecz do ich wejścia w życie nie jest wymagana ani aprobata parlamentu szkockiego, ani nadanie przez monarchę sankcji królewskiej, co jest dowodem na ogromną autonomiczność szkockiego Kościoła⁸³. Niemniej Kościół Szkocji i państwo szkockie są instytucjami odrębnymi,

⁷⁵ Church of Scotland Act 1921, 11 and 12 Geo 5 c. 29.

⁷⁶ Articles Declaratory of the Constitution of the Church of Scotland in Matters Spiritual.

⁷⁷ Bogdanor 1995, s. 237.

⁷⁸ Church of Scotland Act 1921, 11 and 12 Geo 5 c. 29.

⁷⁹ Zieliński 2010, s. 104-105.

⁸⁰ Zieliński 2013b, s. 281.

⁸¹ Zieliński 2010, s. 105.

⁸² Bogdanor 1995, s. 234-236.

⁸³ Zieliński 2013b, s. 282.

a sfera duchowna i świecka nie zachodzą na siebie⁸⁴. Nie można tego modelu utożsamiać z rozdziałem kościoła i państwa, gdyż istnieją pewne powiązania między władzą a duchowieństwem⁸⁵. Tak jak już wspomniano, przedstawicielem monarchy w ogólnopaństwowym ciele prezbiteriańskim jest Lord Wysoki Komisarz, którego status został uregulowany w specjalnie w tym celu uchwalonej ustawie⁸⁶. Monarcha powołuje Wysokiego Komisarza co roku za radą premiera po zasięgnięciu opinii Kościoła Szkocji przez sekretarza stanu do spraw Szkocji⁸⁷. Pełnienia tej funkcji nie można powierzyć osobie będącej wyznawcą wiary rzymskokatolickiej, lecz najczęściej wybór skierowany jest na członka Kirku. Co istotne, przedstawiciel monarchy nie jest wyposażony w uprawnienie do uczestniczenia w obradach Zgromadzenia z głosem stanowiącym. Jest to powód, dla którego przysłuchuje się on debacie z galerii. Na prośbę prowadzącego obrady moderatora przedstawia list uwierzytelniający podpisany przez monarchę oraz wygłasza w jego imieniu przemowę, w której zapewnia o zachowaniu protestanckiego i prezbiteriańskiego charakteru Kościoła Szkocji. Podobnie jak monarcha, Komisarz nie ma kompetencji do zwoływania Ogólnego Zgromadzenia Kościoła Szkocji⁸⁸. Rola Lorda Wysokiego Komisarza ma charakter ściśle symboliczny i protokolarny. Co się tyczy natomiast obsady innych stanowisk kościelnych, *Kirk* w tym zakresie pozostaje całkowicie autonomiczny, a wybory mają charakter demokratyczny⁸⁹.

ODPAŃSTWOWIENIE *EAGLAIS NA HÉIREANN* I *YR EGLWYS YNG NGHYMRU*

Monarcha brytyjski jest głową państwa, którego oficjalna nazwa brzmi Zjednoczone Królestwo Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej, co oznacza, że oprócz Anglii i Szkocji w jego skład wchodzi także Irlandia Północna oraz Walia. Kościół Irlandii i Kościół w Walii były swego czasu złączone z państwem, jednakże ostatecznie dokonano ich odpaństwowienia (*disestablishment*) o czym niżej⁹⁰.

Kościół Irlandii (*Church of Ireland*, irl. *Eaglais na hÉireann*) wywodzi się z Kościoła Celtyckiego (*the Celtic Church*), który rozwinął się dzięki misji

⁸⁴ Bogdanor 1995, s. 236.

⁸⁵ Zieliński 2010, s. 105.

⁸⁶ Lord High Commissioner «Church of Scotland» Act 1974, c. 19.

⁸⁷ Bogdanor 1995, s. 234.

⁸⁸ Zieliński 2010, s. 105.

⁸⁹ Zieliński 2013a, s. 190.

⁹⁰ Zieliński 2013b, s. 273.

św. Patryka starającego się łączyć stare zwyczaje gaelickie z nowymi chrześcijańskimi. Ponadto posiada on charakter katolicko-protestancki, a tym samym można go zakwalifikować jako Reformowany Kościół Katolicki (*Reformed Catholic Church*). Kościół Irlandii odrzucił jurysdykcję papieską oraz dziewiętnastowieczne dogmaty rzymskiego kościoła⁹¹. Uchwalona w 1800 roku ustawa o Unii z Irlandią w art. V powoływała do życia zjednoczony z Kościołom Anglii i Irlandii jeden Protestancki Episkopalny Kościół. Co ciekawe, ten sam przepis podtrzymał autonomię Kościoła Szkocji⁹². W dziewiętnastowiecznej Irlandii coraz głośniej apelowano o oddzielenie Kościoła Anglii od państwa irlandzkiego, co można umocnić faktem, że aż blisko 4/5 Irlandczyków wyznawało wiarę katolicką. Dodatkowo w latach trzydziestych XIX wieku wybuchła wojna o dziesięcinę (*Tithe war*), której Irlandczycy płacić nie chcieli⁹³. Ostatecznie Kościół Irlandii został odpaństwowiony w 1869 roku na mocy ustawy o Kościele Irlandii⁹⁴. Oznaczało to zlikwidowanie instytucjonalnych powiązań z Kościołem Anglii na terenie Irlandii oraz wygaśnięcie mandatów irlandzkich biskupów w westminsterskiej Izbie Lordów⁹⁵.

Anglia i Walia zostały połączone w jeden twór państwowy za panowania króla Henryka VIII. Od tamtego czasu w Walii obowiązywało prawo angielskie, na mocy którego ustanowiony Kościół Anglii był także Kościołem państwowym w Walii⁹⁶. Mimo tego w kraju, podobnie jak w Irlandii, rozwijał się walijski kościół narodowy bazujący na korzeniach celtyckich. Kościół ten w dużej mierze opierał się na doktrynie katolickiej, a później uległ również wpływom protestanckim. Niemniej Walijszczy nie byli życzliwi wobec *Established Church*. Również Anglicy nie starali się, żeby przekonać sąsiedni naród do zaakceptowania Kościoła państwowego. Od początku XVIII wieku aż do 1870 roku żaden Walijszyk nie został ogłoszony biskupem⁹⁷. Na skutek gwałtownego odżycia walijskich religii nonkonformistycznych rozpoczęła się żmudna walka o odpaństwowienie Kościoła walijskiego⁹⁸. Kościół w Walii został ustanowiony dopiero na mocy ustawy o Kościele Walijskim z 1914 roku. Co ciekawe, w ustawie posłużono się wyrażeniem „Kościół w Walii” (*„Church in Wales”*, wal. *Yr Eglwys yng Nghymru*) zamiast Kościół Walii (*„Church of*

⁹¹ Considère-Charon 1998, s. 108.

⁹² Act of Union «Ireland» 1800, 40 Geo 3 c. 38.

⁹³ Zieliński 2016, s. 151.

⁹⁴ Irish Church Act 1869, c. 42.

⁹⁵ Zieliński 2016, s. 151-152.

⁹⁶ Doe 2020.

⁹⁷ por. Ryan 1918a, s. 487; por. Ryan 1918b, s. 565.

⁹⁸ Doe 2020.

Wales”), stąd też taka jest oficjalna nazwa tej instytucji⁹⁹. Z powodu wybuchu I wojny światowej ustawa weszła w życie dopiero w 1920 roku. Mimo że Kościół w Walii został odseparowany od Kościoła Anglii, należy on do Wspólnoty Anglikańskiej (*the Anglican Communion*), jednak posiada typowo narodowy charakter¹⁰⁰. Na mocy ustawy z Kościoła Anglii wydzielono odrębną anglikańską prowincję, która składała się z sześciu diecezji, a zwierzchnictwo nad nią powierzono Arcybiskupowi Walii. Całość stosunków z Kościołem Anglii jako kościołem macierzystym została dokładnie unormowana¹⁰¹. Warto podkreślić, że jeden z Arcybiskupów Walii – Rowan Williams – w 2002 roku stał się pierwszym Arcybiskupem Canterbury, który został wybrany spoza Kościoła Anglii¹⁰².

Mimo że monarcha brytyjski składa przysięgi o zachowaniu Kościołów państwowych, to można sądzić, że skoro możliwe było odpaństwowienie Kościoła Irlandii w 1868 roku oraz Kościoła w Walii w 1914 roku, to składana przysięga królewska nie wywołuje żadnego skutku prawnego. To parlament brytyjski został wyposażony w suwerenność, a co za tym idzie, to on, mając kompetencję ustawodawczą, decyduje o sprawach takich jak odpaństwowienie kościoła. Sama przysięga królewska nie jest zabezpieczeniem dla stosunków państwa brytyjskiego z Kościołami państwowymi. Mimo ustawowej gwarancji zachowania Kościoła Szkocji, nie można przesądzać o tym, że odpaństwowienie tej instytucji przez parlament byłoby nielegalne. W końcu w ustawie o Unii z Irlandią z 1800 roku Kościół Irlandii również ustanowiony był „na zawsze” (*„for ever”*)¹⁰³.

OBROŃCA WIARY - STOSUNEK MONARCHY BRYTYJSKIEGO DO INNYCH RELIGII

Tak jak zaznaczono powyżej, w 1521 roku monarcha angielski został obdarowany tytułem obrońcy Wiary (*Defender of the Faith*). Bez wątpienia w owym czasie chodziło jeszcze o obronę katolicyzmu przed rozprzestrzenianą się doktryną protestancką. Mimo że i Anglia uległa schizmie, to monarchowie brytyjscy do dziś posługują się tytułem „*Dei Gratia Rex (Regina), Fidei Defensor*” tj. z Łaski Bożej Król (Królowa), Obrońca (Obrończyni) Wiary. W dobie wielokulturowości świata, biorąc pod uwagę fakt, że monarcha

⁹⁹ Welsh Church Act 1914, 4 and 5 Geo 5 c. 91.

¹⁰⁰ Davies 1970, s. 10-14.

¹⁰¹ Zieliński 2016, s. 158.

¹⁰² www.britannica.com.

¹⁰³ Bogdanor 1995, s. 228-229, 235.

brytyjski jest także Głową Commonwealthu, w skład którego wchodzi państwa zamieszkiwane przez wyznawców wielu różnych religii, idea Obrońcy Wiary jako obrońcy konkretnego wyznania, nie ma racji bytu. Wielokrotnie podkreślał to w swoich wypowiedziach następca tronu brytyjskiego książę Karol, który widzi się raczej w roli obrońcy wiary szeroko pojętej, aniżeli jedynie religii państwowej („*Defender of Faith*”, a nie „*Defender of the Faith*”). Książę Walii mówił: „myślę o włączeniu wierzeń innych ludzi i ich wolności wiary do tego kraju. (...) rolę Kościoła Anglii nie jest obrona anglikanizmu przy wykluczeniu innych religii. Zamiast tego, Kościół ma obowiązek ochraniać wolność praktykowania wszystkich wyznań w tym kraju” (www.princeofwales.gov.uk). W dzisiejszym świecie już sam fakt tego, że monarcha brytyjski jest prawnie zobligowany do wywodzenia się z określonego kręgu religijnego, może wzbudzać kontrowersje. Niemniej jest to uzasadnione tym, że monarcha pełni funkcję Najwyższego Rządcy konkretnego Kościoła¹⁰⁴.

Królowa Elżbieta II jest praktykującą chrześcijanką. Choć powszechnie wiadomo, że nie przepada za przydługimi kazaniami, systematycznie uczestniczy w nabożeństwach kościelnych, a komunię przyjmuje tradycyjnie cztery razy w roku. Jej ulubionym miejscem kultu na zamku w Windsorze jest prywatna zamkowa kaplica, a nie jakby się mogło wydawać kaplica św. Jerzego. Przebywając w Edynburgu uczęszcza do kościoła Canongate, natomiast w Sandringham do św. Magdaleny. Natomiast udając się do Balmoral zajmuje królewską ławę w Crathie Kirk. Królowa doskonale zna Biblię, a wiary nie traktuje jedynie jako publicznego zobowiązania. Elżbieta II panuje poprzez swoją wiarę, poważnie traktując przysięgi złożone przez siebie podczas religijnej ceremonii koronacji¹⁰⁵. Mimo tego Wielka Brytania jest państwem otwartym i tolerancyjnym religijnie. Królowa nie raz podczas swoich orędzi z okazji Bożego Narodzenia lub Dnia Commonwealthu podkreślała istotność międzywyznaniowej harmonii i tolerancji¹⁰⁶. Podczas bożonarodzeniowego orędzia w 2020 roku nawiązywała do wielu biblijnych odniesień, m. in. Jezusa będącego Światłem, które daje nadzieję czy przypowieści o Dobrym Samarytaninie. Podkreślała, że „ludzie wszystkich religii nie mogli gromadzić się tak, jak by chcieli na swoje święta, takie jak Pascha, Wielkanoc, *Id al-Fitr* czy *Vaisakhi*” oraz wspominała o uroczystościach hinduistycznego święta światła *Diwali*, podczas którego świętujący „zapewnili radosne chwile nadziei i jedności

¹⁰⁴ Zieliński 2013b, s. 283.

¹⁰⁵ Seward 2018, s. 283-289.

¹⁰⁶ www.royal.uk.

– mimo społecznego dystansu¹⁰⁷. Jest to niezwykle istotne z punktu widzenia religijnej różnorodności społeczeństwa Zjednoczonego Królestwa oraz innych państw Wspólnoty Narodów, a także współczesnej tolerancji religijnej, żeby monarcha brytyjski pełniący tak doniosłą symboliczną rolę szanował wszystkich swoich poddanych i ich wierzenia. Podkreśla to jego autorytet nie tylko jako głowy państwa czy zwierzchnika jednego z Kościołów, lecz przede wszystkim jako człowieka.

PODSUMOWANIE

Kościół chrześcijański rozwijał się na Brytanii niemal od początku swojego istnienia i bliski był jej władcom, czego znakomitym przykładem jest choćby święty Kościoła Anglii król Edward Wyznawca. Teoria boskiego źródła legitymizacji monarchów ewoluowała od zarania ludzkości, jednak doktryna ta była szczególnie rozwijana przede wszystkim przez myślicieli doby oświecenia. Znakomitym przykładem kultuwowania doktryny boskiego prawa królów wśród władców angielskich jest Jakub I Stuart. Jednakże mimo tego, że w oficjalnym tytule monarchy znajdują się słowa *Dei Gratia* (Z Łaski Bożej), należy stwierdzić, że monarchia brytyjska jest monarchią *statutae gratia*, a nie *Dei gratia*, ponieważ samo dziedziczenie Korony jest regulowane ustawowo¹⁰⁸.

Państwo brytyjskie jest wyjątkowym przykładem państwa wyznaniowego, które uprzywilejowało pozycję aż dwóch Kościołów państwowych – Kościoła Anglii i Kościoła Szkocji. W każdym z nich monarcha brytyjski pełni zupełnie inną rolę. Parlament angielski niemal pięć wieków temu uznał zwierzchnią pozycję władcy jako Najwyższego Rządcy Kościoła Anglii. Wiąże się z tym nie tylko rola ceremonialna, ale i realne kompetencje w zakresie obsady stanowisk duchownych czy prawodawstwa kościelnego. Jednak wkraczając na szkockie terytorium monarcha zyskuje status zwykłego członka Kościoła Szkocji, którego Głową ustanowiono Jezusa Chrystusa. Niemniej posiada on swojego symbolicznego przedstawiciela w ogólnokrajowym organie zarządzającym Kirkiem.

Monarcha brytyjski obejmując tron, musi złożyć przysięgi o zachowaniu obu kościołów państwowych oraz podtrzymaniu religii protestanckiej. Oprócz tego wyznanie monarchy ma ogromny wpływ na prawa sukcesyjne do tronu brytyjskiego. Po reformie sprzed kilku lat nie jest już istotne wyznanie małżonka monarchy, jednakże sam monarcha w dalszym ciągu nie może być katolikiem lub jak jest to określane w starym ustawodawstwie – „papistą”. Między

¹⁰⁷ www.heraldsotland.com.

¹⁰⁸ Sarnecki 2009, s. 17.

innymi to właśnie ten przepis wskazuje na ostrożną niechęć do katolicyzmu, która została uwarunkowana przez bogatą historię angielskiej monarchii. W dzisiejszych czasach, kiedy różnorodność religijna poddanych Korony, którzy żyją na kilku kontynentach, jest naprawdę ogromna, kontrowersyjne może być uprzywilejowanie lub dyskryminowanie którejkolwiek z religii. Jednakże Królowa Elżbieta II i jej następca podkreślają od lat, jak niezmiennie istotne jest poszanowanie różnorodności religijnej i tradycji. Traktują oni tytuł Obrońcy Wiary jako obowiązek strzeżenia wolności wyznania poddanych czczących swoje bóstwa na różne sposoby, a nie jak miało to miejsce setki lat temu obronę chrześcijaństwa przed innymi religiami. Królowa stanowi nie tylko przykład pobożnej protestantki, ale również autorytet w zakresie zagwarantowanej w prawie brytyjskim tolerancji religijnej.

BIBLIOGRAFIA

Accession Declaration Act 1910, 10 Edw 7 and 1 Geo 5 c. 29.

Accession, <https://www.royal.uk/accession> (dostęp: 18.04.2021 r.).

Act of Settlement 1700, 12 and 13 Will 3 c. 2.

Act of Supremacy 1534, 26 Hen. VIII c. 1.

Act of Supremacy 1558, 1 Eliz 1 c. 1.

Act of Union (Ireland) 1800, 40 Geo 3 c. 38.

Articles of Religion, <https://www.churchofengland.org/prayer-and-worship/worship-texts-and-resources/book-common-prayer/articles-religion> (dostęp: 18.04.2021).

Bates S., Synod approves church remarriage for divorcees, 2002, <https://www.theguardian.com/uk/2002/nov/15/religion.anglicanism> (dostęp: 19.04.2021).

Bill of Rights 1688, 1 Will and Mar Sess 2 c. 2.

Bishops and Priests (Consecration and Ordination of Women) Measure 2014, 2014 No. 2.

Bogdanor V., *The Monarchy and the Constitution*, Oxford, Clarendon Press 1995.

Borecki P., Znamiona państwa wyznaniowego – uwagi na kanwie dorobku współczesnego konstytucjonalizmu, *Studia Prawa Wyznaniowego* 2017, t. 20.

Canon B30 Of Holy Matrimony, <https://www.churchofengland.org/about/policy-and-thinking/canons-church-england/section-b> (dostęp: 18.04.2021).

Charles and Camilla's wedding day, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4428161.stm (dostęp: 19.04.2021 r.).

Church of Scotland Act 1921, 11 and 12 Geo 5 c. 29.

Clarke F., *The Church of England and Divorce*, *Life of the Spirit* 1958, vol. 12, nr 142.

Considère-Charon M.-C., *The Church of Ireland: Continuity and Change*, *Studies: An Irish Quarterly Review* 1998, vol. 87, nr 346.

Davies E.T., *The Church in Wales. Disestablishment and disendowment*, Penarth, Glam 1970.

Doe N., *Church in Wales: Separated, but not cut off from old privileges*, 2020, <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2020/15-may/features/features/church-in-wales-separated-but-not-cut-off-from-old-privileges> (dostęp: 21.04.2021).

Gołda-Sobczak M., *Systemy relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi*, *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne* 2008, nr 1.

Gosling L., *Royal coronations*, Oxford 2013.

Human Rights Act 1998, c. 42.

If Diana was still alive, would Prince Charles and Camilla be married?, <https://www.thenews.com.pk/latest/666326-if-diana-was-still-alive-would-prince-charles-and-camilla-be-married> (dostęp: 19.04.2021 r.).

Irish Church Act 1869, c. 42.

Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r. (Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284).

Leszczyński P.A., *Chrześcijański charakter Anglii dawniej i dziś*, Gorzów Wielkopolski 2018.

Lord High Commissioner (Church of Scotland) Act 1974, c. 19.

Musiewicz P., *Król-kapłan? Przejawy i uzasadnienia erastianizmu Henryka VIII*, *Politeja* 2009, nr 12.

Musiewicz P., Rewolucja protestancka w Anglii za czasów Edwarda VI (1547-1553), *Politeja* 2013, nr 13.

Orzeszyna K., Podstawy relacji między państwem a kościołami, Lublin 2007.

Parpworth N., The Succession to the Crown Act 2013: Modernising the Monarchy, *The Modern Law Review* 2013, vol. 76, nr 6.

Piniński P., Ostatni sekret Stuartów, Warszawa 2001.

Queen's speech: Full text of Christmas message, <https://www.heraldsotland.com/news/18970170.queens-speech-full-text-christmas-message/> (dostęp: 21.04.2021).

Rowan Williams, <https://www.britannica.com/biography/Rowan-Williams> (dostęp: 21.04.2021).

Ryan, J., The Catholic Church in Wales, *The Irish Monthly* 1918a, vol. 46, nr 543.

Ryan, J., The Catholic Church in Wales (Continued), *The Irish Monthly* 1918b, vol. 46, nr 544.

Rynkowski M., Prawo Kościoła Anglii jako część systemu prawa Anglii, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 2015, t. 18.

Sadowska B., Święty Edward Wyznawca (1003-1066), *Przegląd Pruszkowski* 2000, nr 1.

Sarnecki, P., System konstytucyjny Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej, Warszawa 2009.

Seward I., Mój mąż i ja. Trudna historia małżeństwa Królowej Elżbiety i Księcia Filipa, Łódź 2018.

Smith H., The Idea of a Protestant Monarchy in Britain 1714-1760, *Past & Present* 2004, nr 185.

Succession to the Crown Act 2013, c. 20.

The Church of England Assembly «Powers» Act 1919, 9 & 10 Geo. 5 c. 76.

The Queen, the Church and other faiths, <https://www.royal.uk/queens-relationship-churches-england-and-scotland-and-other-faiths> (dostęp: 21.04.2021).

Tulejski T., Doktryna władzy monarszej Jakuba VI (I) Stuarta, *Politeja* 2015, nr 9.

Union with Scotland Act 1706, 6 Ann c. 11.

Wieciech T., Monarcha brytyjski jako gwarant konstytucyjnych podstaw ustroju, *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 2011, nr 4.

Wieciech T., Uprawnienia zastrzeżone Korony w ustroju westminsterskim, *Politeja* 2013, nr 1.

Will The Prince of Wales be 'Defender of Faith' or 'Defender of The Faith'?, <https://www.princeofwales.gov.uk/will-prince-wales-be-defender-faith-or-defender-faith> (dostęp: 21.04.2021).

Zieliński T.J., Pozycja prawna państwowego Kościoła Szkocji, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 2010, tom 62, z. 1.

Zieliński T.J. Miejsce religii w porządku konstytucyjnym Wielkiej Brytanii, *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 2013a, t. 5.

Zieliński T.J. Prawa i powinności monarchy brytyjskiego wobec religii urzędowej i kościołów państwowych, [w:] *Konstytucjonalizm w państwach anglosaskich*, red. A. Zięba, Kraków 2013b.

Zieliński T.J. *Państwowy Kościół Anglii*, Warszawa 2016.

Zins H. *Historia Anglii*, Wrocław 2001.

BEZPOŚREDNIE I POŚREDNIE METODY FINANSOWANIA KOŚCIOŁA PRZEZ PAŃSTWO W POLSKIM PORZĄDKU PRAWNYM

Abstrakt

Niniejsza praca ukazuje poszczególne metody finansowania Kościoła przez państwo, istniejące na gruncie polskiego systemu prawnego. Środki te zostały sklasyfikowane w oparciu o podział dychotomiczny na metody bezpośrednie i pośrednie. Prezentacja wybranych regulacji prawnych uwzględnia również ich analizę oraz wysuwane przez autora postulaty *de lege ferenda*. W ramach metod bezpośrednich wskazano na dwa główne elementy – instytucję Funduszu Kościelnego oraz na finansowanie nauczania religii w szkołach publicznych ze środków budżetu państwa. Pośrednie metody finansowania Kościoła przez państwo wynikają natomiast ściśle z norm prawa podatkowego. W pracy omówione zostały zasady opodatkowania osób duchownych w formie zryczałtowanego podatku oraz szereg innych preferencji podatkowych adresowanych do podmiotów kościelnych, wynikających z poszczególnych ustaw podatkowych.

Słowa kluczowe: finansowanie Kościoła, prawo podatkowe, zryczałtowany podatek dochodowy, Fundusz Kościelny, lekcje religii.

WSTĘP

Geneza stosunków łączących państwo i Kościół sięga już czasów starożytnych. Powstanie chrześcijaństwa zasadniczo zmieniło dotychczasowe reguły w relacjach państwa z religią. Nastąpiło wówczas odejście od systemu monistycznego utożsamiającego władzę państwową z władzą religijną, na rzecz systemu dualistycznego, który zakładał ich rozdzielnie. Chrześcijanie odrzucali

kult władcy świeckiego jako najwyższego kapłana, podkreślając odrębność porządku państwowego od sfery duchowej. Jedynym przywódcą duchowym był dla nich papież - zwierzchnik Kościoła jako zinstytucjonalizowanej formy religii chrześcijańskiej¹.

Na przestrzeni wieków stosunki między władzą kościelną a państwową bardzo się przenikały. Oba ośrodki rywalizowały o wpływy i wzajemne władztwo. Na kanwie tych napięć wykształciły się dwie przeciwstawne doktryny – cesaropapizm i papocezaryzm. Pierwsza zakładała podporządkowanie Kościoła władzy świeckiej zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i w materii teologicznej. W myśl tej idei, monarcha był uprawniony do ingerencji w sprawy wiary i organizacji Kościoła, mając również wpływ na całokształt życia religijnego – władza świecka i religijna skupiałaby się w jego rękach. Doktryna papocezaryzmu wyrażała natomiast supremację władzy duchowej nad świecką, uznając ich odrębność, głosząc jednak, iż monarchowie rządzą państwami niejako z delegacji papieskiej. Papież, duchowieństwo, mienie Kościoła nie podlegały władztwu państwowemu. Teoria ta zakładała prymat prawa kościelnego nad prawem stanowionym przez poszczególne państwa, przyznając Kościołowi prawo wypowiedania wojen, zawierania pokojów, decydowania o roszczeniach terytorialnych między państwami. Najśłynniejszy konflikt polityczny o przywództwo w ówczesnym świecie chrześcijańskim zaistniał w XI w. między cesarzem Henrykiem IV a papieżem Grzegorzem VII, przechodząc do historii jako tzw. spór o inwestyturę².

Istotną sferą w relacjach państwa z Kościołem, obok kwestii politycznych była płaszczyzna finansowa. W średniowieczu istniały dwa zasadnicze środki służące finansowaniu Kościoła – dziesięcina i świętopietrze. Dziesięcina była obligatoryjną daniną pieniężną lub rzeczową świadczoną przez ogół społeczeństwa w wysokości 10% swoich dochodów, przeznaczaną w głównej mierze na utrzymanie duchowieństwa. Świętopietrze natomiast było pierwotnie opłatą na rzecz papiestwa uiszczaną przez kraje uznające jego protekcję, z czasem jednak obciążono nią ogół ludności, wobec czego utraciła swój pierwotny charakter, stając się faktycznym podatkiem³. Zaniechanie poboru świętopietrza nastąpiło w XVI w., natomiast dziesięcina była pobierana aż do XIX w., a więc do czasu szerokich reform w zasadach finansowania Kościoła.

¹ Schatz 2004, s. 21-23.

² Mezglewski, Misztal i Stanisław 2011, s. 14–15.

³ Ptaśnik 1908, s. 5-8.

W niniejszej pracy przedstawione zostaną współczesne reguły finansowania Kościoła przez państwo w polskim porządku prawnym, sklasyfikowane w oparciu o podział na metody bezpośrednie i pośrednie. Dla potrzeb niniejszej pracy, przez pojęcie „Kościół” należy rozumieć wszystkie Kościoły opierające się na religii chrześcijańskiej, posiadające uregulowany status prawny w Rzeczypospolitej Polskiej. Celem artykułu jest ukazanie zarysu systemu finansowania Kościoła przez państwo wraz z analizą regulacji prawnych normujących ten obszar. W odniesieniu do wybranych unormowań zaprezentowane zostały również postulaty wprowadzenia zmian legislacyjnych obejmujących poruszaną tematykę.

Praca uwzględnia stan prawny obowiązujący na dzień 1 maja 2021 r.

BEZPOŚREDNIE METODY FINANSOWANIA KOŚCIOŁA PRZEZ PAŃSTWO

Fundusz Kościelny

Analizę bezpośrednich sposobów finansowania Kościoła w polskim porządku prawnym należy rozpocząć od omówienia instytucji Funduszu Kościelnego. Stanowi on bowiem podstawowy środek tego typu finansowania. Podstawą prawną wprowadzającą niniejszy fundusz była Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego⁴.

Utworzenie powyższej instytucji było następstwem innych działań podejmowanych przez polskiego ustawodawcę w okresie powojennym. Na mocy art. 1 ust. 1 przywoływanej ustawy wszystkie nieruchomości ziemskie związków wyznaniowych zostały przejęte na własność Skarbu Państwa. Odebranie Kościołowi posiadanego majątku *de facto* zlikwidowało dotychczasowe źródła stanowiące podstawę jego utrzymania i funkcjonowania. Konfiskata mienia kościelnego nie skutkowałą wypłatą żadnych świadczeń odszkodowawczych. Koniecznym było zatem stworzenie nowego mechanizmu finansowania Kościoła oraz formy rekompensaty majątkowej za przejęte przez państwo nieruchomości ziemskie. Dla realizacji tych potrzeb wdrożono właśnie instytucję Funduszu Kościelnego. Wpływy do funduszu miały pochodzić z dwóch kategorii źródeł – z dochodów pochodzących z przejętych nieruchomości

⁴ Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz.U. 1950 nr 9 poz. 87 z późn. zm.).

ziemskich oraz z dotacji państwowych uchwalanych przez Radę Ministrów⁵. Przeznaczenie niniejszych środków zostało ukierunkowane na określony ustawowo enumeratywny katalog celów, który obecnie obejmuje: 1) utrzymanie i odbudowę kościołów; 2) udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych; 3) opłacanie składek na ubezpieczenie społeczne duchownych; 4) wykonywanie działalności charytatywno-opiekuńczej.

Warto zaznaczyć, iż wbrew pierwotnym intencjom ustawodawcy, źródłami wpływów do Funduszu Kościelnego są obecnie wyłącznie środki pochodzące z budżetu państwa. Zajęte mienie kościelne nie było nigdy przedmiotem inwentaryzacji, wobec czego trudne jest jednoznaczne ustalenie skali zysków przez nie generowanych. Próby oszacowania wielkości tych dochodów nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. W efekcie, fundusz zasilany jest jedynie z dochodów budżetowych, natomiast wielkość kwot przeznaczanych na ten cel nie jest w żadnym stopniu powiązana z rozmiarem zysków pochodzących ze skonfiskowanych nieruchomości⁶. Aktualnie beneficjentami Funduszu Kościelnego mogą być wszystkie Kościoły i związki wyznaniowe posiadające w Polsce uregulowany status prawny - również te powstałe po 1950 r., których majątki nie zostały poddane konfiskacie⁷. Reguła ta jest urzeczywistnieniem konstytucyjnej zasady równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych, wyrażonej w art. 25 ust. 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.⁸ Głównym profitentem funduszu jest obecnie Kościół Katolicki⁹.

Lekcje religii w szkołach

Bezpośrednie finansowanie Kościoła przez państwo występuje również w postaci finansowania lekcji religii w szkołach publicznych ze środków budżetu państwa. Model przyjęty w polskim porządku prawnym regulującym kwestie nauczania religii, wpisuje się w standard obowiązujący w większości

⁵ Mezglewski, Misztal i Stanisz 2011, s. 238-245.

⁶ Klimiuk 2015, s. 179.

⁷ Przez pojęcie „Kościół” należy rozumieć zinstytucjonalizowane formy wspólnot religijnych opartych na religii chrześcijańskiej, natomiast w odniesieniu do wspólnot niechrześcijańskich używa się terminu „związki wyznaniowe”.

⁸ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 z późn. zm.).

⁹ <https://www.gov.pl/web/mswia/przyznane-dotacje-z-funduszu-kościelnego-w-roku-2021> [dostęp 10.05.2021].

państw europejskich¹⁰. Program nauczania ustalany jest przez Kościół, katecheza odbywa się w szkołach a uczestnictwo w niej jest dobrowolne.

Podstawami prawnymi funkcjonowania rzeczzonego rozwiązania są unormowania wynikające z aktów prawnych o zróżnicowanej mocy prawnej. Konstytucja RP gwarantuje każdemu człowiekowi przebywającemu na terytorium RP wolność sumienia i religii. Niniejsze wolności przejawia się m.in. w swobodnej możliwości wyrażania uznawanego przez siebie światopoglądu – również zatem w swobodzie wyrażania chęci uczestnictwa w lekcjach religii. Przez wzgląd na wskazaną tematykę pracy, kluczowa jest jednak regulacja z art. 53 ust. 4 Konstytucji RP. W myśl jej, religia Kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r.¹¹ konkretyzuje obowiązki państwa wobec Kościoła w przedmiocie nauczania katechezy. W myśl art. 12 ust. 1. Konkordatu, Rzeczpospolita Polska wprowadziła gwarancję, iż na szczeblu podstawowych i ponadpodstawowych szkół publicznych oraz przedszkoli, prowadzonych przez organy administracji państwowej i samorządowej, państwo jest zobligowane do organizacji nauki religii w ramach planu zajęć zgodnie z wolą zainteresowanych. Niniejsze rozwiązanie stanowić ma urzeczywistnienie faktu uznawania przez państwo zasady tolerancji oraz prawa rodziców do religijnego wychowywania dzieci. Przygotowanie podstawy programowej oraz opracowanie podręczników należy natomiast do kompetencji władzy kościelnej. Do nauczania religii dopuszczone mogą zostać tylko te osoby, które posiadają stosowne upoważnienie od biskupa diecezjalnego. W sprawach treści nauczania i wychowania religijnego nauczyciele religii podlegają przepisom i zarządzeniom kościelnym.

Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty¹², w art. 12. ust.1 stanowi, iż naukę religii na życzenie rodziców organizują publiczne przedszkola i szkoły podstawowe oraz na życzenie rodziców bądź samych uczniów, którzy osiągnęli pełnoletność – publiczne szkoły ponadpodstawowe. W art. 12 ust. 2. niniejszej ustawy, ustawodawca upoważnił w ramach delegacji ustawowej ministra właściwego ds. oświaty i wychowania do określenia, w drodze

¹⁰ Mąkosa 2011, s. 1-2.

¹¹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318).

¹² Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz.U. 1991 nr 95 poz. 425 z późn. zm.).

rozporządzenia, warunków i sposobu wykonywania obowiązku organizacji lekcji religii w szkołach i przedszkolach publicznych.

Zasady organizacji nauczania religii normuje Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach¹³. Na publicznych przedszkolach i szkołach ciąży obowiązek zorganizowania lekcji religii dla grupy nie mniejszej niż siedmiu uczniów danej klasy lub oddziału. Nauczyciel religii zatrudniany jest zgodnie z przepisami Karty Nauczyciela, wyłącznie na podstawie imiennego pisemnego skierowania do danego przedszkola lub szkoły wydanego przez biskupa diecezjalnego (w przypadku Kościoła Katolickiego) lub przez właściwe władze zwierzchnie (w przypadku pozostałych Kościołów oraz innych związków wyznaniowych). Lekcje religii odbywają się w wymiarze dwóch godzin lekcyjnych tygodniowo. Wymiar ten może ulec zmniejszeniu wyłącznie za zgodą władz kościelnych. Uczestnictwo w lekcjach religii podlega ocenie, która umieszczana jest na świadectwie szkolnym, niemniej jednak nie ma wpływu na promocję ucznia do następnej klasy. Dodatkowo, uczniowie biorący udział w lekcjach religii mają prawo do zwolnienia z zajęć szkolnych w celu odbycia trzydniowych rekolekcji wielkopostnych, jeżeli rekolekcje te stanowią praktykę danego Kościoła lub innego związku wyznaniowego. W czasie trwania rekolekcji szkoła nie jest zwolniona z realizowania funkcji opiekuńczej i wychowawczej.

Na gruncie analizy powyższych regulacji prawnych pojawiają się wątpliwości co do zgodności norm konkordatowych z normami Konstytucji RP. Konkretyzując, można postawić tezę, iż art. 12 ust. 1 Konkordatu z 1993 r. obligujący państwo polskie do organizacji nauki religii w ramach planu zajęć, jest niezgodny z art. 53 ust. 4 w związku z art. 25 ust. 2 Konstytucji RP. W myśl art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. Należy zaznaczyć, iż dopuszczalna na gruncie Konstytucji RP możliwość nauczania religii w szkołach publicznych powinna być realizowana przy uwzględnieniu innych zasad konstytucyjnych ustalonych przez ustrojodawcę. Jedną z nich jest właśnie zasada zachowania bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych. W świetle niniejszej normy ustrojowej, udział państwa w nauczaniu religii polegający na jej organizowaniu i

¹³ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych (Dz.U. 1992 nr 36 poz. 155 z późn. zm.)

umieszczaniu w ramach planu zajęć lekcyjnych, mógłby zostać uznany za niedopuszczalny na gruncie ustawy zasadniczej. Zaangażowanie państwa w organizację nauczania religii ograniczające się jedynie do udostępniania przestrzeni szkolnej w godzinach pozalekcyjnych, w pełniejszy sposób realizowałoby standard konstytucyjny polegający na zachowaniu bezstronności władz publicznych w sprawach religijnych¹⁴.

Wątpliwości budzi również samo prawne pojęcie „organizowania” nauczania religii i jego właściwa wykładnia. W szczególności, czy rzeczona organizacja powinna obejmować również całkowite finansowanie lekcji religii ze środków publicznych. Faktem jest, iż w unormowaniach Konkordatu z 1993 r. *explicite* nie został wyrażony obowiązek państwa do całkowitego ponoszenia kosztów nauczania religii. Skutkiem prawnym norm konkordatowych z art. 12 jest zobligowanie się państwa do organizowania nauki religii w ramach planu zajęć. Problem dotyczy zatem właściwej interpretacji terminu „organizowanie”. Błędnym wydaje się pogląd, iż skoro Konkordat z 1993 r. nie wskazuje wprost na obowiązek finansowania lekcji religii przez państwo, to należy uznać, że taki obowiązek nie istnieje, a w konsekwencji możliwym byłoby w drodze ustawy przeniesienie ciężaru kosztów lekcji religii na władze kościelne. W opinii autora, poprzez „organizowanie” należy rozumieć pełne gospodarowanie określonymi zasobami (również finansowymi) w sposób umożliwiający najbardziej efektywne zrealizowanie danych celów. Państwo nie byłoby w stanie w sprawny sposób zorganizować procesu nauczania religii, do którego się zobowiązało, bez wydatkowania na ten cel określonych środków pieniężnych. Organizacja dydaktyki wymaga zatrudnienia katechetów oraz ponoszenia kosztów z tym związanych. W 2018 r. polskie przedszkola i szkoły publiczne zatrudniały ok. 21,7 tys. katechetów, natomiast szacunkowy koszt nauczania religii wyniósł wówczas 1 482 mln zł¹⁵. Finansowanie nauczania religii sprowadza się w zasadzie do ponoszenia kosztów zatrudnienia nauczycieli katechezy. Realizacja obowiązku państwa w sferze organizowania nauczania nie byłaby wobec tego możliwa bez przeznaczania środków finansowych na ten cel. Stosując wnioskowanie *a maiore ad minus* należy zatem przyjąć, iż zobligowanie się państwa do organizowania nauki religii, w konsekwencji oznacza również zobowiązanie się do jej finansowania.

¹⁴ Borecki, Pietrzak 2010, s. 20.

¹⁵ <https://www.infor.pl/prawo/konstytucja/inne/2800910,Jak-finansowany-jest-Kosciol-w-Polsce.html> [dostęp 10.05.2021].

POŚREDNIE METODY FINANSOWANIA KOŚCIOŁA W POLSCE

Pośrednie finansowanie Kościoła przez państwo na gruncie polskiego porządku prawnego realizowane jest w oparciu o dwie główne metody. Po pierwsze, poprzez wprowadzenie odmiennego sposobu opodatkowania osób duchownych w formie ryczałtu od przychodów z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim. Po drugie natomiast, przez stworzenie różnorodnych preferencji podatkowych w postaci ulg i zwolnień adresowanych do podmiotów kościelnych, wynikających z poszczególnych ustaw podatkowych.

ZRYCZAŁTOWANY PODATEK DOCHODOWY

Analizę zasad opodatkowania osób duchownych w polskim porządku prawnym należy rozpocząć od zaznaczenia, iż zasadniczą formą opodatkowania przychodów związanych z pełnieniem funkcji duszpasterskich jest zryczałtowany podatek dochodowy. Reguły opodatkowania podatkiem ryczałtowym zostały unormowane w Ustawie z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne¹⁶. W myśl art. 42 ust. 1 niniejszej ustawy, osoby duchowne, osiągające przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim, opłacają od tych przychodów podatek dochodowy w formie ryczałtu od przychodów osób duchownych.

Zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych nie został ukształtowany w oparciu o tzw. konstrukcję „uprawnienia”, a więc o możliwość wyboru formy opodatkowania¹⁷. Osobom duchownym (podatnikom) nie przysługuje zatem prawo wyboru między podatkiem dochodowym opłacanym na zasadach ogólnych a zryczałtowanym podatkiem dochodowym. Ustawodawca wobec niniejszych podmiotów jednoznacznie określił sposób spełnienia obowiązku podatkowego w formie zryczałtowanego podatku dochodowego. Niemniej jednak, osobom duchownym przysługuje prawo zrzeczenia się z formy ryczałtowego opodatkowania, wobec czego podlegać będą opodatkowaniu podatkiem dochodowym od osób fizycznych na zasadach ogólnych. Osoby te są zobligowane do zawiadomienia właściwego

¹⁶ Ustawa z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (Dz.U. 1998 nr 144 poz. 930 z późn. zm.).

¹⁷ Borszowski 2012, komentarz do art. 42.

naczelnika urzędu skarbowego o rozpoczęciu pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim w terminie 14 dni od dnia objęcia tej funkcji.

Podmiotami niniejszego podatku są osoby duchowne. Ustawa nie zawiera definicji legalnej terminu „osoba duchowna”, natomiast w oparciu o analizę całokształtu regulacji z rozdziału 4. u.z.p.d.o.f. można skonstruować katalog tych podmiotów. Obejmuje on: proboszczów, wikariuszy, rektorów, innych duchownych pełniących czasowo funkcje proboszczów, osoby duchowne kierujące jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację w wydzielonej części parafii (wikariaty eksponowane, kuracje, lokacje itd.), inne osoby duchowne (niż rektorzy) kierujące jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację bez wydzielonej części parafii, a także osoby duchowne niepełniące funkcji proboszczów, wikariuszy i rektorów, które osiągają przychody wymienione w art. 42 ust. 1 u.z.p.d.o.f. z misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych. Warto zaznaczyć, iż ustalenie powyższego zakresu podmiotów jest możliwe, niemniej jednak wymaga dokładnej analizy poszczególnych przepisów.

W ocenie autora, brak wyrażenia w treści ustawy *explicite* katalogu podmiotów kwalifikujących się do zakresu podmiotowego zryczałtowanego podatku stanowi wadę legislacyjną oraz narusza standard konstytucyjny z art. 217 Konstytucji RP. Podatnicy już na podstawie samego brzmienia przepisów ustawy podatkowej powinni wiedzieć, bez większych wątpliwości, czy podlegają w danym stanie faktycznym opodatkowaniu, czy też nie. Określenie podmiotu opodatkowania ma zasadnicze znaczenie w kontekście wywodzonych z art. 2 Konstytucji RP zasady zaufania obywatela do państwa, zasady bezpieczeństwa prawnego oraz zasady określoności prawa - dla podatników. Optymalnym środkiem eliminacji niniejszej wady legislacyjnej byłoby ustalenie w obrębie jednego przepisu prawnego adekwatnej definicji legalnej pojęcia „osoby duchownej”, która jednoznacznie wskazywałaby na katalog podmiotów podlegających opodatkowaniu.

Zakres przedmiotowy zryczałtowanego podatku dochodowego obejmuje przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim. Konstrukcja ta ma charakter otwarty i stosunkowo szeroki. Dodatkowo, z punktu widzenia zasady rzetelnej legislacji, a w szczególności reguły stanowienia aktów normatywnych charakteryzujących się precyzją i spójnością, wątpliwości budzi przyjęcie w treści art. 42 ust.1 u.z.p.d.o.f. sformułowania „przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim”. Termin „opłata” nie jest w pełni adekwatnym wyrażeniem użytym w tym kontekście. Przychody osiągane

z działalności duszpasterskiej przez duchownych przybierają najczęściej postać tzw. ofiar mszalnych lub ofiar za wizytę duszpasterską, składanych przez wiernych jako wynagrodzenie przewidziane dla księży za sprawowanie posługi kapłańskiej¹⁸. Charakter tych ofiar jest zbliżony do darowizn i nie stanowi opłat *sensu stricto*, rozumianych jako jednostronnie określone, odpłatne świadczenia pieniężne o charakterze ogólnym, pobierane od osób fizycznych i prawnych. Interpretacja omawianego przepisu ograniczająca się wyłącznie do wykładni językowej może doprowadzić do mylnego wniosku, iż zakres przedmiotowy zryczałtowanego podatku dochodowego od przychodów osób duchownych jest pusty i bezcelowy, skoro osoby duchowne nie osiągają przychodów z opłat. Odwołanie się do wykładni celowościowej, w sposób oczywisty wyjaśnia, iż zakresem opodatkowania zostały objęte wszelkie przychody z działalności duszpasterskiej, niemniej jednak ustawodawca powinien wystrzegać się tworzenia tego typu nieścisłości.

Stawki ryczałtu od przychodów osób duchownych zostały określone w załącznikach do ustawy i są opłacane kwartalnie. Konkretyzując, załącznik nr 5 określa kwortalne stawki ryczałtu od przychodów proboszczów, natomiast załącznik nr 6 kwortalne stawki ryczałtu od przychodów wikariuszy. Stawki z niniejszych załączników stosuje się odpowiednio osób duchownych wszystkich wyznań sprawujących porównywalne funkcje. Wprowadzenie przez prawodawcę kwartalnych stawek ryczałtu wydaje się być rozwiązaniem w pełni racjonalnym, w szczególności z uwagi na jego względnie prostą konstrukcję oraz zwolnienie podatnika z obowiązku comiesięcznego rozliczania się z należności podatkowych.

Stawki ryczałtu od przychodów osób duchownych zostały określone kwotowo i ustalone w oparciu o model progresji całościowej (globalnej)¹⁹. W myśl tej koncepcji, w celu obliczenia zobowiązania podatkowego istniejącego w danym stanie faktycznym, należy zastosować stawkę podatkową właściwą dla przedziału skali podatkowej, do którego kwalifikuje się dana podstawa opodatkowania. Jest to rozwiązanie charakterystyczne dla podatków zryczałtowanych i naznaczone jedną istotną wadą – w przypadku, gdy wysokość podstawy opodatkowania oscyluje na granicy wartości progowej przedziału skali podatkowej, nawet niewielkie przekroczenie progu progresji może skutkować znacznym wzrostem wysokości należności podatkowej.

¹⁸ Klimiuk 2015, s. 175.

¹⁹ Sosnowski, Pohulak-Żołędowska, Żabiński 2017, s. 237.

Ustalenie właściwej stawki ryczału determinowane jest poprzez liczbę osób, która zamieszkuje obszar danej parafii. Wraz ze wzrostem liczby mieszkańców danej parafii przekraczającym kolejne progi podatkowej progresji, wrasta odpowiednio stawka ryczału. W odniesieniu do proboszczów, stawki ryczału uzależnione są wyłącznie od liczby mieszkańców danej parafii – możliwie najniższa stawka ryczału od przychodów proboszczów wynosi 458 zł w parafiach, których liczba mieszkańców nie przekracza 1 tys. osób, natomiast stawka najwyższa wynosi 1648 zł i ma zastosowanie do przychodów proboszczów parafii, w których liczba mieszkańców przekracza 20 tys. osób. W przypadku stawek ryczału określonych dla wikariuszy, ich wysokość uzależniona jest od dwóch czynników – liczby mieszkańców danej parafii oraz miejsca położenia jej siedziby. Przykładowo, stawka ryczału od przychodu wikariusza z parafii o liczbie mieszkańców nieprzekraczającej 1 tys. osób i mającej siedzibę na terenie gminy lub miasta o liczbie mieszkańców do 5000 wynosi 137 zł – jest to możliwie najniższa stawka ryczału. Natomiast w przypadku wikariusza posługującego w parafii o liczbie mieszkańców przekraczającej 20 tys. osób i mającej siedzibę w mieście o liczbie mieszkańców powyżej 50 tys., kwota ryczału wynosi 531 zł i jest to możliwie najwyższa stawka ryczału od przychodu wikariusza. Wysokość ryczału ustalana jest w formie decyzji przez naczelnika urzędu skarbowego, właściwego ze względu na miejsce wykonywania funkcji o charakterze duszpasterskim przez osobę duchowną, odrębnie na każdy rok podatkowy.

Warto zwrócić szczególną uwagę na kryterium przyjęte przez ustawodawcę, determinujące zastosowanie właściwej stawki ryczałtowanego podatku. Wątpliwości w tym zakresie budzi wybór miernika w postaci liczby mieszkańców w danej parafii. Wysokość stawek ryczału powinna być skorelowana z liczbą osób, które z uwagi na fakt zamieszkiwania na obszarze danej parafii, mogą wywierać potencjalny wpływ na skalę przychodów osiąganych przez osoby duchowne z tej parafii. Wobec tego bardziej adekwatne wydaje się uzależnienie stawek ryczału od liczby wiernych zamieszkałych w danej parafii np. liczby osób uczestniczących w niedzielnych mszach świętych lub liczby osób biorących udział w corocznej wizycie duszpasterskiej. Zaproponowane rozwiązanie, mimo że wydaje się być bardziej zasadnym, w praktyce byłoby bardzo trudne do wdrożenia.

Problematyczna w tym kontekście jest również sytuacja, kiedy liczba osób zameldowanych na obszarze danej parafii znacząco odbiega od liczby osób faktycznie ją zamieszkujących. W wyroku z dnia 24 stycznia 2002 r.

(sygn. akt I SA/Wr 1893/99)²⁰, Naczelny Sąd Administracyjny uznał, iż ustawodawca wskazując jako miernik, od którego zależy stawka ryczałtu od przychodów niektórych osób duchownych, liczbę ludności, miał na myśli liczbę osób faktycznie zamieszkujących teren parafii, a nie liczbę osób zameldowanych na jej terenie. Celem prawodawcy było zatem uzależnienie w niniejszy sposób wysokości podatku od liczby osób dokonujących opłat za czynności duszpasterskie, gdyż oczywistym jest, iż wielkość przychodów osób duchownych uzależniona jest głównie od liczby mieszkańców faktycznie przebywających (zamieszkujących) na terenie parafii. Wobec tego, dane z ewidencji mieszkańców, w niektórych przypadkach, nie mogą stanowić jedyne i miarodajnego źródła ustaleń faktycznych. Niekiedy mogą prowadzić nawet do wypaczenia celu, który przyświecał wprowadzeniu różnicowania w wysokościach poszczególnych stawek ryczałtu. Dane właściwych organów administracji, prowadzących ewidencje ludności są wiążące dla organów podatkowych, jednakże wobec tego organ podatkowy nie jest zwolniony z konieczności dokonania właściwego wywiadu w organie prowadzącym ewidencje mieszkańców oraz oceny treści udzielonej odpowiedzi. Podatnikowi również przysługuje prawo dowodzenia wadliwości takich danych. Niniejsze rozumowanie stanowi wyraz elastycznego podejścia do norm prawa podatkowego, jednocześnie będąc urzeczywistnieniem istoty zryczałtowanego opodatkowania.

PREFERENCJE PODATKOWE W CIT

Jak wspomniano wcześniej, pośrednie metody finansowego wspierania Kościoła przez państwo przybierają formę podatkowych preferencji, głównie w postaci różnego rodzaju ulg przewidzianych w ustawach podatkowych. W szczególności warto poddać analizie zwolnienia przysługujące Kościołowi w podatku dochodowym od osób prawnych.

W Ustawie z dnia 15 lutego 1992 roku o podatku dochodowym od osób prawnych²¹ określone zostały zwolnienia przedmiotowe dotyczące dochodów osiąganych przez kościelne osoby prawne. W myśl art. 17 ust. 4a lit. a niniejszej ustawy, wolne od podatku są dochody kościelnych osób prawnych z niegospodarczej działalności statutowej. W tym zakresie nie mają one obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej. Właściwa interpretacja rzeczzonej regulacji wymaga uprzedniej dokładnej

²⁰ Wyrok NSA z dnia 24 marca 2000 r. (sygn. akt. I SA/Wr 1158/99).

²¹ Ustawa z dnia 15 lutego 1992 roku o podatku dochodowym od osób prawnych (Dz. U. 1992 Nr 21 poz. 86 z późn. zm.).

analizy wyrażenia „niegospodarcza działalność statutowa” i następnie ustalenia co należy przez nie rozumieć. Można przyjąć założenie, że między pojęciami „działalność gospodarcza” i „działalność niegospodarcza” zachodzi dychozomia. Wobec tego działalnością niegospodarczą będzie każda legalna działalność, która nie jest działalnością gospodarczą. W polskim systemie prawnym występuje wiele definicji legalnych działalności gospodarczej, niemniej jednak u.p.d.o.p. nie zawiera takiej definicji. Wobec tego, zgodnie z postanowieniem Sądu Najwyższego z dnia 2 lutego 2009 r. (sygn. akt. V KK 330/08)²², powszechnie obowiązującym rozumieniem niniejszego pojęcia w polskim porządku prawnym powinna być definicja legalna z art. 2 ustawy z dnia 2 lipca 2004 r. o swobodzie działalności gospodarczej. W myśl tej ustawy, działalnością gospodarczą jest zarobkowa działalność wytwórcza, budowlana, handlowa, usługowa oraz poszukiwanie, rozpoznawanie i wydobywanie kopalin ze złóż, a także działalność zawodowa, wykonywana w sposób zorganizowany i ciągły. Zatem działalnością niegospodarczą będzie każda działalność, która nie może zostać zaklasyfikowana do powyższej definicji.

Z kolei, poprzez pojęcie „działalności statutowej” należy rozumieć taką działalność, która wynika z szeroko rozumianej misji Kościoła i jego specyfiki²³. Nadrzędnym celem statutowym kościelnych osób prawnych jest działalność polegająca na sprawowaniu kultu religijnego. Działalność ta nie ogranicza się jednak do niniejszego zakresu i obejmuje również szereg innych aktywności – działalność wychowawczą (np. prowadzenie szkół), działalność charytatywną (np. prowadzenie jadłodajni) czy nawet działalność naukową (np. prowadzenie szkół wyższych). Zwolnione z podatku są zatem wszystkie dochody kościelnych osób prawnych z niegospodarczej działalności statutowej, źródłem których mogą być m.in. różnego rodzaju zbiórki, datki od wiernych, ofiary mszalne, opłaty kancelaryjne.

W pewnym zakresie zwolnione z opodatkowania są również dochody kościelnych osób prawnych pochodzące z działalności gospodarczej. Zgodnie z art. 17 ust. 4a lit. b u.p.d.o.p., wolne od podatku są dochody kościelnych osób prawnych z pozostałej działalności – w części przeznaczonej na cele: kultu religijnego, oświatowo-wychowawcze, naukowe, kulturalne, charytatywno-opiekuńcze oraz na konserwację zabytków, prowadzenie punktów katechetycznych, inwestycje sakralne w zakresie: budowy, rozbudowy i odbudowy kościołów oraz kaplic, adaptację innych budynków na cele sakralne,

²² Postanowienie SN z dnia 2 lutego 2009 r. (sygn. akt. V KK 330/08).

²³ Klimiuk 2015, s. 163.

a także innych inwestycji przeznaczonych na punkty katechetyczne i zakłady charytatywno-opiekuńcze.

Dodatkowo, w myśl art. 17 ust. 4b u.p.d.o.p. wolne od podatku są również dochody spółek, których jedynymi udziałowcami (akcjonariuszami) są kościelne osoby prawne w części przeznaczonej na wyżej wymienione cele ustawowe. Innymi słowy, kościelne osoby prawne oraz spółki, w których całość udziałów należy do kościelnych osób prawnych, mogą prowadzić działalność gospodarczą na takich samych zasadach jak inne podmioty. Niemniej jednak, dochody osiągane w wyniku prowadzenia tej działalności, przeznaczone na określone przez ustawodawcę cele są zwolnione z opodatkowania. Niniejsza ulga nie znajdzie jednak zastosowania, jeżeli udziałowcami danej spółki poza kościelnymi osobami prawnymi będą również inne podmioty.

Na gruncie wyżej przywołanych przepisów pojawiają się wątpliwości czy niniejsze regulacje celowo różnicują sytuację prawnopodatkową Kościołów i innych związków wyznaniowych. Precyzując, związki wyznaniowe mogą tworzyć wyznaniowe osoby prawne, natomiast w treści unormowań u.p.d.o.p. w zakresie zwolnień przedmiotowych wymienione zostały wyłącznie kościelne osoby prawne. Zastosowanie wykładni językowej skłania do wniosku, iż wolne od podatku są wobec tego tylko dochody kościelnych osób prawnych – *a contrario* dochody wyznaniowych osób prawnych nie są zwolnione z podatku. Ograniczenie się do niniejszej wykładni uznać należy jednak za błędne i pozostające w sprzeczności z konstytucyjną zasadą równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych. W myśl zasady *interpretatio cessat in claris*, wykładnię prawa powinno prowadzić się aż do momentu uzyskania pełnej jasności co do treści normy prawnej, nie poprzestając na interpretacji językowej, lecz stosując wszystkie inne możliwe metody wykładni²⁴. Wykładnia funkcjonalna z kolei wskazuje jednoznacznie, iż *ratio legis* omawianych regulacji ukierunkowane jest na zwolnienie z opodatkowania wszystkich podmiotów kościelnych, posiadających uregulowaną sytuację prawną w RP. Irrelevantne byłoby zatem różnicowanie przez ustawodawcę sytuacji prawnopodatkowej podmiotów będących zinstytucjonalizowanymi formami różnych wyznań. Taki motyw ustawodawczy byłby niezgodny z art. 25 ust. 1 Konstytucji RP oraz prowadziłyby do dyskryminacyjnego dzielenia przedstawicieli wybranych wyznań. Należy więc zaznaczyć, iż preferencje podatkowe w CIT przysługują na takich samych zasadach zarówno kościelnym osobom prawnym, jak i wyznaniowym osobom prawnym. Podobny pogląd wyraził Wojewódzki Sąd

²⁴ Dowgier, Etel 2005, s. 23.

Administracyjny w Warszawie w wyroku z dnia 20 lipca 2004 r. (sygn. akt. III SA/Wa 1153/03)²⁵, w którym wskazał, iż Kościoły i inne związki wyznaniowe, których sytuacja została uregulowana w Ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²⁶, oraz mające sytuację prawną i majątkową uregulowaną w Ustawie regulującej stosunek Państwa do danego Kościoła lub związku wyznaniowego, na tych samych zasadach korzystają ze zwolnień przedmiotowych ustalonych w u.p.d.o.p. W celu ostatecznego usunięcia powyższych wątpliwości, ustawodawca powinien doprecyzować treść niniejszych regulacji nadając im brzmienie obejmujące dwie kategorie podmiotów – kościelne osoby prawne i wyznaniowe osoby prawne.

ZWOLNIENIA W PODATKU OD NIERUCHOMOŚCI

Ustawa z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych²⁷, w zakresie ulg i zwolnień od podatków i opłat lokalnych przyznanych Kościołom i związkom wyznaniowym, odsyła do regulacji przyjętych w odrębnych ustawach. Materia ta nie została bowiem unormowana w ustawie podatkowej, lecz na gruncie poszczególnych indywidulanych ustaw o stosunkach państwa do danego Kościoła lub związku wyznaniowego. W przypadku Kościołów i związków wyznaniowych, w odniesieniu do których niniejsze stosunki nie zostały uregulowane w drodze osobnej ustawy, zastosowanie znajdzie ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Każdy z tych aktów prawnych w sprawach majątkowych przyjmuje jednakowe brzmienie i tożsamy zakres zwolnień z podatku od nieruchomości. Takie rozwiązanie urzeczywistnia ustrojową zasadę równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych – żaden z nich nie jest dyskryminowany lub faworyzowany przez prawodawcę.

Regulacje prawnopodatkowe z niniejszych ustaw wprowadzają zwolnienie z podatku w stosunku do nieruchomości lub ich części, które stanowią własność kościelnych (wyznaniowych) osób prawnych lub są przez nie używane na podstawie innego tytułu prawnego do celów niemieszkalnych. Budynek mieszkalny wraz z gruntem podlega więc opodatkowaniu. W przypadku wydzielienia w nim części przeznaczonej na cele niemieszkalne (kaplica, kancelaria parafialna itp.), część ta będzie zwolniona z opodatkowania²⁸. Zakres

²⁵ Wyrok WSA w Warszawie z dnia 20 lipca 2004 r. (sygn. akt. III SA/Wa 1153/03).

²⁶ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. 1989 nr 29 poz. 155).

²⁷ Ustawa z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych (Dz.U. 1991 Nr 9 poz. 31).

²⁸ Dowgier i in. 2020, komentarz do art. 1b u.p.o.l.

niniejszego zwolnienia został dodatkowo ograniczony w stosunku do części nieruchomości używanej na cele niemieszkalne, wykorzystywanej do prowadzenia działalności gospodarczej. Jeżeli w części nieruchomości znajduje się np. księgarnia, punkt sprzedaży dewocjonaliów, wówczas powstanie konieczność zapłaty podatku.

Omawiane zwolnienie z opodatkowania zostało dodatkowo rozszerzone w odniesieniu do nieruchomości Kościoła Katolickiego, które przeznaczono na cele niemieszkalne dla osób duchownych i członków zakonu oraz dodatkowo: 1) są wpisane do rejestru zabytków; 2) służą jako internaty przy szkołach i seminariach duchownych; 3) są to domy zakonów kontemplacyjnych, domy formacyjne zakonów, domy księży emerytów (siostr emerytek); 4) znajdują się w budynkach kurii diecezjalnych i biskupich, zarządów generalnych i prowincjonalnych, w Sekretariacie Prymasa Polski i w Sekretariacie Konferencji Episkopatu Polski²⁹.

Analiza powyższych regulacji skłania do wniosku, iż motywem ustawodawcy w zakresie wprowadzania rzeczonych zwolnień w stosunku do kościelnych i wyznaniowych osób prawnych, było zwolnienie z podatku tych nieruchomości lub ich części, które są wykorzystywane do celów kultu religijnego. Nieruchomości przeznaczone do prowadzenia działalności gospodarczej podlegają natomiast opodatkowaniu na zasadach ogólnych. Warto dodać, iż Kościoły i związki wyznaniowe będące beneficjentami niniejszych zwolnień nie są zobligowane do składania informacji o nieruchomościach i obiektach budowlanych oraz deklaracji na podatek od nieruchomości, w rozumieniu art. 6 ust. 10 u.p.o.l. Obowiązek ten dotyczy wyłącznie podatników korzystających ze zwolnień na mocy przepisów niniejszej ustawy podatkowej.

Z konstrukcji prawnej omawianego zwolnienia jednoznacznie wynika możliwość zastosowania odmiennych reguł opodatkowania w stosunku do poszczególnych części nieruchomości. Kluczowe znaczenie dla celów podatkowych ma zatem przeznaczenie danej nieruchomości lub jej części (cele mieszkalne i niemieszkalne). Nieistotna w tym kontekście jest klasyfikacja nieruchomości w ewidencji gruntów i budynków³⁰. Jeżeli więcej niż połowa powierzchni danego budynku wykorzystywana jest do celów mieszkalnych – budynek zostanie zaklasyfikowany w ewidencji jako mieszkalny. Odpowiednio budynek, którego więcej niż połowa powierzchni służy do celów niemieszkalnych – zostanie sklasyfikowany jako budynek niemieszkalny. Niemniej

²⁹ Art. 55 ust. 5 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2019 r. poz. 1347).

³⁰ Dowgier i in. 2020, komentarz do art. 1b u.p.o.l.

jednak, skoro regulacje prawne w przedmiocie zwolnienia w podatku od nieruchomości *explicite* wskazują na możliwość różnicowania sposobu opodatkowania w ramach poszczególnych części nieruchomości, należy zatem pominąć ustaloną klasyfikację tych budynków lub gruntów, a następnie zastosować zwolnienie do części nieruchomości, która spełnia warunki objęcia niniejszym zwolnieniem. Innymi słowy, sklasyfikowanie danego budynku jako mieszkalny nie pozbawia możliwości zastosowania zwolnienia z podatku co do jego części, która przeznaczona jest na cele niemieszkalne.

ZWOLNIENIE OD PODATKU OD CZYNNOŚCI CYWILNOPRAWNYCH

Kościółom i związkom wyznaniowym o uregulowanym statusie prawnym w RP przysługują w pewnym zakresie także zwolnienia w podatku od czynności cywilnoprawnych. Podstawy prawne tych rozwiązań, podobnie jak w przypadku podatku od nieruchomości, nie wynikają bezpośrednio z ustawy podatkowej (w tym przypadku z Ustawy z dnia 9 września 2000 r. o podatku od czynności cywilnoprawnych³¹), lecz z poszczególnych indywidualnych ustaw regulujących stosunki państwa z Kościołami i związkami wyznaniowymi. Zakres wprowadzonych zwolnień jest *de facto* jednakowy dla wszystkich podmiotów.

Zwolnione z podatku od czynności cywilnoprawnych jest nabywanie oraz zbywanie rzeczy i praw majątkowych przez kościelne (wyznaniowe) osoby prawne w drodze czynności prawnych, spadkobrania, zapisu i zasiedzenia, jeżeli ich przedmiotem są: 1) rzeczy i prawa nieprzeznaczone do działalności gospodarczej; 2) sprowadzane z zagranicy maszyny, urządzenia i materiały poligraficzne oraz papier³².

Powyższy katalog czynności wolnych od opodatkowania ma charakter zamknięty. Możliwość zastosowania niniejszego zwolnienia uzależniona jest od faktu nabycia lub zbycia rzeczy i praw majątkowych w drodze czynności prawnych, pod warunkiem nieprzeznaczenia ich do prowadzenia działalności gospodarczej. W stosunku natomiast do sprowadzanych z zagranicy maszyn, urządzeń i materiałów poligraficznych oraz papieru, ich finalne przeznaczenie nie ma wpływu na zakres objęcia zwolnieniem. W literaturze przedmiotu, wskazuje się na potrzebę zrewidowania przepisu dotyczącego sprowadzania

³¹ Ustawa z dnia 9 września 2000 r. o podatku od czynności cywilnoprawnych (Dz.U. 2000 nr 86 poz. 959 z późn. zm.).

³² Art. 55 ust. 6 (Dz.U. z 2019 r. poz. 1347).

z zagranicy maszyn poligraficznych i materiałów oraz papieru³³, ponieważ materia ta obecnie jest regulowana przez ustawę z dnia 11 marca 2004 r. o podatku od towarów i usług³⁴. Sprowadzanie z zagranicy maszyn poligraficznych i materiałów oraz papieru podlega ogólnym zasadom prawa podatkowego, wobec czego bezpodstawne jest wyodrębnianie tych czynności we wskazanym katalogu.

ZWOLNIENIE OD PODATKU OD SPADKÓW I DAROWIZN

Na mocy poszczególnych ustaw o stosunkach państwa z danym Kościołem lub związkiem wyznaniowym, wprowadzone zostało zwolnienie kościelnych (wyznaniowych) osób prawnych z podatku od spadków i darowizn. Zakres zwolnień jest tożsamy w stosunku do katalogu zwolnień obowiązujących w przypadku omówionego wcześniej podatku od czynności cywilnoprawnych. Niemniej jednak, w obecnym stanie prawnym, niniejsza instytucja zwolnienia z podatku od spadków i darowizn wynikająca z regulacji poszczególnych ustaw jest bezprzedmiotowa. Zgodnie bowiem z art. 1 ust. 1 Ustawy z dnia 28 lipca 1983 r. o podatku od spadków i darowizn, podmiotem tego podatku może być wyłącznie osoba fizyczna³⁵. Wobec tego, kościelna (wyznaniowa) osoba prawna w żadnym przypadku nie może być podatnikiem niniejszego podatku. Ustawowe zwolnienie z podatku podmiotu, który faktycznie nie kwalifikuje się do zakresu podmiotowego niniejszego podatku jest konstrukcją bezcelową. Ustawodawca dbając o spójność systemu prawnego powinien zmodyfikować unormowania w tej materii. W oczywisty sposób, rzeczzone zwolnienie z podatku nie stanowi pośredniego wsparcia finansowego dla Kościoła ze strony państwa, ponieważ kościelne (wyznaniowe) osoby prawne nie podlegają temu podatkowi z tych samych powodów co inne osoby prawne.

³³ Bogucki Stanisław i in. 2016; Rakoczy B. 2008, s. 333-336.

³⁴ Ustawa z dnia 11 marca 2004 r. o podatku od towarów i usług (Dz.U. 2004 nr 54 poz. 535 z późn. zm.).

³⁵ Ustawa z dnia 28 lipca 1983 r. o podatku od spadków i darowizn (Dz.U. 1983 nr 45 poz. 207 z późn. zm.).

ODLICZENIE DAROWIZNY PRZEKAZANEJ NA CELE KULTU RELIGIJNEGO

Na mocy Ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych³⁶ oraz Ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych³⁷, wprowadzono do polskiego porządku prawnego możliwość odliczenia od podstawy opodatkowania kwot darowizn przekazanych na ustawowo określone cele – jednym z nich jest kult religijny.

Niniejsza możliwość odliczenia od dochodu przysługuje w wysokości dokonanej darowizny. W obu ustawach wprowadzono jednak pewne ograniczenia – kwota podlegająca odliczeniu nie może przewyższać 6% dochodu w przypadku osób fizycznych oraz 10% dochodu w przypadku osób prawnych. Co więcej, kwota podlegająca odliczeniu nie może przewyższać 6% (w przypadku osób prawnych – 10%) dochodu przeznaczanego na wszystkie ustawowo wymienione cele – oprócz kultu religijnego ustawa wskazuje również możliwość odliczenia darowizny przekazanej na rzecz organizacji pożytku publicznego, na rzecz krwiodawstwa oraz na rzecz kształcenia zawodowego. W związku z tym, w przypadku gdy zsumowana wartość wszystkich darowizn przekazanych na wskazane cele przekroczy 6% (w przypadku osób prawnych – 10%) – nadwyżka nie podlega odliczeniu.

Ustawodawca wprowadzając ulgę podatkową w niniejszym kształcie wprowadził *de facto* kolejne systemowe rozwiązanie wspierające działalność służącą kultowi religijnemu, którą tym samym jednoznacznie aprobuje. Możliwość odliczenia od podstawy opodatkowania darowizny przekazanej na kult religijny stanowi formę pośredniego finansowego wsparcia Kościoła. Ustawodawca rezygnuje bowiem z potencjalnych wyższych wpływów podatkowych z tytułu podatku dochodowego, który w przeciwnym razie byłby liczony od podstawy opodatkowania nie pomniejszonej o kwotę przekazanej darowizny.

ODLICZENIE DAROWIZNY PRZEKAZANEJ NA DZIAŁALNOŚĆ CHARYTATYWNO-OPIEKUŃCZĄ

Na gruncie prawa polskiego, istnieje również możliwość odliczenia od podstawy opodatkowania w podatku dochodowym od osób fizycznych

³⁶ Ustawa z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych (Dz. U. 1991 Nr 80 poz. 350 z późn. zm.).

³⁷ Ustawa z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych (Dz.U. 1992 nr 21 poz. 86 z późn. zm.).

i w podatku dochodowym od osób prawnych, darowizny przeznaczonej na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą. Podstawy prawne niniejszej ulgi nie wynikają jednak z odpowiednich ustaw podatkowych, lecz z poszczególnych ustaw o stosunkach państwa do Kościoła.

Dla przykładu, w myśl art. 55 ust. 7 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej - darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą są wyłączone z podstawy opodatkowania darczyńców w podatku dochodowym, jeżeli kościelna osoba prawna przedstawi darczyńcy pokwitowanie odbioru oraz w okresie dwóch lat od dnia przekazania darowizny - sprawozdanie o przeznaczeniu jej na tę działalność. Darowizny tego typu mogą być odliczane od dochodu w całej wartości, a więc nawet jeśli ich wartość równa się całości dochodu, będącego podstawą opodatkowania. Innymi słowy, podatnik dokonujący takiej darowizny może pomniejszyć podstawę opodatkowania o całą przekazaną kwotę. Konstrukcja ta jest rozwiązaniem zdecydowanie korzystniejszym w porównaniu z zasadami odliczania darowizny przekazanej na cele kultu religijnego, zarówno dla podatnika (darczyńcy), jak i dla kościelnej osoby prawnej (obdarowanego).

Warto zaznaczyć, iż opisywane wyżej rozwiązanie obowiązuje tylko w odniesieniu do Kościołów, których stosunki z państwem regulowane są na podstawie indywidualnych ustaw. Niniejsza możliwość odliczenia darowizny od dochodu nie znajdzie zastosowania w przypadku jej dokonania na rzecz działalności charytatywno-opiekuńczej, którą prowadzą związki wyznaniowe. W poszczególnych ustawach o stosunkach państwa do związków wyznaniowych nie znajdują się analogiczne regulacje normujące tę materię. Taki stan prawny, w konsekwencji oznacza faktyczne uprzywilejowanie pozycji Kościołów względem mniejszych podmiotów. Sytuacja ta pozostaje w ewidentnej sprzeczności z konstytucyjną zasadą równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych. Ustawodawca powinien zatem podjąć działania zmierzające do zrównania ich pozycji prawnopodatkowej w tym przedmiocie. Środkiem osiągnięcia tego celu mogłoby być przeniesienie niniejszych regulacji z ustaw kościelnych na grunt ustaw podatkowych. Postulowana zmiana w pełniejszy sposób realizowałaby ogólny standard podatkowej legislacji, zgodnie z którym o zasadach przyznawania ulg i zwolnień w ramach danego podatku powinna rozstrzygać właściwa ustawa podatkowa.

ZAKOŃCZENIE

Zasadniczym celem niniejszej pracy było przedstawienie środków istniejących w polskim porządku prawnym, za pomocą których państwo wspiera finansowo Kościoły i związki wyznaniowe. W pracy zastosowana została dogmatycznoprawna i komparystyczna metodyka badawcza, dokonana przede wszystkim w oparciu o treść aktów prawnych oraz teksty źródeł naukowych poświęconych wybranej tematyce. Przedstawione metody finansowania Kościoła zostały sklasyfikowane w oparciu o podział na metody bezpośrednie i pośrednie. Analiza wybranych rozwiązań została uzupełniona o postulaty autora dotyczące przyjęcia ewentualnych zmian legislacyjnych w zakresie omawianej tematyki.

Konkludując, w polskim systemie prawnym wyróżnione zostały dwa istotne bezpośrednie sposoby finansowania Kościoła – instytucja Funduszu Kościelnego oraz umowne zobowiązanie się państwa do organizowania nauczania religii. Niemniej jednak, można wskazać wiele innych pośrednich form finansowego wsparcia działalności Kościoła, przede wszystkim zryczałtowane opodatkowanie osób duchownych oraz szereg zwolnień i preferencji podatkowych, istniejących na gruncie ustawowym. Niniejsze rozwiązania stawiają Kościół w względnie uprzywilejowanej sytuacji wobec innych osób prawnych. Działalność kościelna, w szczególności związana z kultem religijnym, ale również wykraczająca poza tę sferę, jest przez ustawodawcę aprobowana i w określonym zakresie systemowo wspierana.

W konstrukcjach niektórych z omawianych regulacji zauważalne są pewne wady legislacyjne, które zostały w pracy zasygnalizowane. Najczęściej dotyczą one nieprecyzyjności i braku dostatecznej określoności przepisów prawa. W konsekwencji, mogą prowadzić do wielu odmiennych interpretacji oraz skutkować różnicowaniem sytuacji prawnopodatkowej danych podmiotów. Dbając o spójność systemu prawnego RP należy również eliminować przypadki, kiedy o zakresie zwolnień przedmiotowych lub podmiotowych w odniesieniu do danego podatku, stanowią akty normatywne spoza prawa podatkowego. Odpowiednia ustawa podatkowa powinna autonomicznie regulować zasady udzielania zwolnień i ulg w ramach danego podatku. Nieakceptowalne jest także różnicowanie prawnopodatkowej pozycji poszczególnych wspólnot religijnych. Ustawodawca powinien w szczególności wystrzegać się tworzenia uregulowań naruszających ustrojową zasadę równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych.

BIBLIOGRAFIA

Literatura:

Bogucki S., Stachurski W., Wiatrowski R., Winiarski K., Wojciechowski B., Zirk-Sadowski M. Podatek od czynności cywilnoprawnych a VAT, Warszawa 2016.

Borecki P., Pietrzak M., Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a Trybunał Konstytucyjny. Glosa do wyroku TK z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07.

Borszowski P., Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne. Komentarz, Warszawa 2012.

Dowgier R., Etel L., Odliczenie od dochodu darowizn na działalność charytatywno-opiekuńczą kościelnych osób prawnych, Przegląd Podatkowy 2005, 5.

Dowgier R., Etel L., Liszewski G., Pahl B., Podatki i opłaty lokalne. Komentarz, Warszawa 2020.

Klimiuk W., Podatek kościelny - idea, konstrukcja i recepcja w prawie polskim, Warszawa 2015.

Makosa P., Współczesne ujęcia nauczania religii w europejskim szkolnictwie publicznym, Lublin 2011.

Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., Prawo wyznaniowe, Lublin 2011.

Praśnik J., Denar świętego Piotra obrońcą jedności politycznej i kościelnej w Polsce, Kraków 1908.

Rakoczy B. Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, Warszawa 2008.

Sosnowski M., Pohulak-Żołędowska E., Żabiński A. Progresja w opodatkowaniu dochodów osób fizycznych, Wrocław 2017.

Schatz K., Prymat papieski. Od początków do współczesności, Kraków 2004.

Akty prawne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 z późn. zm.).

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318).

Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz.U. 1950 nr 9 poz. 87 z późn. zm.).

Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz.U. 1991 nr 95 poz. 425 z późn. zm.).

Ustawa z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (Dz.U. 1998 nr 144 poz. 930 z późn. zm.).

Ustawa z dnia 15 lutego 1992 roku o podatku dochodowym od osób prawnych (Dz. U. 1992 nr 21 poz. 86 z późn. zm.).

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. 1989 nr 29 poz. 155).

Ustawa z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych (Dz.U. 1991 nr 9 poz. 31).

Ustawa z dnia 9 września 2000 r. o podatku od czynności cywilnoprawnych (Dz.U. 2000 nr 86 poz. 959 z późn. zm.).

Ustawa z dnia 11 marca 2004 r. o podatku od towarów i usług (Dz.U. 2004 nr 54 poz. 535 z późn. zm.).

Ustawa z dnia 28 lipca 1983 r. o podatku od spadków i darowizn (Dz.U. 1983 nr 45 poz. 207 z późn. zm.).

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2019 r. poz. 1347).

Ustawa z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych (Dz. U. 1991 nr 80 poz. 350 z późn. zm.).

Ustawa z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych (Dz.U. 1992 nr 21 poz. 86 z późn. zm.).

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych (Dz.U. 1992 nr 36 poz. 155 z późn. zm.).

Orzeczenia i postanowienia sądowe:

Wyrok NSA z dnia 24 marca 2000 r. (sygn. akt. I SA/Wr 1158/99).

Wyrok WSA w Warszawie z dnia 20 lipca 2004 r. (sygn. akt. III SA/Wa 1153/03).

Postanowienie SN z dnia 2 lutego 2009 r. (sygn. akt. V KK 330/08)

Pozostałe źródła:

<https://www.gov.pl/web/mswia/pryzyznane-dotacje-z-funduszu-koscielnego-w-roku-2021>

<https://www.infor.pl/prawo/konstytucja/inne/2800910,Jak-finansowany-je-st-Kosciol-w-Polsce.html>

SFERA RELIGIJNA A PROTOKÓŁ DYPLOMATYCZNY PAŃSTWA POLSKIEGO

Abstrakt

Jedną z naczelných zasad dyplomacji jest zasada precedencji, porządkująca relację między przedstawicielami dyplomatycznymi różnych państw uczestniczących w oficjalnych uroczystościach i ceremoniach. Artykuł porusza problem relacji pomiędzy państwem polskim a religią/religiami w sferze protokołu dyplomatycznego oraz przedstawia propozycję wstępnej precedencji stanowisk duchowych różnych wyznań/kościół. Dokonana ekwiwalencja precedencji stanowisk duchowych Kościołów tradycji chrześcijańskiej i pozostałych wybranych wyznań w Rzeczypospolitej Polskiej stanowi próbę zaproponowania rozwiązań ograniczających możliwość popełnienia gaf dyplomatycznych oraz wszelkich wpadek protokolarnych na linii państwo-kościół/kościół-państwo.

Słowa kluczowe: religia, protokół dyplomatyczny, precedencja, duchowny, państwo

WPROWADZENIE

Wpadek protokolarne na linii państwo - kościół, kościół - państwo nie należą do rzadkości. Dyplomatyczna gafa może całkowicie zepsuć długo planowane wydarzenie, a jeden pechowy moment potrafi zatruć stosunki między państwami, kościołami oraz innymi uczestnikami życia społecznego gorzej, jeśli wpadek ma wpływ na los całych państw i narodów, a takie zdarzają się niestety politykom i urzędnikom, którzy niezbyt dobrze opanowali trudną sztukę dyplomacji. Dzieje się pełne wszelakiego rodzaju wpadek, niezręczności,

przejęzyczeń, niedomówień ze strony ludzi, którzy kształtują oblicze współczesnego świata.

W 2008 r. doszło do wydarzenia będącego nietaktem towarzyskim, wpadką protokolarno - dyplomatyczną polskiego rządu. W dniu 14 kwietnia 2008 r. Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Lech Kaczyński spotkał się z przebywającym z roboczą wizytą w Polsce Prezydentem Ukrainy Wiktorem Juszczenko. Podczas odbywających się w Pałacu Prezydenckim uroczystości przedstawiciele Kościoła prawosławnego opuścili spotkanie z prezydentem Polski L. Kaczyńskim i prezydentem Ukrainy W. Juszczenką. W trakcie powitania obecnych na spotkaniu gości - hierarchów kościelnych, powitano oficjalnie z imienia i piastowanej godności religijnej, jedynie przedstawiciele jednej ze wspólnot religijnych, pomijając przedstawiciele drugiej wspólnoty. Uczestnicy spotkania, w tym Prezydent Republiki Ukrainy, mogli odnieść wrażenie, iż w Polsce funkcjonuje Kościół rzymskokatolicki obrządku łacińskiego i Kościół katolicki obrządku wschodniego, a zamieszkująca Polskę społeczność ukraińska wyznaniowo przynależy do wyżej wymienionych wspólnot religijnych. Nie dostrzeżono zaproszonych tam hierarchów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. W obliczu takiej sytuacji, prawosławni hierarchowie – na znak protestu wobec zignorowania ich obecności i braku oficjalnego powitania – opuścili spotkanie.

W komentarzach medialnych, bardzo mocno wybrzmiał problem standardów protokolarnych stosowanych przez Kancelarię Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej¹. Wydarzenie to określane mianem niewłaściwego zachowania Kancelarii Prezydenta RP, w ciągu następnych dni, było szeroko komentowane w ogólnopolskich i lokalnych mediach i stało się przyczyną rozważań na temat precedencji stanowisk w dyplomacji. Sama Kancelaria Prezydenta RP wyraziła głęboki żal z powodu zaistniałej sytuacji, do której doszło podczas spotkania Prezydentów Rzeczypospolitej Polskiej i Ukrainy ze społecznością ukraińską w Polsce. Jednocześnie Szef Kancelarii Prezydenta RP Anna Fotyga wystosowała listy do Jego Eminencji, Wielce Błogosławionego Sawy - Prawosławnego Metropolity Warszawskiego i całej Polski, Jego Eksceleencji, Najprzewielebniejszego Abła - Prawosławnego Arcybiskupa Lubelskiego i Chełmskiego oraz Jego Eksceleencji, Najprzewielebniejszego Jerzego - Prawosławnego

¹ Strona internetowa Gazety Wprost, <https://www.wprost.pl>, „Duchowni prawosławni opuścili Pałac Prezydencki, (dostęp: 29.11.2018 r.)”; Strona internetowa tvn24.pl, „Kościół prawosławny czuje się lekceważony”, (dostęp: 29.11.2018 r.); Strona internetowa czasopisma Nad Buhom i Narwoju, <http://nadbuhom.pl>, „Skandal w Pałacu Prezydenckim”, (dostęp: 29.11.2018 r.).

Biskupa Siemiatyckiego, zawierające wyjaśnienie zaistniałej niezręczności protokolarnej. Można odnieść wrażenie, że wydarzenie z 14 kwietnia 2008 r. było impulsem dla opracowania zagadnienia precedencji stanowisk publicznych w Polsce². Autor przygotowanej analizy stwierdza fakt istnienia precedencji stanu duchownego. Niestety w swych rozważaniach dotyczących wspomnianego obszaru, zawęża je jedynie do Kościoła katolickiego. Tak więc, analiza nie jest pełna, lecz częściowa. Dotyczy bowiem tylko jednego Kościoła - organizacji religijnej funkcjonującej na terenie III Rzeczypospolitej Polskiej. Tak skonstruowana analiza może być źródłem kolejnych niezręczności protokolarnych, zwłaszcza w sferze stosowanej przez instytucje administracji państwowej zasady precedencji stanu duchownego. W literaturze przedmiotu brakuje odniesienia do kościołów innych niż rzymskokatolicki. Brakuje omówienia i rozwiązania wskazanego problemu. Rozważenia wymaga problem relacji między państwem polskim a religią/religiami w sferze protokołu dyplmatycznego oraz jaki wpływ na stosunki na linii państwo-kościół/kościół i kościół/kościół-państwo ma stosowana przez Protokół Dyplmatyczny Państwa Polskiego propozycja precedencji Dawida Dziewulaka?

Relacje pomiędzy państwem polskim a religią/religiami w sferze protokołu dyplmatycznego nie są jasno określone i nie uwzględniają w protokole dyplmatycznym w sposób właściwy stanowisk kościelnych wyznawców innych religii niż katolicka. Propozycja precedencji D. Dziewulaka kształtuje obraz państwa wyznaniowego oraz konfesyjnie zaangażowanego protokołu dyplmatycznego zwłaszcza w sferze relacji państwo- religie, podczas gdy powinna być ukształtowana w oparciu o paradygmat wieloreligijności Państwa Polskiego.

W związku z tym, że precedencja stosowana w III RP jest mało szczegółowa i wymaga uzupełnienia celem niniejszego opracowania jest propozycja wstępnej precedencji stanowisk duchowych różnych wyznań/kościółów oraz zaproponowanie rozwiązań w tym względzie, ograniczających możliwość popełnienia niezręczności dyplmatycznych oraz wszelkich wpadek protokolarnych na linii państwo - kościół/kościół - państwo, mających wpływ na wizerunek państwa polskiego na świecie. Podstawowym paradygmatem opracowania jest: wieloreligijność obywateli III Rzeczypospolitej Polskiej.

Kościół i inne związki wyznaniowe w Polsce – wspólnoty religijne istniejące na terenie Rzeczypospolitej Polskiej działają na mocy

² Dziewulak 2009, s. 1-6.

przepisów Konstytucji RP o wolności sumienia i religii (m.in. art. 25 i 53)³ oraz ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 roku⁴. Po 1997 r. w Polsce 15 Kościołów i innych związków wyznaniowych działa na podstawie odrębnych ustaw⁵ zaś wpisanych do rejestru MSWiA jest ponad 150⁶. Baza Głównego Urzędu Statystycznego pod koniec 2014 r. obejmowała dane dotyczące 196 kościołów i wyznań⁷.

Z uwagi obecność na terenie Rzeczypospolitej Polskiej tak wielu różnych wyznań propozycja precedencji ograniczy się do następujących kościołów/wspólnot religijnych: Kościół rzymskokatolicki obrządku łacińskiego, Kościół katolicki obrządku wschodniego (część Kościoła rzymskokatolickiego), Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski oraz wspólnoty religijne: Jahwizm (judaizm, Religia Mojżeszowa), Islam (Moham-madyzm, Muzułmanizm).

PAŃSTWO A RELIGIA

Współczesna doktryna państwa w oparciu o parametr siły religii w państwie, pozwala wyróżnić cztery modele ułożenia relacji państwo-religia: (1) neutralny światopoglądowo, (1a) neutralny światopoglądowo radykalny, (1b) neutralny światopoglądowo umiarkowany, (2) wyznaniowy, (3) teokratyczny oraz (4) ateistyczny⁸.

³ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 02.04.1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

⁴ Ustawa z 17.05.1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 1989 Nr 29, poz. 155); Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z 26.05.2017 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 2017, poz. 1153).

⁵ Są to: Kościół katolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Katolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Zielonoświątkowy w Rzeczypospolitej Polskiej, Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, Wschodni Kościół Staroobrzędowy, Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej oraz Karaimski Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej.

⁶ Strona internetowa Ministerstwa Cyfryzacji mc.bip.gov.pl/fobjects/download/5613/lista-do-konsultacji-spoecznych-2-pdf.html, „Kościoły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru ... - BIP MC”, (dostęp: 26.04.2021 r.).

⁷ Strona internetowa Głównego Urzędu Statystycznego, <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/>, „Wyznania religijne w Polsce”, (dostęp z 26.04.2021 r.).

⁸ Szymanek 2008, s. 47-50.

Model neutralny światopoglądowo odznacza się brakiem ingerencji wza-
jemnej państwa i religii z jednoczesną pełną gwarancją swobody praktyk reli-
gijnych. Można mówić o jego dwóch wariantach: radykalnym i umiarkowa-
nym. Pierwszy z nich znamionuje stanie przez państwo na straży ograniczenia
religii do sfery tylko osobisto - prywatnej. Z kolei drugi, dopuszcza możliwość
publicznej obecności sfery religijnej życia jego obywateli.

Model wyznaniowy charakteryzuje się ścisłym związkiem państwa z reli-
gią, identyfikacją państwa z religią. Państwo uznaje jedną z religii za uprzywi-
lejoną. Korzysta ona z ochrony i wsparcia ze strony państwa.

Model teokratyczny charakteryzuje nadrzędna funkcja religii wobec
ustawodawstwa państwowego. W modelu tym wiodącymi są normy religijne.
Zwierzchnikami ich są przywódcy religijni (papież, ajatollah).

Model ateistyczny zakłada całkowity brak orientacji religijnej państwa,
z tymże państwo prowadzi również politykę eliminacji religii z prywatnej sfery
życia swoich obywateli. Jest to wroga neutralność światopoglądowa.

Katolicka doktryna państwa z kolei traktuje tu o systemach ułożenia re-
lacji państwo - religia: (1) *systema potestatis directae*, (2) *systema potestatis direc-
tivae*, (3) *systema potestatis indirectae*, (4) *systema hegemoniae status*, (5) *systema
separationis* oraz (6) *systema coordinationis*⁹.

Traktując modele ułożenia relacji państwo-religia, jako zmienną, w opar-
ciu o którą dokonujemy klasyfikacji ustrojowej państw możemy wyróżnić pań-
stwa: wyznaniowe, *mixta* (łącznie elementy państwa świeckiego i wyznaniowe-
go) oraz świeckie.

W pierwszym, podstawę prawa i regulacji systemu politycznego stanowi
dominująca religia w przeciwieństwie do państwa świeckiego, w którym reli-
gia jest prywatną sprawą obywateli zaś państwo skrupulatnie przestrzega zasad
rozdzielności tych sfer. W państwach o dominującej pozycji religii, występu-
jącej zwłaszcza w krajach muzułmańskich (islamskich), oraz w Izraelu, religia
wpływa na kształt prawa, chociaż tylko w niektórych państwach islamskich
prawo koranu (szariat) jest podstawą prawa państwowego. Stosunkowo nie-
liczne państwa są obecnie w pełni świeckie (np. Francja) lub w pełni wyznanio-
we (np. Iran). Zwykle elementy jednej i drugiej zasady występują obok siebie,
jednakże w rozmaitych proporcjach. Mamy wówczas do czynienia z państwem
o ustroju *mixta*. Jest to pewnego rodzaju kompromis pomiędzy zasadami pań-
stwa wyznaniowego i świeckiego. Zasadnym będzie wobec tego postawienie

⁹ Borecki 2005, s. 159-160.

tezy, że państwo jest mniej lub bardziej świeckie, bądź też mniej lub bardziej wyznaniowe.

Uznany autorytet w dziedzinie politologii porównawczej Alfred Stepan, charakteryzując wzajemne relacje pomiędzy Kościołem a państwem demokratycznym, wskazuje na możliwość wystąpienia czterech modeli: 1) państwa świeckiego, które jest przyjazne religii; 2) państwa wyznaniowego, które jest przyjazne demokracji; 3) socjologicznie spontanicznej świeckości państwa, w którym religia nie jest istotnym aspektem życia politycznego; 4) państwa świeckiego nieprzyjaznego dla religii, co determinuje niestabilność relacji państwo – Kościół¹⁰.

Zdaniem wybitnego polskiego politologa Rafała Glajcara próba zaadaptowania tej typologii, w oparciu o rzeczywisty charakter relacji pomiędzy państwem i Kościołem w Polsce okazuje się zadaniem trudnym, ponieważ rodzimy przypadek wymyka się wszelkim prostym typologiom¹¹. W jego opinii współczesna Polska nie jest ani „idealnym typem” państwa świeckiego, ani też „państwa wyznaniowego”. Mieści się ona gdzieś pomiędzy nimi¹². Jest więc państwem typu mixta. Państwem świeckim nie jest, ponieważ normy religijne w sposób pośredni lub bezpośredni znajdują swoje odzwierciedlenie w sferze prawa państwowego. Państwem wyznaniowym, również nie jest, gdyż nie wszystkie normy prawa państwowego są zgodne z katolickim systemem aksjologicznym. Generalnie państwo polskie jest przyjazne Kościołowi, choć są i tacy, którzy tego poglądu nie podzielają¹³. Obrońcy świeckości państwa podkreślają nadmierne uprzywilejowanie Kościoła oraz naruszanie przez ten podmiot autonomii i niezależności państwa. Kościół z kolei jest zasadniczo przyjazny demokracji, choć wiele aspektów związanych z funkcjonowaniem współczesnego państwa budzi zastrzeżenia hierarchii kościelnej¹⁴.

Od strony prawnej Polska jest przykładem kraju, w którym utrzymuje się wzajemna niezależność państwa od Kościoła. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej¹⁵ oraz prawo państwowe gwarantują wolność sumienia i wyznania. Preambuła do Konstytucji wyraźnie wskazuje na równy status w państwie ludzi wierzących i niewierzących. Konstytucja, odnosząc się do stosunków państwo - Kościół, zawsze stanowi o wszystkich wyznaniach i religiach

¹⁰ Stepan 2000, s. 42.

¹¹ Glajcar 2012, s. 89-90.

¹² cyt. za Glajcar 2012, s. 89.

¹³ Por. Brzozowski 2011, s. 99-102; Szewczyk 2013, s. 91-118; Kulikowska 2014, s. 147-172; Grabowska 2015, s. 1-13; Sobczyk 2015, s. 169-184; Kępa 2016, s. 91-103.

¹⁴ cyt. za Glajcar 2012, s. 89-90.

¹⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2.04.1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

istniejących na terenie Polski. Nikt nie jest przymuszony do wykonywania czynności religijnych jednej religii bądź przynależności do jakiegokolwiek innej. Według polskiej Konstytucji żadne wyznanie nie jest uprzywilejowane. Każda z religii jest traktowana na równi z innymi. W opinii społecznej zdania oczywiście są podzielone, a spory na ten temat toczą się niezmiennie już od wielu lat. Przykładem uprzywilejowanej pozycji Kościoła katolickiego nad innymi wyznaniem jest fakt, iż „dziekanem korpusu dyplomatycznego” jest w Polsce nuncjusz apostolski. On w imieniu korpusu dyplomatycznego składa np. życzenia z okazji Święta Bożego Narodzenia Prezydentowi Rzeczypospolitej Polskiej¹⁶.

Casus polski w sferze państwo a religia jest w tym miejscu ciekawym, ze względu na formułę *mixta* zastosowaną w obszarze relacji państwo a religia. Nowoczesna demokracja polega na umożliwieniu życia według wybranego światopoglądu, bez znaczenia, czy będzie on religijny czy ateistyczny, przy założeniu, że jego wiara lub niewiara nie krzywdzi drugiego człowieka i nie zakłóca spokoju społecznego. Istotnym elementem zakorzenionego w naszym państwie demokratycznego ładu są harmonijne relacje państwa z Kościołami. Ich zburzenie powoduje daleko idące i trudne do przewidzenia konsekwencje. Konfesjonalizacja państwa jest szczególnie widoczna w sferze obyczaju politycznego. Władze publiczne wyraźnie sygnalizują, że szczególnie bliski jest im światopogląd religijny, a zwłaszcza chrześcijaństwo.

Kontrowersje związane z zachowaniem neutralności światopoglądowej państwa wiążą się przede wszystkim z urzeczywistnieniem idei Rzeczypospolitej jako państwa prawnego, dobra wspólnego wszystkich obywateli. Polska Konstytucja nie wprowadza zasady „świeckości” państwa, potwierdza natomiast jego bezstronność w sprawach światopoglądowych i religijnych. Wyrażnie mówi o tym art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, brzmiący: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę wyrażania ich w życiu publicznym”.

Państwo ceni sobie dobre relacje z Kościołami, docenia ich działalność społeczną, konsultuje w wielu sprawach, kładzie nacisk na konstruktywną współpracę z instytucjami państwa. Wypracowany po 1989 r. współczesny polski model współistnienia państwa i Kościoła nawiązuje wyraźnie do zasady przyjaznego rozdziału, autonomii oraz wzajemnej niezależności. Nawiązuje też do tradycji pokojowego współżycia z religiami dawnej Rzeczypospolitej.

¹⁶ Wasiński 2014, s. 49-50.

Oznacza samodzielność, wzajemne poszanowanie i nie wchodzenie w swe kompetencje ani przez państwo w stosunku do Kościoła, ani odwrotnie¹⁷.

Zasadę autonomii i wzajemnej niezależności Kościoła i państwa potwierdza Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w art. 25 ust. 3 wyrażając to słowami „stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. Konstytucja gwarantuje zatem równouprawnienie wszystkich wyznań oraz bezstronność państwa w „sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych”.

Zasada bezstronności religijnej i światopoglądowej państwa - w przeciwieństwie do zasady „świeckości” - umożliwia obecność religii zarówno w wymiarze życia prywatnego jak i publicznego, nie stawiając przy tym ograniczeń. Obywatele, bądź tworzone przez nich zrzeszenia oraz Kościoły, zgodnie z prawem do wolności religijnej mają nieskrępowaną możliwość manifestacji swych poglądów, symboli oraz praktyk religijnych.

Gwarantowana w art. 53 Konstytucji wolność sumienia i religii obejmuje różnorodne formy korzystania z tego prawa, wśród nich prawo rodziców do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem. Wyrazem poszanowania tej zasady jest np. obecność lekcji religii w szkolnym systemie nauczania, czy też obecność kapłanów w niektórych instytucjach bądź służbach państwowych.

Z zasady wolności sumienia i religii wynika także prawo do korzystania z praktyk religijnych. Obowiązkiem państwa jako gwaranta poszanowania tej zasady jest zorganizowanie dostępu do posług religijnych na terenie prowadzonych przez państwo instytucji, takich jak: więzienia, szpitale czy służba wojskowa.

Bezstronność państwa w kwestii przekonań religijnych bądź światopoglądowych nie stanowi też przeszkody do obecności symboli religijnych, chociażby znaku krzyża w przestrzeni publicznej. Niewątpliwie każda wolność w demokratycznym porządku w tym wolność wyznania ma swoje granice. Ograniczenia wolności wyznania zawarte są w ust. 5 art. 53 Konstytucji RP „wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”.

¹⁷ Orzeszyna 2007, s. 190-198; Rubiś 2016, s. 119-125.

Podsumowując należy stwierdzić, że obecność religii i Kościoła w polskim życiu publicznym jest realizacją konstytucyjno - ustrojowych ram, w oparciu o które działa nasze państwo. Obecność nauczania religii w szkole, istnienie ordynariatu polowego czy możliwość finansowania niektórych działań Kościołów ze środków publicznych, nie może być zatem interpretowana jako próba zawłaszczania państwa przez jakikolwiek Kościół. Te wszystkie formy obecności religii w naszym życiu publicznym i państwowym są realizacją autonomicznego, ale i przyjaznego modelu relacji państwo - Kościół, obowiązującego w zdecydowanej większości krajów europejskich.

Tak więc pomiędzy religią a prawem i państwem istnieją wyraźne związki. Wzajemne implikacje zachodzące między tymi kategoriami istniały w religiach monoteistycznych od ich zarania. Zarówno judaizm, chrześcijaństwo oraz islam w swoich doktrynach wypowiadają się na takie tematy jak: prawo i państwo. Wywodzą je z religijnych źródeł. Czynią to jednak w nieco inny sposób. Odmienny jest stopień oddziaływania religii na omawiane kategorie¹⁸. Zdaniem Mirosława Sadowskiego wielkie systemy semickie – żydowski i muzułmański – całkowicie utożsamiają prawo z osobistym nakazem jedynego, wszechmogącego Boga¹⁹. Wszystkie trzy religie monoteistyczne wielokrotnie wypowiadały się w kwestii państwa i władzy. Bezdyskusyjnie uznają one, że wszelka władza pochodzi od Boga. Zarówno żydowscy, jak i muzułmańscy myśliciele we wspomnianym obszarze swoje poglądy opierają przede wszystkim na prawodawstwie religijnym. Stąd też zauważalny jest silny wpływ prawa religijnego na kształtowane w tym kręgu kulturowym, teorie prawa i państwa.

Prawa wywodzącego się z judaizmu oraz prawa wywodzącego się z islamu, nie sposób rozpatrywać w takich samych kategoriach, jak w przypadku prawa czerpiącego z chrześcijaństwa. Podobnie jak w chrześcijaństwie, choć w nieco odmienny sposób, w przypadku Żydów, jak i Muzułmanów nie ma obszaru życia, którego nie określałoby prawo religijne, bowiem stara się ono regulować również indywidualne elementy, takie jak: zachowanie, etyka, kwestie dotyczące pożywienia czy uboju rytualnego, a sam człowiek ma niewielką możliwość wpływania na jego tworzenie, co wynika z przekonania, że jest ono pochodzenia boskiego, a więc doskonałe, niezienne oraz ustalone raz na zawsze²⁰.

¹⁸ Sadowski 2011, s. 43-44.

¹⁹ cyt. za Sadowski 2011, s. 44-45.

²⁰ Tamże.

OBECNOŚĆ SFERY RELIGIJNEJ W PAŃSTWIE

Przyjaznej separacji państwa i religii w III Rzeczypospolitej Polskiej towarzyszy *systema coordinationis*. Wyrazem tego są ceremonie: (1) zaprzysiężenia Prezydenta oraz (2) pogrzebu Prezydenta w czasie sprawowania przezeń urzędu²¹.

Wymowną w omawianej sferze jest między innymi instrukcja wprowadzenia na urząd prezydenta i związana z nią instytucja przysięgi prezydenta²². Urząd prezydenta wprowadziła do polskiego porządku prawnego Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 marca 1921 r.²³ Zgodnie z art. 54 ustawa zasadnicza obligowała prezydenta, przed objęciem urzędu, do złożenia przed Zgromadzeniem Narodowym odpowiedniej przysięgi²⁴. Wymóg zaprzysiężenia prezydenta swym charakterem nawiązywał do przysięgi monarchy z czasów I RP, kiedy to władca w trakcie uroczystości koronacyjnych składał przysięgę na Ewangelię. Przysięgę odbierał prymas (w czasie bezkrólewia: interrex), namaszczający króla olejami świętymi i koronował go. Naznaczona elementami religijnymi rola przysięgi prezydenta RP stanowiła przysięgę sensu stricto, ponieważ jej podmiotem był sam Bóg. Tekst przysięgi wskazywał na jej religijny wymiar oraz wyznaniowy charakter. Odwołanie się do Trójcy Świętej oraz męki Syna Bożego świadczyło o chrześcijańskiej afiliacji instytucji zaprzysiężenia. Ustawa zasadnicza nie przewidywała możliwości wyłączenia elementów religijnych z rotacji przysięgi w przypadku, gdyby w wyniku elekcji prezydentem została osoba niewierząca. Pominięcie religijnych fragmentów w trakcie wypowiedzania słów przysięgi skutkowałoby nieważnością aktu zaprzysiężenia²⁵.

W II Rzeczypospolitej Polskiej posłużenie się religijną formą przysięgi nie miało jednak wpływu na ceremonie zaprzysiężenia, ponieważ hierarchowie kościelni z wyjątkiem kapłanów wchodzących w skład Zgromadzenia Narodowego będących posłami lub senatorami, nie byli obecni, nawet w charakterze gości, na niniejszej uroczystości. Prezydent składał przysięgę na konstytucję, a nie Biblię. Nowa Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia

²¹ Pogrzeb prezydenta nie zostanie tu omówiony, ze względu na ograniczone ramy artykułu. Brak jest też w ustawodawstwie polskim rozstrzygnięć w tej materii.

²² Maroń 2012, s. 160.

²³ Ustawa z 17.03.1921 r. - Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1921 Nr 44, poz. 267).

²⁴ cyt. za Maroń 2012, s. 160.

²⁵ Tamże, s. 161.

23 kwietnia 1935 r.²⁶ zmieniła tryb wyboru prezydenta - (wyboru dokonywało Zgromadzenie Elektorów) oraz rotę jego przysięgi przy czym, zgodnie z art. 19 ust. 1 Konstytucji przysięga zachowała swój religijny i wyznaniowy charakter²⁷.

Również Ustawa konstytucyjna z dnia 4 lutego 1947 r. o wyborze Prezydenta Rzeczypospolitej²⁸ wprowadzając w miejsce przysięgi „ślubowanie” nie pozbawiła go elementów jednoznacznie religijnych. Fraza „*Tak mi dopomóż Bóg*” była integralną częścią tekstu ślubowania, natomiast jej wypowiedzenie miało charakter obowiązkowy²⁹.

Instytucja prezydenta RP jako organu państwowego, która zniknęła z polskiego porządku prawnego wraz z wejściem w życie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 22 lipca 1952 r.³⁰ została przywrócona ustawą z dnia 7 kwietnia 1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej³¹ aczkolwiek w przeciwieństwie do Konstytucji marcowej i kwietniowej rocie ślubowania nadano całkowicie laicką postać³². Według Małej Konstytucji z 1992 roku³³ przysięga mogła być również złożona z dodaniem słów „*Tak mi dopomóż Bóg*”.

Obecnie obowiązująca Konstytucja RP z dnia 2 kwietnia 1997 r. w przedmiocie zaprzysiężenia prezydenta w art. 130 powtórzyła rozwiązania przyjęte w Małej Konstytucji z 1992 r. z niewielką stylistyczną modyfikacją samej rotę przysięgi, zachowując model laickiej treściowo przysięgi uzupełniony o fakultatywną inwokację. Marszałek Sejmu odczytuje fragmentami rotę przysięgi określoną w art. 130 Konstytucji RP, natomiast prezydent ją powtarza. Drugim elementem tej inauguracji jest przejście zwierzchnictwa nad Siłami Zbrojnymi RP. Uroczystość ta odbywa się przed Grobem Nieznanego Żołnierza w Warszawie bądź w innym miejscu wskazanym przez ministra obrony narodowej³⁴. Dopuszczalność wypowiedzenia frazy „*Tak mi dopomóż Bóg*” swoje

²⁶ Ustawa konstytucyjna z dnia 23.04.1935 r. (Dz. U. 1935 Nr 30, poz. 227).

²⁷ cyt. za Maroń 2012, s. 167-168.

²⁸ Ustawa konstytucyjna z 04.02.1947 r. o wyborze Prezydenta Rzeczypospolitej (Dz. U. 1947 Nr 9, poz. 43).

²⁹ cyt. za Maroń 2012, s. 169-170.

³⁰ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy 22.07.1952 r. (Dz. U. 1952 Nr 33, poz. 232).

³¹ Ustawa z 07.04.1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (Dz. U. 1989 Nr 19, poz. 101).

³² cyt. za Maroń 2012, s. 173.

³³ Art. 30 ust. 1 Ustawy konstytucyjnej z 17.10.1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym (Dz.U. 1992 Nr 84, poz. 426).

³⁴ cyt. za Maroń 2012, s. 180.

umocowanie czerpie z tych samych wolności sumienia i religii, jakie znalazły się u podstaw odejścia od obligatoryjnej przysięgi religijnej.

W harmonogramie prezydenckiej inauguracji odwołania do Boga i sfery sacrum znalazły się w pierwszym orędziu wydanym przez prezydenta Stanisława Wojciechowskiego, prezydenta Ignacego Mościckiego i wygłoszonym przez prezydenta Lecha Wałęsę³⁵. W dniu swojego zaprzysiężenia prezydenci Lech Wałęsa, Lech Kaczyński, Bronisław Komorowski i Andrzej Duda wzięli udział w uroczystej mszy świętej w Archikatedrze św. Jana w Warszawie, odprowadzanej w intencji ojczyzny oraz o pomyślność i błogosławieństwo dla prezydenta. Obok czynników ściśle jurydycznych o kształcie tej instytucji zdecydowały religia, moralność i obyczajowość (zwyczaj). Wszystkie te wymiary, tj. normatywny, sakralny, aksjologiczny i historyczny, w instytucji zaprzysiężenia splatają się w pewną funkcjonalną całość, ubogacając porządek prawny i świadcząc o jego nieszablonowości.

Zaprzysiężenie głowy państwa gromadzi niemal wszystkie najważniejsze osobistości życia politycznego i społecznego w państwie podobnie jak inne uroczystości takie jak: pogrzeb państwowy, czy też obchody świąt państwowych takich jak: Święto Odzyskania Niepodległości, Święto Konstytucji 3 Maja.

Uczestnictwo przedstawicieli rządu w uroczystościach kościelnych, bywa natomiast postrzegane jako zaburzenie relacji pomiędzy instytucją kościelną a instytucją świecką. Podkreśla się, że obecność polityków w kościele powoduje rozmywanie się granic tych dwóch instytucji, sugeruje wagę konkretnej religii ponad wagę innych wyznań czy też bezwyznaniowych przekonań, przemieszczenie wartości oraz wzrost napięcia pomiędzy obywatelami. Rozmycie granic instytucji, porządku świeckości i religijności jest jednak charakterystyczne dla państw takich jak Polska, w których sfera religii i państwowości były od wieków ze sobą związane. Obecność sfery religijnej w państwie jest związana chociażby z omówionym powyżej wprowadzeniem na urząd prezydenta, pogrzebem państwowym czy też uroczystościami państwowymi, w których uczestniczą dostojnicy kościoła różnych wyznań chociażby z tego powodu, iż będąc obywatelami Polski nie przestają być nimi w chwili konsekracji. Naturalnie wzajemne uczestnictwo w uroczystościach kościelnych/

³⁵ cyt. za Maroń 2012, s. 166-191; Por. Garlicki 1976, s. 4; Groń - Drozdowska, Drozdowski 1995; Strona internetowa Gazety Wprost, <https://www.wprost.pl>, „Andrzej Duda oficjalnie objął urząd prezydenta”, (dostęp: 26.04.2021 r.); Strona internetowa Historii.org.pl, <https://historia.org.pl>, „85 rocznica wyboru prezydenta Ignacego Mościckiego” (dostęp: 26.04.2021 r.); Strona internetowa Interii. Nowa Historia, <https://nowahistoria.interia.pl>, „Wałęsa prezydentem RP. Przekazanie insygniów władzy” (dostęp: 26.04.2021 r.).

państwowych powinno wynikać również z doniosłości chwili, jej szczególnego charakteru, wagi wizyty, a zatem wyczerpywać znamiona ceremonialności i wzniosłości. Oczywiście bywa i tak, że działalność publiczna w obecnej Polsce przesycona jest często treściami religijnymi i mamy wówczas do czynienia z licznymi przykładami nadużywania w budynkach rządowych, samorządowych i sądowych symboli religijnych jednego, dominującego wyznania, łączenia uroczystości państwowych z religijnymi, w skrajnych przypadkach jesteśmy świadkami demonstracyjnej religijności, będącej elementem szerszej strategii wizerunkowej, pozwalającej zbudować przekaz oparty na swojskości, umożliwiający lepsze dotarcie do społeczeństwa. Współczesna Polska jest swoistego rodzaju hybrydą, czyli wymieszaniem się elementów państwa świeckiego/neutralnego i wyznaniowego.

Obecność osób duchownych na uroczystościach nie wynika z uprzywilejowanej pozycji Kościoła, lecz z faktu, iż Kościół jest istotnym podmiotem przestrzeni publicznej. Udział duchowieństwa przewidywany jest m. im. w uroczystościach państwowych takich jak: Święto Narodowe Trzeciego Maja, Święto Wojska Polskiego i Narodowe Święto Niepodległości na Placu Marszałka Józefa Piłsudskiego przed GNŻ w Warszawie³⁶. Również z okazji rocznic historycznych oraz innych, mających szczególne znaczenie dla narodu i państwa wydarzeń, (np. przystąpienie do organizacji międzynarodowych, ratyfikacja traktatów, spotkania grup międzynarodowych na szczyblu głów państw) mogą być organizowane uroczystości z udziałem przedstawicieli najwyższych władz państwowych, Parlamentu RP, instytucji centralnych, władz wojskowych, administracyjnych i samorządowych, duchowieństwa, korpusu dyplomatycznego, organizacji pozarządowych, środowisk kombatanckich, młodzieży szkolnej i akademickiej oraz zaproszonych gości³⁷.

Udział duchowieństwa przewidywany jest także w przypadku organizowania uroczystości pogrzebowych, które ze względu na rodzaj ceremoniału dzielą się na: bezwyznaniowe (świeckie) oraz wyznaniowe (np. katolickie, prawosławne, ewangelickie, judaistyczne, muzułmańskie). O udziale wojskowej asysty honorowej w uroczystości pogrzebowej członków najwyższych władz państwowych oraz innych osób szczególnie zasłużonych dla państwa decyduje Minister Obrony Narodowej, biorąc pod uwagę charakter zasług zmarłego³⁸.

³⁶ Załącznik do decyzji Nr 392 /MON, Ministra Obrony Narodowej z 30.09.2014 r. (poz. 317), Warszawa 2014.

³⁷ Tamże, s. 26.

³⁸ Tamże, s. 114 -117.

To samo zarządzenie przewiduje również udział władz w uroczystościach o charakterze religijnym organizowanych z okazji świąt: Bożego Narodzenia, Zmartwychwstania Pańskiego, Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, Wszystkich Świętych, Dnia Wspomnienia Zmarłych, Odpustu Parafii Wojskowej oraz rocznic historycznych wydarzeń, zdarzeń losowych (np. pogrzeby) i indywidualnych (np. zawarcie małżeństwa)³⁹.

POJĘCIE, ROLA I ZNACZENIE PROTOKOŁU DYPLMATYCZNEGO W PAŃSTWIE

Historia dyplomacji i protokołu dyplmatycznego wiąże się z powstaniem państw i potrzebą utrzymywania stosunków oraz rozwiązywania konfliktów między nimi. Niewątpliwie istotną rolę w kształtowaniu się protokołu dyplmatycznego odegrał w 1815 r. Kongres Wiedeński, podczas którego oprócz szeregu postanowień dotyczących odrestaurowania porządku w Europie po wojnach napoleońskich opracowano szereg zasad równorzędnego traktowania wszystkich niepodległych państw, niezależnie od tego czy były to cesarstwa, królestwa, czy też republiki⁴⁰. W dziedzinie dyplomacji było to istotne z uwagi na ustalenie dwóch fundamentalnych zmian w praktyce protokolarnej: pierwszej dotyczącej ustalenia trzech klas szefów misji dyplmatycznych: ambasadorów i nuncjuszów, posłów oraz *chargé d'affaires*; drugiej dotyczącej upowszechnienia zasady alternatu (w porozumieniach dwustronnych dokument przeznaczony dla danego państwa wymieniał na pierwszym miejscu swojego władcę lub swój kraj). Również nazwa „protokół dyplmatyczny” związana jest z tym okresem, kiedy to z chęci uniknięcia pomyłek i nieporozumień ustalono pierwszeństwo gości i zaprotokołowano go.

Zakres pojęciowy protokołu dyplmatycznego obejmuje takie zagadnienia jak: ceremoniał państwowy i dyplmatyczny, zasady *savoir-vivre'u*, zasady organizacji życia dyplmatycznego (wyjazdy, przyjęcia, przyjmowanie gości, pierwszeństwo, stroje, czy też wymianę korespondencji). Protokół dyplmatyczny najczęściej określa się jako ogół prawideł i zasad postępowania i zachowania się, przyjęty w stosunkach międzynarodowych; ceremoniał dyplmatyczny czyli zbiór reguł normujących porządek w oficjalnym obrocie dyplmatycznym.

Zgodnie z definicją Cezarego Ikanowicza i Jana Wojciecha Piekarskiego „Protokół dyplmatyczny określa reguły postępowania i zachowania

³⁹ Tamże, s. 152.

⁴⁰ Orłowski 2015, s. 27-29; por. Sutor 2016, s. 24 - 25.

dyplomaty, normy obowiązujące w kontaktach urzędowych z władzami państwa jak również we wzajemnych stosunkach między placówkami dyplomatycznymi innych państw w danej stolicy. Protokół dyplomatyczny reguluje wzajemne kontakty szefów państw jak i osób reprezentujących dane państwo, a także instytucji i urzędów. Rozwiązuje wiele na pozór formalnych kwestii proceduralnych, które w przeszłości niejednokrotnie doprowadzały do powstania konfliktów międzynarodowych, jak również ułatwia zbliżenie i prowadzenie dialogu. Pozwala także na wyrażenie niezadowolenia czy dezaprobaty bez narażania się na otwarty konflikt⁴¹.

Protokół dyplomatyczny jako instrument polityki zagranicznej państwa jest nośnikiem rzeczywistych treści przekazywanych za pośrednictwem jego sformalizowanego języka i rytuału⁴². Na tych samych zasadach, co język prawniczy czy lekarskie słownictwo zawodowe potrafi być on hermetyczny i powszechnie niezrozumiały. Niejednokrotnie uprzejme i wyszukane formy wyrażają stanowisko przeciwne lub wrogie, bywają nawet wykorzystywane do politycznej manifestacji. Posługując się protokołem (jeśli taka jest wola państwa) można posunąć się do starannie przygotowanej, świadomej zniewagi politycznej, która będzie w tym wypadku działaniem intencjonalnym, precyzyjnym przesłaniem wysłanym językiem protokołu dyplomatycznego a nie gafą⁴³. Oczywiście protokół dyplomatyczny częściej rzecz jasna służy celom pozytywnym i raczej amortyzuje różnice niż je pogłębia, skłania do wypracowywania wspólnych rozwiązań, dąży do ułatwienia państwom wyrażenia wzajemnego szacunku oraz pomaga we wzajemnym ułożeniu stosunków dyplomatycznych. Współcześnie termin „protokół” łączy w sobie dyplomatyczne formy, ceremonię i etykietę. Pojęcia te nie są równoznaczne, przy czym w niektórych przypadkach mogą się one na siebie nakładać. Protokół reguluje stosunki między państwami i ich przedstawicielami, ceremonia służy organizacji wszelkich uroczystości natomiast etykieta wiąże się z przestrzeganiem określonego sposobu zachowania i ubioru w sytuacjach publicznych. Protokół dyplomatyczny dostosowując się do potrzeb rozwoju świata, ewoluuje raczej w kierunku uproszczenia zasad współżycia niż zachowania swych anachronicznych form.

Historia polskiego protokołu dyplomatycznego jest krótsza od historii protokołu dyplomatycznego innych państw europejskich i wiąże się z odbudową państwa po I wojnie światowej. Jego ówczesnymi twórcami byli Stefan hr. Przeździecki (zawodowy dyplomata w służbie Rosji) i Karol Bertoni

⁴¹ Ikanowicz, Piekarski 2009, s. 13-14.

⁴² cyt. za Orłowski 2015, s. 21.

⁴³ Tamże.

(dyplomata w służbie Austro-Węgier), którzy modernizując ceremoniał, upraszczając go i dostosowując do potrzeb nowoczesności, stworzyli zespół przepisów, łączących zwyczaje panujące na dworach europejskich petersburskim i wiedeńskim, z elementami polskiej tradycji narodowej. W okresie powojennym ograniczono funkcję protokołu z przyczyn ideologiczno - politycznych. W 1945 roku Adam Gubrynowicz ówczesny szef protokołu dyplomatycznego na polecenie ministra Wincentego Rzymowskiego opracował nowy ceremoniał, czyli zapis zwyczajów protokolarnych obowiązujących w Polsce. W czasach PRL protokół dyplomatyczny nie utracił swoich profesjonalnych zalet, został jednak sprowadzony do niszowej roli tylko formalnego kanału kontaktu⁴⁴.

System organizacyjny protokołu nie jest jednolity we wszystkich państwach. Najczęściej stosowane jest rozwiązanie (przyjęte także w Polsce i we Francji), że Protokół Dyplomatyczny jako jednostka organizacyjna działa w ramach Ministerstwa Spraw Zagranicznych⁴⁵. Protokół Dyplomatyczny Ministerstwa Spraw Zagranicznych pełni w Rzeczypospolitej Polskiej rolę protokołu państwowego, który ustala lub potwierdza ogólne zasady protokołu do stosowania przez administrację państwową i samorządową w stosunkach z partnerami zagranicznymi oraz z miejscowym korpusem dyplomatycznym i konsularnym⁴⁶.

Polski Protokół Dyplomatyczny składa się z następujących komórek organizacyjnych, którymi są zależnie od wielkości następujące wydziały lub zespoły: (1) Prezydialny (2) Protokolarny (3) Przywilejów i Immunitetów (4) Nieruchomości (5) Wizyt oficjalnych⁴⁷.

Wizyty zagraniczne są jednym z podstawowych instrumentów prowadzenia polityki zagranicznej z uwagi na możliwość prowadzenia rozmów czy zawierania umów. Są też okazją do nawiązania bliższych stosunków z przedstawicielami innych krajów. Wizyta szefa obcego państwa jest wyrazem znaczenia i szacunku dla państwa odwiedzanego, dlatego też sposób przyjęcia obcego gościa powinien łączyć ceremonialną kurtuazję i staranność z naturalną serdecznością i gościnnością⁴⁸. Tradycyjnie wymienia się liczne typy wizyt, których zasadnicze różnice sprowadzają się do poziomu oprawy protokolarnej i ceremonialnej. Cytując Tomasza Orłowskiego są to: wizyta państwowa, wizyta

⁴⁴ Tamże, s. 36-37.

⁴⁵ Tamże, s. 37-38.

⁴⁶ cyt. za Sutor 2016, s. 41-42.

⁴⁷ cyt. za Orłowski 2015, s. 38-39.

⁴⁸ Tamże, s. 339-341.

oficjalna, wizyta nieoficjalna, wizyta robocza, wizyta prywatna, wizyta inco-gnito oraz wyróżniane jako oddzielny typ wizyta tranzytowa, czyli przejazd osobistości obcej w drodze do innego państwa⁴⁹.

Szeroki zakres pojęciowy dotyczący protokołu dyplmatycznego roz-szerza również zakres dotyczących go problemów. Głównymi problemami z zakresu pojęciowego protokołu dyplmatycznego są: zasada pierwszeństwa, zasady *savoir-vivre'u*, ceremoniał - powitanie, pożegnanie, wręczenie listów uwierzytelniających i składanie wieńców, korespondencja dyplmatyczna, wizyty, przyjęcia, ubiory. Najistotniejszym elementem protokołu jest zasada pierwszeństwa.

Zasady pierwszeństwa i starszeństwa, określane jako zasady precedencji są podstawowymi zasadami protokołu dyplmatycznego i regulują one postępowanie w wielu sytuacjach, np. kogo należy uhonorować, jak rozsadzić gości, kogo najpierw powitać itp. Zasada pierwszeństwa określa też, które rangi dyplmatów są wyższe, a które niższe. Dotyczy to również ustalania precedencji stanowisk państwowych, zarówno w obrębie określonych struktur cywilnych, wojskowych, kościelnych, naukowych i innych. Zasada starszeństwa określa natomiast precedencję wśród osób o tej samej randze lub klasie. Podczas ofi-cjalnych spotkań i konferencji wszyscy przedstawiciele państw tej samej rangi są równi, jednak dla celów protokolarnych zasada starszeństwa znajduje obec-nie zastosowanie przy spotkaniach premierów czy ministrów spraw zagranicz-nych (o pierwszeństwie decyduje staż - okres pełnienia danej funkcji), na kon-ferencjach międzynarodowych, przy spotkaniach dwustronnych etc. Oznacza to, że osoba o krótszym stażu jest zobowiązana zawsze ustąpić miejsca osobie dłużej pełniącej równorzędną funkcję, bez względu na wiek i płeć⁵⁰.

Stosowanie zasad precedencji ułatwia sprawną organizację powitania głowy państwa, prezentację ambasadorów kilkudziesięciu państw podczas oficjalnych wizyt i uroczystości itp. Porządkuje także wzajemne stosunki w ramach delegacji określając, kto przed kim wchodzi, gdzie zajmuje miej-sce itp., nie wspominając już o odwiecznym problemie rozsadzania gości przy stole, pozwalając w ten sposób uniknąć prestiżowych zdrażeń podczas uro-czystych, oficjalnych spotkań. Zasada pierwszeństwa pozwala także ustalić pra-widłową kolejność powitania gości: komu najpierw podać rękę; kto do kogo powinien podejść, kogo komu przedstawiamy, kto komu pierwszy powinien złożyć wizytę itp. Tak rozumiana precedencja wyraża zasadę apolityczności

⁴⁹ Tamże, s. 341.

⁵⁰ Siekierka 2017, s. 269-277.

w praktyce protokołu dyplomatycznego nakazując traktować każdego dyplomatę tak samo, niezależnie od tego, jaki reprezentuje kraj, ustrój czy partię. Precedencja nakazuje rozróżnianie jedynie rangi, stopni, funkcji oraz stażu w ramach danej rangi, a nie kraju pochodzenia, przynależności politycznej czy też poglądów danej osoby i niestety ta wrażliwa sfera nastrocza wielu kłopotów i staje się niekiedy przyczynkiem wielu animozji oraz pretensji.

Precedencja dyplomatyczna obowiązuje w relacjach między państwami i ich przedstawicielami, natomiast precedencja państwowa to kolejność pierwszeństwa między osobistościami piastującymi stanowiska państwowe, rządowe, samorządowe, wojskowe czy też społeczne lub w hierarchii kościelnej. Obejmuje zatem najważniejsze osoby w życiu publicznym danego państwa. Zasady ustalania precedencji opierają się na porządku konstytucyjnym państwa, z uwzględnieniem zwyczajów i tradycji narodowych⁵¹. Uwzględnia się konstytucyjną kolejność zastępstwa głowy państwa, trójpodział władzy na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, pierwszeństwo stanowisk obieralnych przed mianowanymi, pierwszeństwo władzy centralnej przed lokalną⁵². W wielu krajach precedencja państwowa regulowana jest wewnętrznym aktem prawnym (dekretem prezydenta, monarchy, rozporządzeniem rządu) lub opiera się na zwyczaju i praktyce i nie ma charakteru prawnie wiążącego⁵³. W Polsce nie istnieje obowiązujący akt normatywny regulujący kwestie precedencji państwowej. Istnieją natomiast przyjęta i stosowana przez Protokół Dyplomatyczny Ministerstwa Spraw Zagranicznych precedencja najwyższych stanowisk państwowych oraz porządek starszeństwa na szczeblu lokalnym, który ukształtował się w wyniku doświadczeń władz samorządowych⁵⁴.

Precedencja stosowana w III Rzeczypospolitej, inaczej niż w wielu państwach, jest mało szczegółowa, gdyż dotyczy tylko najwyższych stanowisk państwowych, nie jest też wolna od wad i często wymaga elastyczności w uzupełnieniach, jakie wymuszają zmiany instytucjonalne lub konkretna sytuacja. T. Orłowski podkreśla, że nie wskazano w niej miejsca przysługującego najwyższym przedstawicielom duchowieństwa podczas uroczystości państwowych (a nie religijnych). Zgodnie ze stosowaną praktyką prymas Polski i kardynałowie otrzymują miejsce bezpośrednio po prezydencie, marszałkach izb i premierze (czyli nr 5 w precedencji), podczas gdy arcybiskupi, biskupi oraz hierarchowie innych kościołów i związków wyznaniowych – bezpośrednio po

⁵¹ Harazim 2017, s. 2.

⁵² Tamże, s. 2.

⁵³ cyt. za Orłowski 2015, s. 123.

⁵⁴ cyt. za Harazim 2017, s. 2.

ministrach (czyli nr 9)⁵⁵. Jak podaje T. Orłowski obowiązująca precedencja nie ustala również miejsca przynależnego byłym prezydentom Rzeczypospolitej i premierom, sprawującym urząd po 1989 roku, które powinno znajdować się, z zachowaniem między nimi kolejności starszeństwa, bezpośrednio po czterech pierwszych osobistościach państwa (czyli nr 5). W sytuacji gdy w uroczystości uczestniczyliby wraz z nimi prymas lub kardynałowie, duchowni otrzymywali-by kurtuazyjnie pierwszeństwo⁵⁶.

Ceremonia jest uroczystym aktem publicznym lub obrzędkiem religijnym o charakterze oficjalnym, który przebiega zgodnie z ustalonym porządkiem opartym na tradycyjnych formach symbolicznych (np. ceremonia państwowa, dworska, uniwersytecka itd.), natomiast treść przepisów lub porządku odbywania ceremonii określany jest mianem ceremoniału⁵⁷. Wyróżniamy dwa rodzaje ceremoniału: (1) ceremoniał państwowy - zespół ściśle określonych form protokolarnych, które stosowane są w trakcie spotkań szefów państw i rządów oraz innymi przedstawicielami rządu w celu podkreślenia uroczystego charakteru takiego spotkania, (2) ceremoniał dyplomatyczny - zbiór zasad i kurtuazyjnych form obowiązujących w trakcie spotkań dyplomatycznych⁵⁸. Do wpadek najczęściej dochodzi podczas wspomnianych wcześniej ceremonii i zawsze odbijają się one szerokim echem w prasie, co wpływa na wizerunek państwa w świecie, a bywa nawet, że godzi to we wzajemne stosunki państw, co z kolei odbija się na ich wzajemnych relacjach w przyszłości. Równie istotne są relacje wewnątrzpaństwowe szczególnie w sferze religii, co w przypadku Polski jako państwa wielowyznaniowego nastrocza kłopotów i od wielu lat religijny protokół dyplomatyczny pozostawia wiele do życzenia.

Właściwie przygotowana precedencja najważniejszych osobistości uczestniczących w uroczystości publicznej ułatwia organizatorom sprawne i godne prowadzenie uroczystości, pozwala uniknąć sytuacji niezręcznych i kłopotliwych zarówno dla gości, jak i gospodarzy. Kwestia pierwszeństwa to kwestia szacunku dla stanowisk i funkcji, respektu dla instytucji państwa. Porządek pierwszeństwa w gronie uczestniczących osobistości może być dostosowany do konkretnych okoliczności, a organizatorzy mogą pozwolić sobie na pewną elastyczność, jednakże przyjęty klucz przy jego ustalaniu należy stosować konsekwentnie wobec wszystkich zgromadzonych. Najważniejsze reguły dotyczące ustalania pierwszeństwa to według A. Harazima:

⁵⁵ cyt. za Orłowski 2015, s. 125.

⁵⁶ Tamże, s. 125.

⁵⁷ Tamże, s. 41-42.

⁵⁸ cyt. za Sutor 2016, s. 42-49.

- głowa państwa zawsze jest na czele precedencji;
- zasadniczo stanowisko z wyboru ma pierwszeństwo przed stanowiskiem z nominacji; natomiast w ramach stanowisk z nominacji kolejność porządkuje szczebel instytucji powołującej;
- porządek alfabetyczny nazw resortów decyduje o kolejności występowania członków rządu (podczas uroczystości o charakterze międzynarodowym minister spraw zagranicznych poprzedza pozostałych członków rządu);
- urzędnik wyżej postawiony w hierarchii służbowej ma pierwszeństwo przed niżej postawionym;
- wojewoda w swoim województwie reprezentuje Rzeczpospolitą i ma pierwszeństwo przed marszałkiem województwa i przewodniczącym sejmiku; podczas uroczystości z udziałem najwyższych władz państwowych na terenie swojego województwa w precedencji zajmuje miejsce zaraz po członkach Rady Ministrów (pierwszeństwo w uroczystości o charakterze lokalnym należy się wiceministrowi Spraw Wewnętrznych i Administracji)
- prezydent/burmistrz miasta lub wójt gminy, który jest gospodarzem (choć nie zawsze organizatorem) może występować bezpośrednio po wojewodzie, marszałku województwa i przewodniczącym sejmiku;
- tradycyjnie podczas uroczystości państwowych (nie religijnych), na zasadzie kurtuazji, wysokie miejsce przysługuje przedstawicielom duchowieństwa: prymas Polski oraz kardynałowie bezpośrednio po prezydencie RP, marszałkach Sejmu i Senatu oraz premierze, natomiast bezpośrednio po wojewodzie, marszałku województwa i przewodniczącym będzie przypadają miejscowemu arcybiskupowi lub biskupowi;
- należy uwzględniać tradycyjnie wysoką w Polsce rangę sił zbrojnych; w Wojsku Polskim o precedencji zasadniczo decyduje posiadany stopień wojskowy, a nie stanowisko;
- obowiązująca precedencja najwyższych stanowiska w Polsce nie ustala miejsca przynależnego byłym prezydentom i premierom RP; sugeruje się, aby przysługiwało im miejsce bezpośrednio po czterech najważniejszych osobach w państwie, w kolejności sprawowania urzędów;
- ambasadorowie państw obcych akredytowani w Polsce otrzymują miejsce bezpośrednio po członkach rządu, w kolejności określonej, zgodnie z precedencją dyplomatyczną, przez Protokół Dyplomatyczny Ministerstwa Spraw Zagranicznych; zgodnie z obowiązującym w Polsce zwyczajem pierwszeństwo wśród akredytowanych w Warszawie dyplomatów ma nuncjusz apostolski;
- gdy osoba sprawująca wysokie stanowisko państwowe deleguje w swoim imieniu przedstawiciela to nie korzysta on z miejsca w porządku

pierwszeństwa osobistości, którą reprezentuje, tylko z miejsca, które w precedencji przysługuje osobie delegowanej;

– określając precedencję osób zajmujących takie samo stanowisko (np. posłowie, wojewodowie, wójtowie) należy przyjąć obiektywne kryterium pierwszeństwa np. porządek starszeństwa – w sprawowaniu danej funkcji lub wieku albo porządek alfabetyczny⁵⁹.

PRECEDENCJA DOSTOJNIKÓW RELIGIJNYCH W UJĘCIU BIURA ANALIZ SEJMOWYCH (BAS)

Z przeglądu różnych źródeł publikujących i stosujących w codziennej praktyce precedencję stanowisk i funkcji w Rzeczypospolitej Polskiej wynika, że ze względu na brak jednolitego aktu prawnego wykazy regulujące hierarchiczny spis najwyższych stanowisk w państwie, uwzględniają i bazują przede wszystkim na zapisach Konstytucji RP, przepisach określających kompetencje stanowisk oraz wynikają z historycznej tradycji, powszechnej kurtuazji i przyjętych zwyczajów. Dawid Dziewulak stwierdza, że przedstawione różne wykazy precedencji stanowisk i funkcji w RP wskazują, że wątpliwości u ich autorów nie budzą tylko cztery pierwsze najważniejsze stanowiska w państwie czyli: (1) Prezydent RP, (2) Marszałek Sejmu, (3) Marszałek Senatu, (4) Prezes Rady Ministrów. Pozostałe miejsca precedencji różnią się od siebie kolejnością w zależności od źródła publikacji materiałów⁶⁰. Wspólną zauważalną cechą w prezentowanych wykazach jest próba stworzenia jednej precedencji dla wszystkich znaczących stanowisk i funkcji w RP. Z tego powodu często odnajdujemy na jednej liście podjętą próbę jednolitego zhierarchizowania funkcji administracji centralnej, samorządowej, władzy ustawodawczej, sądowniczej, organów kontroli państwowej, resortu obrony narodowej, dyplomacji i władzy kościelnej. W odniesieniu do precedencji władz kościelnych, listy te pomijają precedencje stanowisk kościelnych innych wyznań niż katolickie. Brak jakichkolwiek odniesień do przedstawicieli innych wyznań może sugerować, iż możemy mieć do czynienia z państwem: (1) gdzie obecne jest tylko jedno wyznanie, (2) wyznaniowym a nie neutralnym wyznaniowo.

Precedencja kościelna, która została przedstawiona w ekspertyzie BAS uwzględnia jedynie precedencję Kościoła katolickiego, ustaloną w oparciu

⁵⁹ cyt. za Harazim 2017, s. 7-9.

⁶⁰ cyt. za Dziewulak 2009, s. 6.

o prawo wewnętrzne tegoż Kościoła⁶¹. Precedencja ta przedstawia się następująco:

- 1.) Biskup Rzymski;
- 2.) Kardynałowie biskupi, prezbiterzy i diakoni;
- 3.) Patriarchowie i arcybiskupi więksi;
- 4.) Arcybiskupi metropolici;
- 5.) Arcybiskupi;
- 6.) Biskupi (oraz zwierzchnicy krajowi niekatolickich kościołów

i wyznań);

a) biskupi diecezjalni (i zrównani z nimi: prałat terytorialny, opat terytorialny, wikariusz apostolski, prefekt apostolski i administrator apostolski (jeśli administratura jest erygowana na stałe);

b) inni biskupi (koadiutorzy, pomocniczy, tytularni);

7.) Wikariusze;

a) wikariusze generalni;

b) wikariusze biskupi i wikariusz sądowy;

8.) Przełożeni wyżsi instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego na prawie papieskim (również laickich);

9.) Protonotariusze apostolscy (Familiars Jego Świątobliwości) i protoprezbiterzy;

10.) Infułaci i mitraci;

11.) Prałaci;

12.) Archiprezbiterzy (w Kościołach wschodnich);

13.) Dziekani;

14.) Proboszczowie;

15.) Wikariusze parafialni;

16.) Archidiakoni (w Kościołach wschodnich);

17.) Protodiakoni (w Kościołach wschodnich);

18.) Diakoni;

19.) Minorzyści (subdiakoni, akolici, kantorzy, lektorzy, cerofaniusze) (w Kościołach wschodnich).

Hierarchia zakonna:

1.) Generał/Protoarchimandryta (w Kościołach wschodnich);

2.) Prowincjał;

3.) Opat/Archimandryta (w Kościołach wschodnich);

⁶¹ Można w tym wypadku zastanowić się, czy Rzeczpospolita Polska w swoim ustroju prawnym w tym momencie nie stosuje zasady implementacji prawa obcego w prawo własne.

4.) Przeor/Ihumen (w Kościołach wschodnich)⁶².

PRECEDENCJA DOSTOJNIKÓW RELIGIJNYCH INNYCH WYZNAŃ

Konstytucyjne zasady stosunków między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi zawarte są w art. 25 Konstytucji RP. Prawne formy regulacji stosunków między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi stanowią dwustronne umowy międzynarodowe (tzw. Konkordaty) i formy ustawowe uchwalane jednostronnie oraz formy mieszane łączące formę konkordatową oraz ustawową – obowiązujące w Polsce. Stosunki pomiędzy RP, a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi regulują ustawy. Zawierają one zasady funkcjonowania w sferze organizacyjnej, kultu, oświaty, dyscypliny, ustroju.

Społeczności wyznaniowe tradycyjnie i powszechnie funkcjonują w ramach zorganizowanych struktur. Wewnętrzne funkcjonowanie kościoła, stosunki między jego organami oraz reprezentację wobec podmiotów zewnętrznych danej wspólnoty religijnej regulują również wewnętrzne statuty poszczególnych kościołów.

Posługując się ustawami o stosunku Państwa do kościoła/kościół oraz statutami wewnętrznymi poszczególnych kościołów można dokonać hierarchizacji stanowisk kościelnych różnych wyznań. Z uwagi na ograniczone ramy opracowania zostaną uwzględnione tylko wybrane wyznania. Jest to zasadne również z punktu widzenia tradycji zapraszania dostojników religijnych w Polsce na uroczystości państwowe. Uwzględnia się wówczas przedstawicieli następujących wyznań: katolicyzmu, prawosławia, protestantyzmu, judaizmu oraz islamu. Zrezygnowano również z literalnego omówienia poszczególnych protokołów dyplomatycznych różnych wyznań na rzecz czytelniejszego ich zestawienia tabelarycznego. Do sporządzenia analizy relacji między religiami oraz hierarchiami religijnymi posłużyły następujące akty prawne: ustawy o stosunku państwa do kościoła; statuty wewnętrzne kościołów i monografie⁶³.

⁶² cyt. za Dziewulak 2009, s. 6.

⁶³ Ustawa z 17.05.1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1989 Nr 29, poz. 154 ze zm.); Ustawa z 04.07.1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. 1991 Nr 66, poz. 287 z późn. zm.);

EKWIWALENCJA FUNKCJI RELIGIJNYCH W SFERZE *PRAXIS* DYPLOMACJI INTERKONFESYJNEJ PAŃSTWA

Podstawową cechą całej struktury godności i stanowisk duchownych w kościołach: przedchalcedońskich, prawosławnych i rzymskokatolickim jest jej trójstopniowość. Oznacza to istnienie trzech podstawowych stopni posługi religijnej osób duchownych: diakonat, prezbiterat oraz episkopat. Na te trzy stopnie nakładają się godności administracyjne. Tak więc łączą się tu prerogatywy władzy z zakresu kultu i administracji. Ich suma stanowi o miejscu w precedencji godności konkretnej osoby. Źródłami w tym zakresie są: (1) tomosy nadające autokefalię, (2) statuty wewnętrzne autokefalicznych kościołów przedchalcedońskich, (3) statuty wewnętrzne autokefalicznych kościołów prawosławnych, (4) Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 oraz (5) Kodeks Kanoniczny Kościołów Wschodnich z 1990 r. Operując nimi, można przy pomocy metody dogmatyczno - porównawczej określić ich kompetencje w zakresie kultu, administracji i wymiarze sprawiedliwości poszczególnych Kościołów.

Pamiętać należy o istnieniu w każdym z tych Kościołów ich własnego protokołu dyplomatycznego, na który składają się: honoryfikacja tytułarna, kolejność w dyptychu wewnątrzkościelnym i zewnątrzkościelnym. Powiązane są one z zasadami stricte religijnego odczuwania i realizacji jedności. Jednocześnie należy pamiętać o międzykościelnej podmiotowości każdego z niepodległych (samodzielnych/autokefalicznych) Kościołów. Tak więc każde spotkanie zwierzchników poszczególnych Kościołów jest warunkowane przede wszystkim (1) autorytetem stolicy biskupiej, (2) prerogatywami władzy administracyjno - kultowo - sądowniczej oraz (3) datą uzyskania samodzielności (niepodległości/autokefalii). Stosując te trzy kryteria otrzymuje się odpowiedź na pytania: jak, gdzie i dlaczego, należy stosować określony protokół powitania, debaty etc. w środowisku stricte religijnym, międzykonfesyjnym?

Ustawa z 13.05.1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1994, Nr 73, poz. 323 ze zm.); Ustawa z 20.02.1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1997, Nr 41, poz. 251 ze zm.); Ustawa z 21.04.1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1936, nr 30, poz. 240 ze zm.); Statut Wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 1995 r.; Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej 1996 r.; Prawo Wewnętrzne Wyznaniowej Wspólnoty Żydowskiej w Rzeczypospolitej Polskiej 2006 r.; Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej 2014 r.; Por. Pokorska 1988; Leśniewski, Leśniewska 1999; Chasbijewicz, Turowski, Skarbek 2012; Cisko, Różański 2013.

Na linii państwo - religia jest to sfera bardzo zawiślana. W przypadku państwa o określonej religijnej tożsamości i wyraźnie zdeklarowanej w aktach zasadniczych wyznaniowości sprawa ta jest prostsza. Natomiast w wypadku deklaracji, iż państwo jest neutralne wyznaniowo, rodzić się mogą pytania: jak w protokole dyplmatycznym państwa implementować na przykład protokół dyplmatyczny obecnych na terenie danego państwa wspólnot religijnych, jak w wypadku III RP: katolicyzmu, prawosławia, protestantyzmu, judaizmu (jahwizmu) oraz islamu? Dotyczy to zwłaszcza uroczystości państwowych, protokolarnych. Szef protokołu dyplmatycznego musi rozważyć czy implementuje tradycje protokołu dyplmatycznego tylko jednego związku religijnego, pomijając inne - w ten sposób wprowadza wyznaniowy charakter protokołu dyplmatycznego na styku: państwo - określona wspólnota religijna; czy też może zastosuje inną zasadę w kształtowaniu precedencji stanu duchowego wieloreligijnego. Pierwsza opcja jawnie narusza konstytucyjną deklarację neutralności religijnej państwa. Druga z kolei może być niekiedy zaskoczeniem dla obu stron: państwowej i religijnej w związku ze zjawiskiem nadreprezentatywności lub niedoreprezentatywności. Zgodnie ze stosowaną w Polsce praktyką protokolarną prymas Polski i kardynałowie otrzymują miejsce bezpośrednio po prezydencie, marszałkach izb i premierze (czyli nr 5 w precedencji), podczas gdy arcybiskupi, biskupi oraz hierarchowie innych kościołów i związków wyznaniowych – bezpośrednio po ministrach (czyli nr 9). Zastosowana zasada jest wyraźnym naruszeniem honoryfikacji tytularnej w przypadku, gdy z wizytą w Polsce przebywa np. Biskup Moskwy czy też Biskup Aleksandrii, którego godność jest wyższa niż godność prymasa Polski⁶⁴, mało tego obecność na danej uroczystości zwierzchnika Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP) jest równoznaczna z godnością zagranicznych biskupów - gości, wobec tego postawienie wszystkich w/w biskupów daleko w tyle za duchowieństwem katolickim narusza zasady precedencji stanowisk.

Ekwiwalencja precedencji stanowisk duchowych Kościołów przedchalcedońskiego, prawosławnego i rzymskokatolickiego (Aneks 1) wskazuje na równorzędność stanowisk Biskupa Rzymu z Biskupami - zwierzchnikami wszystkich Kościołów prawosławnych oraz Kościołów przedchalcedońskich z wyjątkiem odnoszącym się do ormiańskich patriarchów Jerozolimy i Konstantynopola. Mają oni ten sam status co zwierzchnicy autonomicznych Kościołów prawosławnych: Synaju, Helsinek, Tokyo, Krety, Tallina, które z kolei

⁶⁴ Por. Aneks 1: Ekwiwalencja precedencji stanowisk duchowych Kościołów przedchalcedońskiego, prawosławnego i rzymskokatolickiego.

są adekwatne do stanowiska prymasa w Kościele Rzymsko - katolickim (jako całości). W kościołach prawosławnych nie ma odpowiednika kardynała, stanowisko arcybiskupa odpowiada stanowisku arcybiskupa metropolity. Równorzędność stanowisk występuje w sferze biskupiej, proboszczów, wikariuszy, diakonów. Kościół katolicki posiada zdecydowanie bardziej rozbudowaną strukturę hierarchiczną, która nie znajduje całkowitego odzwierciedlenia w Kościele prawosławnym (Aneks 2)

Zdecydowanie inne wnioski płyną z ekwiwalencji precedencji stanowisk duchowych Kościołów tradycji chrześcijańskiej i pozostałych wybranych wyznań w Rzeczypospolitej Polskiej (Aneks 3). Biskup Rzymu, Biskup Warszawy i całej Polski oraz Mufti to równoważne stanowiska najwyższych hierarchów katolicyzmu, prawosławia i islamu, ale nie w przypadku Biskupa Kościoła Ewangelicko - Augsburgskiego i Naczelnego Rabina Polski z Wyznaniowej Wspólnoty Żydowskiej, których tytuły jako najwyższych przedstawicieli swoich wyznań są równoważne z tytułem Prymasa Polski. Dodatkowo Reprezentant Naczelnego Rabina Polski nie znajduje odpowiednika wśród innych wyznań. Równoważne są z kolei funkcje biskupów (z wyjątkiem Wspólnoty Żydowskiej i Muzułmańskiego Związku Religijnego, gdyż takich dostojników nie posiadają) oraz proboszczów (we Wspólnocie Żydowskiej - Rabin Gminy, w Muzułmańskim Związku - Imam). Dodatkowo w Kościele Ewangelicko - Augsburgskim oraz Wspólnocie Żydowskiej mamy Proboszcza Pomocniczego i Rabina Pomocniczego. Stanowiska takie nie występują w innych wspólnotach. Zgodność w zakresie stanowisk dotyczy również wikariuszy, chociaż stanowisko to nie występuje we Wspólnotach Żydowskich, a w Muzułmańskim Związku stanowisku wikariusza odpowiada funkcja Muezina. Podobna równowaga dotyczy funkcji diakona. We wspólnotce Żydowskiej jest to Podrabin, w Muzułmańskim Związku Religijnym natomiast Hodża. W Kościołach: przedchalcedońskim, prawosławnym i rzymskokatolickim (ogólnie) istnieje również hierarchia zakonna. W przypadku stosunków dyplomatycznych zdarza się, iż hierarchia zakonna reprezentuje niekiedy swoje macierzyste Kościoły.

W wyniku analizy porównawczej pięciu wspólnot religijnych można stwierdzić istnienie istotnych różnic w zakresie ujmowania i definiowania poszczególnych godności religijnych. Piastujący je również posiadają swoją ordynację, zależnie od wspólnoty religijnej, dożywotnio lub czasowo. Pokazuje to jak skomplikowaną materią jest struktura hierarchiczna poszczególnych religii.

PROPOZYCJA ROZWIĄZANIA PROBLEMU PRECEDENCJI

Dyrektor Protokołu Dyplomatycznego w Polsce kształtując precedencję stanowisk państwowych i kościelnych podczas wszelkich uroczystości państwowych z udziałem gości - hierarchów różnych wyznań, których stanowiska kiedy są równorzędne, powinien kierować się sumą czterech zaproponowanych kryteriów:

- 1) kryterium ekwiwalencji stanu duchownego poszczególnych religii obecnych podczas uroczystości;
- 2) kryterium historycznej obecności w Rzeczypospolitej Polskiej: katolicyzm, prawosławie, judaizm, islam, protestantyzm;
- 3) kryterium ilościowe (zależność precedencji od liczby wyznawców w danym kraju): katolicyzm, prawosławie, protestantyzm, judaizm, islam;
- 4) kryterium zasady precedencji (zasada pierwszeństwa stażu/okresu pełnienia danej funkcji).

Dodatkowo należy pamiętać o zasadzie, że gdy hierarcha kościelny deleguje w swoim imieniu przedstawiciela, to nie korzysta on z miejsca w porządku pierwszeństwa osobistości, którą reprezentuje, tylko z miejsca, które w precedencji przysługuje osobie delegowanej⁶⁵.

Z pewnością problematyczna może być uroczystość religijna, podczas której obecni będą: arcybiskup metropolita warszawski z Kościoła rzymskokatolickiego, metropolita warszawski i całej Polski z Kościoła prawosławnego, Mufti oraz Naczelny Rabin. Metropolita warszawski i całej Polski z Kościoła prawosławnego oraz Mufti są ekwiwalencjami biskupa Rzymu, podczas gdy arcybiskup metropolita warszawski z Kościoła rzymskokatolickiego oraz Naczelny Rabin są osobami niższej rangi. Pierwszy to arcybiskup metropolita, drugi jest ekwiwalencją Prymasa. Porządek precedencji w tej sytuacji powinien być następujący:

- metropolita warszawski i całej Polski z Kościoła prawosławnego,
- Mufti,
- Naczelny Rabin,
- arcybiskup metropolita warszawski z Kościoła rzymskokatolickiego.

Porządek ten odzwierciedla w tym momencie zasadę sumy czterech zaproponowanych kryteriów: ekwiwalencji stanu duchownego poszczególnych religii obecnych podczas uroczystości, historycznej obecności

⁶⁵ cyt. za Harazim 2017, s. 7-9.

w Rzeczypospolitej Polskiej, ilościowego oraz zasady precedencji czyli pierwszeństwa stażu/okresu pełnienia danej funkcji.

Porządek pierwszeństwa powinien być dostosowywany do okoliczności. Nie zawsze bowiem na wszystkich uroczystościach będą obecni wszyscy dostojnicy religijni o tej samej ekwiwalencji stanu duchownego poszczególnych religii, jednakże raz przyjęty klucz przy ustalaniu precedencji winien być stosowany konsekwentnie względem wszystkich zgromadzonych dostojników kościelnych.

PODSUMOWANIE

Punktem wyjścia powyższych rozważań była kwestia nie uwzględniania w protokole dyplomatycznym w sposób właściwy stanowisk kościelnych wyznawców innych religii niż katolicka. Wyraźnie zarysowuje się tam tendencja do kształtowania wyznaniowego oblicza protokołu dyplomatycznego względem hierarchów wyznań akatolickich.

Rozważania potwierdzają hipotezę, iż relacje pomiędzy państwem polskim a religią/religiami w sferze protokołu dyplomatycznego nie są jasno określone i nie uwzględniają w protokole dyplomatycznym w sposób właściwy stanowisk kościelnych wyznawców innych religii niż katolicka. Precedencja stosowana w III RP przez znawców literatury przedmiotu jest mało szczegółowa i wymaga uzupełnienia. Kwestie religii bywają pomijane lub punktem wyjścia wszelkich analiz bywa „wygodna” i „niekonfliktowa” perspektywa kościoła katolickiego. Propozycja precedencji D. Dziewulaka kształtuje obraz państwa wyznaniowego i konfesyjnie zaangażowanego protokołu dyplomatycznego zwłaszcza w sferze relacji państwo - religie, podczas gdy precedencja stanowisk duchownych powinna być ukształtowana w oparciu o paradygmat wieloreligijności Państwa Polskiego.

Konstrukcja protokołu dyplomatycznego D. Dziewulaka, w sposób niezamierzony i nieświadomy naraża władze naszego państwa na liczne niezręczności i gafy dyplomatyczne. Powaga instytucji i rola Kościoła katolickiego w Polsce jest niepodważalna, niemniej wskutek przyjęcia za punkt wyjścia uprzywilejowanej pozycji Kościoła katolickiego w dyplomacji popełniany jest błąd rzeczowy, skutkujący osłabieniem międzynarodowej pozycji państwa w dziedzinie jakości protokołu dyplomatycznego, co uderza w wizerunek państwa jako całości.

Zarysowana propozycja rozstrzygnięcia problemu wraz z zaproponowaną metodologią badawczą uwzględnia paradygmat wieloreligijności Państwa

Polskiego. Dokonana ekwiwalencja⁶⁶ pomiędzy stanami duchownymi poszczególnych religii pozwala wskazać określoną równorzędność godności osób duchownych reprezentujących poszczególne religie.

Zastosowanie sumy czterech kryteriów: (1) ekwiwalencji stanu duchownego poszczególnych religii obecnych podczas uroczystości, (2) historycznej obecności w Rzeczypospolitej Polskiej, (3) ilościowego oraz (4) zasady precedencji czyli pierwszeństwa stażu/okresu pełnienia danej funkcji eliminuje wszelkie niepożądane, potencjalnie nieprzyjemne sytuacje w relacjach interreligijnych w Polsce, jak również porządkuje protokół dyplmatyczny w sferze kontaktów państwo - religie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2.04.1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

Ustawa konstytucyjna z 17.10.1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym (Dz.U. 1992 Nr 84, poz. 426).

Ustawa z dnia 7.04.1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (Dz. U. 1989 Nr 19, poz. 101).

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w 22.07.1952 r. (Dz. U. 1952 Nr 33, poz.232).

Ustawa konstytucyjna z 04.02.1947 r. o wyborze Prezydenta Rzeczypospolitej (Dz. U. 1947 Nr 9, poz. 43).

Ustawa konstytucyjna z 23.04.1935 r. (Dz. U. 1935 Nr 30, poz. 227).

Ustawa z 17.03.1921 r. - Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1921 Nr 44, poz. 267).

Ustawa z 20.02.1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1997, nr 41, poz. 251 ze zm.).

Ustawa z 13.05.1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1994, nr 73, poz. 323 ze zm.).

⁶⁶ Por. Aneks 1, Aneks 2, Aneks 3.

Ustawa z 04.07.1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. 1991 nr 66, poz. 287 z późn. zm.).

Ustawa z 17.05.1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1989 nr 29, poz. 154 ze zm.).

Ustawa z 21.04.1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1936, nr 30, poz. 240 ze zm.).

Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej 2014 r.

Prawo Wewnętrzne Wyznaniowej Wspólnoty Żydowskiej w Rzeczypospolitej Polskiej 2006 r.

Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej 1996 r.

Statut Wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 1995 r.

Ceremoniał Wojskowy Sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej, Załącznik do decyzji Nr 392 /MON Ministra Obrony Narodowej z dnia 30 września 2014 r. (poz. 317), Warszawa 2014.

Dziewulak D. *Precedencja stanowisk publicznych w Polsce*, Analizy BAS 2009, nr 2, s. 6.

Monografie

Brzozowski W., *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa 2011.

Chasbijewicz S., Turowski M., Skarbek K. (red.), *Nowoczesność, Europa, islam. Religia a dylematy obywatelstwa i wykluczenia*, Wrocław 2012.

Cisło W., Różański J. (red.), *Kapłaństwo w religiach świata*, Warszawa 2013.

Groń - Drozdowska M. , M. M. Drozdowski M. M., Wojciechowski S. *Wspomnienia, orędzia, artykuły*, Warszawa 1995.

Harazim A., *Precedencja podczas uroczystości publicznych*, Łódź 2017.

Ikanowicz C., Piekarski J. W., *Protokół dyplomatyczny i dobre obyczaje*, Warszawa 2009.

Leśniewski K., Leśniewska J. (red.), *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin 1999.

Orłowski T., Protokół dyplmatyczny. Między tradycją a nowoczesnością, Warszawa 2015.

Orzeszyna K., Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium porównawcze, Lublin 2007.

Pokorska E. (red.), Porównanie wyznań. Konsystorz Kościoła Ewangelicko - Reformowanego w PRL, Warszawa 1988.

Sutor J., Etykieta dyplmatyczna z elementami protokołu i ceremoniałów, Warszawa 2016.

Wasiński M. J., Prawo dyplmatyczne i konsularne w zarysie. Skrypt wykładu, Łódź 2014.

Monografie wieloautorskie

Kępa M., Sytuacja Kościoła i związków wyznaniowych w świetle Konstytucji RP jako realizacja prawa do wolności sumienia i wyznania, [w:] Duch praw w krajach Europy Środkowo - Wschodniej, red. M. Kępa, M. Marszał, Wrocław 2016.

Siekierka M., Zasada starszeństwa, *savoir-vivre* a protokół dyplmatyczny, [w:] Polska-Europa-Świat. Wczoraj i dziś, red. M. Debita, M. Adamczyk, Poznań 2017.

Czasopisma

Borecki P., Modele relacji między państwem a kościołem i ich wyraz we współczesnym konstytucjonalizmie, *Mazowieckie Studia Humanistyczne* 2005, nr 1-2.

Głajcar R., Polski Kościół w dobie transformacji systemowej, *Roczniki Administracji i Prawa. Teoria i Praktyka* 2012, ROK XII,

Garlicki A., Wojciechowski S., Wybory prezydenta RP, *Kultura* 1976, nr 16.

Kulikowska M. A., Kształtowanie stosunków pomiędzy państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi w drodze umów zawieranych na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej i art. 8 zd. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej, *Studia Iuridica Toruniensia* 2014, tom XIV, Vol.14.

Maroń G., Instytucja przysięgi prezydenta w polskim porządku prawnym, *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 2012, nr 2.

Rubiś W., Kilka uwag na temat relacji Państwo – Kościół, *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Społeczne* 2016, nr 13.

Sadowski M., Religie monoteistyczne o prawie i państwie, *Studia Erasmiana Wratislaviensia* 2011, nr 5.

Sobczyk P., Dobro wspólne jako cel współdziałania państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, *Kościół i Prawo* 2015, nr 1.

Stepan A., Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”, *Journal of Democracy* 2000, Vol. 11, No. 4.

Szewczyk M., Wybrane problemy związane z realizacją konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa w III Rzeczypospolitej, *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 2016, Nr 2.

Szymanek J., Formy prawnej instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 2008, nr 11, s. 47-50.

Publikacje, raporty, komunikaty

Grabowska M., Boskie i cesarskie. O stosunkach między Kościołem(ami). Komunikat z Badań CBOS 2015, nr 48.

Źródła elektroniczne

Strona internetowa czasopisma *Nad Buhom i Narwoju*, <http://nadbuhom.pl>, „Skandal w Pałacu Prezydenckim” (dostęp: 26.04.2021).

Strona internetowa *Gazety Wprost*, <https://www.wprost.pl>, „Andrzej Duda oficjalnie objął urząd prezydenta” (dostęp: 26.04.2021).

Strona internetowa *Gazety Wprost*, <https://www.wprost.pl>, „Duchowni prawosławni opuścili Pałac Prezydencki” (dostęp: 26.04.2021).

Strona internetowa *Historii.org.pl*, <https://historia.org.pl>, „85 rocznica wyboru prezydenta Ignacego Mościckiego” (dostęp: 26.04.2021).

Strona internetowa *Interii. Nowa Historia*, <https://nowahistoria.interia.pl>, „Wałęsa prezydentem RP. Przekazanie insygniów władzy” (dostęp: 26.04.2021).

Strona internetowa *tvn 24*, <https://www.tvn24.pl>, „Kościół prawosławny czuje się lekceważony” (dostęp: 26.04.2021).

Aneks 1.

Ekwiwalencja precedencji stanowisk duchowych Kościołów przedchalcedońskiego, prawosławnego i rzymskokatolickiego

	KOŚCIOŁY PRZED- CHALCEDOŃSKIE	KOŚCIOŁY PRAWOSŁAWNE	KOŚCIOŁ RZYMSKO- KATOLICKI	
			KOŚCIOŁ RZYMSKO- KATOLICKI	KOŚCIOŁ KATOLICKI OBRZĄDKU WSCHODNIE- GO
A K T Y P R A W N E	TOMOSY NADAJĄCE AUTOKEFALIE	TOMOSY NADAJĄCE AUTOKEFALIE	KODEKS PRAWA KANONICZNEGO 1983	KODEKS KANONICZNY KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH 1990
	STATUTY WEWNĘTRZNE AUTOKEFALICZNYCH KOŚCIOŁÓW PRZED- CHALCEDOŃSKICH	STATUTY WEWNĘTRZNE AUTOKEFALICZNYCH KOŚCIOŁÓW PRAWOSŁAWNYCH		
(01)	Biskup Eczmiadzynu	Biskup Nowego Rzymu (Konstantynopola)	Biskup Rzymu	
	Biskup Cylicji	Biskup Aleksandrii		
	Biskup Kairu	Biskup Antiochii		
	Biskup Addis Abeby	Biskup Jerozolimy		
	Biskup Damaszk	Biskup Moskwy		
	Biskup Kottayam	Biskup Tbilisi		
	Biskup Asmary	Biskup Sofii		
		Biskup Bukaresztu		
		Biskup Aten		
		Biskup Nikozji		
		Biskup Warszawy		
		Biskup Tirany		
		Biskup Prahy i ziem słowackich		
		Biskup Washingtonu		

(01a)	Biskup Jerozolimy (A)	Biskup Synaju	Prymas	
	Biskup Konstantynopola (A)	Biskup Helsinek		
		Biskup Tokyo		
		Biskup Krety		
		Biskup Tallina		
(02)		brak	Kardynałowie biskupi, prezbiterzy i diakoni (tytuł honorowy – nie dający władzy poza udziałem w konklawe)	
(03)	Egzarchowie	Egzarchowie	Patriarchowie i arcybiskupi więksi	
(04)	Arcybiskupi	Arcybiskupi	Arcybiskupi metropolici	
(05)				Arcybiskupi
(06)	Biskupi	Biskupi	Biskupi	
			Zwierzchnicy krajowi niekatolickich kościołów i wyznań	
(06a)			biskupi diecezjalni i zrównani z nimi: prałat terytorialny, opat terytorialny, wikariusz apostolski, prefekt apostolski i administrator apostolski (jeśli administratura jest erygowana na stałe)	
(06b)			inni biskupi (koadiutorzy, pomocniczy, tytularni)	
(07)			Wikariusze	
(07a)			wikariusze generalni	
(07b)			wikariusze biskupi i wikariusz sądowy	
(08)	Archimandryci Kalsztorów Stauropigialnych	Archimandryci Kalsztorów Stauropigialnych	Przełożeni wyżsi instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego na prawie papieskim (również laickich)	

(09)			Protonotariusze apostolscy (Familiars Jego Świątobliwości) i protoprezbiterzy	
		Dziekani		
		Archiprezbiterzy		
(10)		Mitraci	Infułaci i mitraci	Mitraci
(11)		brak	Prłaci	brak
(12)				Archiprezbiterzy
(13)			Dziekani	
(14)	Proboszczowie	Proboszczowie	Proboszczowie	Proboszczowie
(15)	Wikariusze parafialni	Wikariusze parafialni	Wikariusze parafialni	Wikariusze parafialni
(16)	Archidiakoni	Archidiakoni		Archidiakoni
(17)	Protodiakoni	Protodiakoni		Protodiakoni
(18)	Diakoni	Diakoni	Diakoni	Diakoni
(19)	Subdiakoni	Subdiakoni	Minorzyści	Subdiakoni
				Akolici
	Lektorzy	Lektorzy		Lektorzy
	Kantorzy	Kantorzy		Kantorzy
		Cerofaniusze		Cerofaniusze
Hierarchia zakonna				
(01)		Archimandryta	Generał	Protoarchimandryta
(02)		brak	brak	Prowincjał
(03)		Ihumen	Opat	Archimandryta
(04)			Przeor	

Źródło: opracowanie własne

Aneks 2.

Ekwiwalencja precedencji stanowisk duchowych Kościołów rzymskokatolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego

	KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI		POLSKI AUTOKEFALICZNY KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY
	KOŚCIÓŁ RZYMSKO- KATOLICKI	KOŚCIÓŁ KATOLICKI OBRZĄDKU WSCHODNIEGO	
	KODEKS PRAWA KANONICZNEGO 1983	KODEKS KANONICZNY KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH 1990	TOMOS NADAJĄCY AUTOKEFALIE
			STATUT WEWNĘTRZNY POLSKIEGO AUTOKEFALICZNEGO KO- ŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO 1995
(01)	Biskup Rzymski		Biskup Warszawy
(01a)	Prymas		
(02)	Kardynałowie biskupi, przebiterzy i diakoni (tytuł honorowy – nie dający władzy poza udziałem w konklawe)		brak
(03)	Patriarchowie i arcybiskupi więksi		
(04)	Arcybiskupi metropolici		Arcybiskupi
(05)		Arcybiskupi	
(06)		Biskupi	Biskupi
	Zwierzchnicy kra- jowi niekatolickich kościół i wyznań		
(06a)	biskupi diecezjalni i zrównani z nimi: prałat terytorialny, opat terytorialny, wikariusz apostolski, prefekt apostolski i administrator apostolski (jeśli administratura jest erygowana na stałe)		
(06b)	inni biskupi (koadiutorzy, pomocniczy, tytularni)		
(07)	Wikariusze		
(07a)	wikariusze generalni		
(07b)	wikariusze biskupi i wikariusz sądowy		

(08)	Przełożeni wyżsi instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego na prawie papieskim (również laickich)		Archimandryci Kalsztorów Stauropigialnych
(09)	Protonotariusze apostołscy (Familiars Jego Świątobliwości) i protoprezbiterzy		
			Dziekani
			Archiprezbiterzy
(10)	Infułaci i mitraci	Mitraci	Mitraci
(11)	Prałaci	brak	brak
(12)	brak	Archiprezbiterzy	
(13)	Dziekani		
(14)	Proboszczowie	Proboszczowie	Proboszczowie
(15)	Wikariusze parafialni	Wikariusze parafialni	Wikariusze parafialni
(16)		Archidiakoni	Archidiakoni
(17)		Protodiakoni	Protodiakoni
(18)	Diakoni	Diakoni	Diakoni
(19)	Minorzyści	subdiakoni	subdiakoni
		akolici	
		lektorzy	lektorzy
		kantorzy	kantorzy
		cerofaniusze	cerofaniusze
Hierarchia zakonna			
(01)	Generał	Protoarchimandryta (w Kościołach wschodnich)	Archimandryta
(02)	Prowincjał	brak	brak
(03)	Opat	Archimandryta	Ihumen
(04)	Przeor		
(05)			
(06)			

Źródło: opracowanie własne

Aneks 3.

Ekwiwalencja precedencji stanowisk duchowych Kościołów tradycji chrześcijańskiej i pozostałych wybranych wyznań w Rzeczypospolitej Polskiej

	KOŚCIOŁ RZYMSKO- KATOLICKI	KOŚCIOŁ KATOLICKI OBRZĄDKU WSCHOD- NIEGO	POLSKI AUTO- KEFALICZNY KOŚCIOŁ PRAWOSŁAWNY	KOŚCIOŁ EWANGELIC- KO-AUGSBUR- SKI	WYZNANIOWA WSPÓLNOTA ŻYDOWSKA	MUZULMAŃ- SKI ZWIAZEK RELIGIJNY
	KODEKS PRAWA KANONICZNEGO 1983	KODEKS KANONICZ- NY KO- ŚCIOŁÓW WSCHOD- NICH 1990	STATUT WEWNĘTRZNY POLSKIEGO AU- TOKEFALICZNE- GO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAW- NEGO 1995	PRAWO WEWNĘTRZ- NE KOŚCIOŁA EWANGELIC- KO-AUGSBUR- SKIEGO 1996	PRAWO WEWNĘTRZNE WYZNANIOWEJ WSPÓLNOTY ŻYDOWSKIEJ 2006	STATUT MUZUL- MAŃSKIEGO ZWIAZKU RELIGIJNEGO 2014
(01)	Biskup Rzymu		Biskup Warsza- wy i całej Polski			Mufti
(01a)	Prymas			Biskup Kościoła	Naczelny Rabin Polski	
(02)	Kardynałowie biskupi, prezbi- terzy i diakoni (tytuł honorowy – nie dający władzy poza udziałem w konklawe)		brak			
					Reprezentant Na- czelnego Rabina Polski	
(04)	Arcybiskupi metropolici		Arcybiskupi			
(05)		Arcybiskupi				
(06)		Biskupi	Biskupi	Biskupi		
	Zwierzchnicy krajowi niekato- lickich kościołów i wyznań					
(06a)	biskupi diecezjalni i równani z nimi: prałat terytorialny, opat terytorialny, wikariusz apostolski, prefekt apostolski i administrator apostolski (jeśli administratura jest erygowana na stałe)					
(06b)	inni biskupi (koadiutorzy, pomocniczy, tytularni)					
(07)	Wikariusze					

SFERA RELIGIJNA A PROTOKÓŁ DYPLOMATYCZNY PAŃSTWA POLSKIEGO

(07a)	wikariusze generalni					
(07b)	wikariusze biskupi i wikariusz sądowy					
(08)	Przełożeni wyżsi instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego na prawie papieskim (również laickich)		Archimandryci Kalsztorów Stauropeigialnych			
(09)	Protonotariusze apostołscy (Familiars Jego Świątobliwości) i protoprezbiterzy					
			Dziekani			
			Archiprezbiterzy			
(10)	Infułaci i mitraci	Mitraci	Mitraci			
(11)	Prałaci	brak	brak			
(12)	brak	Archiprezbiterzy				
(13)	Dziekani					
(14)	Proboszczowie	Proboszczowie	Proboszczowie	Proboszcz	Rabin Gminy	Imam
				Proboszcz pomocniczy	Rabin pomocniczy	
(15)	Wikariusze parafialni	Wikariusze parafialni	Wikariusze parafialni	Wikariusz		Muezin
(16)		Archidiakoni	Archidiakoni			
(17)		Protodiakoni	Protodiakoni			
(18)	Diakoni	Diakoni	Diakoni	Diakon	Podrabin	Hodża
(19)	Minorzyści	subdiakoni	subdiakoni			
		akolici				
		lektorzy	lektorzy			
		kantorzy	kantorzy			
		cerofaniusze	cerofaniusze			
Hierarchia zakonna						
(01)	Generał	Protoarchimandryta	Archimandryta			
(02)	Prowincjał	brak	brak			

(03)	Opat	Archiman- dryta	Ihumen			
(04)	Przeor					
(05)						
(06)						

Źródło: opracowanie własne

III. KWESTIE ADMINISTRACYJNE

DELIMITACJA WŁAŚCIWOŚCI
PREZESA URZĘDU OCHRONY DANYCH
OSOBOWYCH I KOŚCIELNEGO INSPEKTORA
OCHRONY DANYCH -
UWAGI NA MARGINESIE ORZECZNICTWA
SĄDÓW ADMINISTRACYJNYCH

Abstrakt

Przedmiotem opracowania jest analiza właściwości organu nadzorczego nad przetwarzaniem danych osobowych, w przypadku skierowania przez osobę, której dane są przetwarzane przez Kościół katolicki w Polsce skargi do Prezesa Urzędu Ochrony Danych Osobowych. Z możliwości zawartej w art. 91 ust. 1 RODO – stosowania własnych, odrębnych zasad ochrony danych osobowych, skorzystało wiele kościołów i związków wyznaniowych przede wszystkim w Polsce, Niemczech, w Austrii i we Włoszech. Należy do nich także Kościół katolicki w Polsce, który przyjął w 2018 roku Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim i utworzył własny organ nadzorczy. Konkluzją przeprowadzonej analizy jest przyjęcie, że na pełną aprobatę zasługuje najnowsze orzecznictwo Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie, który uznaje w tej kategorii spraw właściwość odrębnego organu nadzorczego w rozumieniu art. 91 ust. 2 RODO - Kościelnego Inspektora Ochrony Danych

Słowa kluczowe: Ochrona danych osobowych, Kościół katolicki, organ nadzorczy, Prezes Urzędu Ochrony Danych Osobowych, właściwość organu

WSTĘP

Art. 91 ust. 1 rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych)¹ przewiduje, że „Jeżeli w państwie członkowskim w momencie wejścia niniejszego rozporządzenia w życie kościoły i związki lub wspólnoty wyznaniowe stosują szczegółowe zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem, zasady takie mogą być nadal stosowane, pod warunkiem że zostaną dostosowane do niniejszego rozporządzenia”. Zarazem prawodawca unijny przewidział w ustępie 2 tego artykułu możliwość powołania szczególnego organu nadzorczego: „Jeżeli w państwie członkowskim w momencie wejścia niniejszego rozporządzenia w życie kościoły i związki lub wspólnoty wyznaniowe stosują szczegółowe zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem, zasady takie mogą być nadal stosowane, pod warunkiem że zostaną dostosowane do niniejszego rozporządzenia”. Z możliwości zawartej w art. 91 RODO skorzystało wiele kościołów i związków wyznaniowych przede wszystkim w Polsce, Niemczech, w Austrii i we Włoszech². Należy do nich także Kościół katolicki w Polsce, który przyjął w 2018 roku Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim³ i utworzył własny organ nadzorczy - Kościelny Inspektor Ochrony Danych⁴. Art. 59 ust. 1 ustawy z dnia 10 maja 2018 r. o ochronie danych osobowych⁵ przewiduje, że „Prezes Urzędu w sprawach ochrony danych osobowych współpracuje z niezależnymi organami nadzorczymi powołanymi na podstawie art. 91 rozporządzenia 2016/679, a ust. 2 tego artykułu daje PUODO możliwość zawarcia porozumienia z organem kościelnym: „Prezes Urzędu może zawrzeć z organami, o których mowa w ust. 1, porozumienie o współpracy i wzajemnym przekazywaniu informacji”. Prezes Urzędu Ochrony Danych Osobowych⁶

¹ Dziennik Urzędowy UE L 119, s. 1 - dalej jako RODO.

² Zob. wykaz krajów członkowskich UE, w których kościoły partykularne stosują własne zasady ochrony danych osobowych - wraz z odesłaniami do tekstów tych unormowań - opublikowany na stronie internetowej Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, https://www.iuscangreg.it/protezione_dati.php?lang=DE.

³ https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2018/04/13.3.2018.PL_.Dekret-ogolny-o-ochronie-danych-osobowych.pdf.

⁴ <https://kiod.episkopat.pl> (dalej także jako KIODO).

⁵ T.j. Dz. U. z 2019 r. poz. 1781.

⁶ Dalej także jako PUODO.

oraz Kościelny Inspektor Ochrony Danych zawarli w dniu 10 maja 2019 r. porozumienie o współpracy i wzajemnym przekazywaniu informacji⁷. Przedmiotem opracowania jest analiza, jak - na gruncie przedstawionego powyżej stanu prawnego należy oceniać wpływające do PUODO skargi oparte na art. 77 RODO dotyczące przetwarzania danych osobowych w Kościele katolickim. Szczególna uwaga poświęcona zostanie aktualnemu orzecznictwu sądów administracyjnych dotyczącemu tej kwestii.

SKARGI DO PREZESA URZĘDU OCHRONY DANYCH

W okresie poprzedzającym stosowanie RODO, tj. przed dniem 25 maja 2018 roku zagadnienie nadzoru nad przetwarzaniem danych osobowych w kościołach i związkach wyznaniowych wielokrotnie było przedmiotem zainteresowania Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych⁸, a rozstrzygnięcia GODO stały się przedmiotem wielu orzeczeń sądów administracyjnych⁹, których swoistym jurydycznym podsumowaniem jest postanowienie Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 21 maja 2018 r., I OPS 6/17¹⁰, którym sąd ten odmówił podjęcia uchwały dotyczącej wniosku Rzecznika Praw Obywatelskich, odnoszącego się do potrzeby wyjaśnienia przepisów prawnych, których stosowanie wywołało rozbieżności w orzecznictwie sądów administracyjnych: "Czy art. 43 ust. 2 w zw. z art. 43 ust. 1 pkt 3 ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych (Dz. U. z 2016 r., poz. 922; dalej jako: u.o.d.o.) i art. 22 u.o.d.o. w zw. z art. 7, 75 i 77 § 1 ustawy z dnia 14 czerwca 1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego (Dz. U. z 2017 r. poz. 1257; dalej jako: k.p.a.) dopuszcza ograniczenie dowodów, jakie w prowadzonym postępowaniu powinien uwzględnić organ do spraw ochrony danych osobowych – Generalny Inspektor Ochrony Danych Osobowych (GODO), a w konsekwencji czy ustalając przynależność do Kościoła Katolickiego dla potrzeb zastosowania przepisów u.o.d.o., GODO musi opierać się wyłącznie na akcie chrztu z właściwą adnotacją wskazującą na dopełnienie wewnętrznych procedur kościelnych? Czy ustalając przynależność osoby do kościoła lub związku wyznaniowego dla potrzeb zastosowania art. 43 ust. 2 w zw. z art. 43 ust. 1 pkt 3 u.o.d.o. organ powinien oprzeć się wyłącznie na dowodach wynikających z regulacji wewnętrznych danego kościoła lub

⁷ <https://uodo.gov.pl/pl/138/978>.

⁸ Dalej także jako GODO.

⁹ Szeroko na ten temat np. Dyda 2018, s. 369 i nast.

¹⁰ ONSAiWSA 2018/5/78.

związku wyznaniowego także wówczas, gdy przedstawienie takiego dowodu z przyczyn niezależnych od strony jest niemożliwe?". Okoliczność, że zarówno wcześniejsze orzecznictwo sądów administracyjnych¹¹, jak i przywołane postanowienie NSA¹² zostały poddane obszernej analizie w piśmiennictwie¹³, prowadzi do tego, że w niniejszym opracowaniu skoncentrowano się na zagadnieniach dotyczących aktualnego stanu prawnego. Jest to uzasadnione także odmiennym stanem prawnym pomiędzy tym z czasów obowiązywania art. 43 ustawy o ochronie danych osobowych z 1997 roku i art. 91 RODO¹⁴.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że kwestia delimitacji właściwości państwowego organu nadzorczego¹⁵ i organu odrębnego w rozumieniu art. 91 ust. 2 RODO budzi wątpliwości także w innych państwach członkowskich UE, w odniesieniu do sytuacji, w których kościoły i związki wyznaniowe powołują się na uprawnienia płynące z art. 91 ust. 1 i 2 RODO. Tytułem przykładu można wskazać np. na decyzję austriackiego¹⁶ organu nadzorczego z 29 sierpnia 2019 r., nr D123.874/0016-DSB/2019¹⁷. W uzasadnieniu tej decyzji wskazano, że w ocenie krajowego organu nadzorczego regulamin kościelny jednego ze związków wyznaniowych nie spełnia kryterium szczegółowości zasad ochrony w rozumieniu art. 91 ust. 1 RODO.

ORZECZNICTWO SĄDÓW ADMINISTRACYJNYCH

Dotychczasowe orzecznictwo sądów administracyjnych dotyczące delimitacji kompetencji krajowego i odrębnego organu nadzorczego nie jest obszerne. Kwestii tej dotyczy między innymi¹⁸ wyrok WSA w Warszawie

¹¹ Por. Domaszk 2019, s. 23 i nast.; Hucal 2017, s. 187; Hucal 2019a, s. 52; Wróbel 2014; Cebula 2014, s. 49 i nast.

¹² Borecki 2020, s. 23 i nast.

¹³ Por. także obszerne uzasadnienie wniosku Rzecznika Praw Obywatelskich z 19 października 2017 r., V II.501.99.2015. AG o rozstrzygnięcie w/w zagadnień prawnych.

¹⁴ Warto zauważyć, że wśród rozstrzygnięć PUODO wydanych po rozpoczęciu stosowania RODO wyróżnić można także decyzje o stwierdzeniu nieważności wcześniej wydanych decyzji - por. na ten temat Czelny 2020, s. 525 i nast.

¹⁵ Niebudzi natomiast wątpliwości fakt, że brak własnych zasad przetwarzania danych osobowych w danym kościele lub związku wyznaniowym skutkuje zastosowaniem RODO i właściwością PUODO - por. np. decyzja PUODO z dnia 18 kwietnia 2019 r., ZSPU.440.99.2018 <https://uodo.gov.pl/pl/369/1003> i z dnia 20 sierpnia 2019 r., ZSPU.440.486.2019 - <https://uodo.gov.pl/decyzje/ZSPU.440.486.2019>

¹⁶ Na temat przetwarzania danych osobowych przez kościoły w Austrii por. Brandner 2019, s. 61 i nast.; Łukańko 2018., s. 134 i nast.

¹⁷ Zeitschrift für Informationsrecht 2020, nr 1, s. 44; Datenschutzbericht 2019, Datenschutzbehörde der Republik Österreich 2019, s. 29.

¹⁸ Wyrok WSA w Warszawie z dnia 6 września 2019 r., II SA/Wa 307/19 i wyrok WSA w Warszawie z dnia 21 listopada 2019 roku, II SA/Wa 1001/19 dotyczą umorzenia postępowania.

z dnia 16 października 2019 roku, II SA/Wa 907/19, jest dotyczy sytuacji o tyle atypowej, w porównaniu do przedmiotu dotychczasowych stanów faktycznych analizowanych w orzecznictwie, że nie odnosi się do skuteczności wystąpienia z Kościoła katolickiego¹⁹ i dalszego przetwarzania danych osób wskazujących na brak członkostwa w Kościele katolickim a realizacji obowiązków informacyjnych²⁰. Stan faktyczny sprawy kształtował się następująco: we wrześniu 2019 roku skarżący skierował do proboszcza jednej z parafii wnioski o przesłanie informacji związanych z jego, przechowywanymi przez Kościół, danymi osobowymi oraz zadał pytanie o czynność przetwarzania danych osobowych a także dalsze szczegółowe pytania z tym związane. Pomiędzy upływu 30 dni od otrzymania wniosku skarżący nie otrzymał odpowiedzi. W swojej skardze do PUODO wskazał na naruszenie obowiązków informacyjnych związanych z przetwarzaniem danych osobowych. PUODO powołując się na art. 61 a § 1 kpa odmówił postanowieniem wszczęcia postępowania. Art. 61 a § 1 zd. 1 kpa stanowi „Gdy żądanie, o którym mowa w art. 61, zostało wniesione przez osobę niebędącą stroną lub z innych uzasadnionych przyczyn postępowanie nie może być wszczęte, organ administracji publicznej wydaje postanowienie o odmowie wszczęcia postępowania“. W uzasadnieniu organ

wszczętego przez GODO przed dniem 25 maja 2018 roku. Można w tym miejscu jedynie wskazać, iż o ile właściwość PUODO do prowadzenia postępowań wszczętych przez GODO przed wejściem w życie ustawy z dnia 10 maja 2018 r. o ochronie danych osobowych, nie budzi wątpliwości (por. art. 160 ustawy), o tyle wobec braku materialnoprawnej regulacji w art. 99 RODO nakazującej stosowanie przepisów ogólnego rozporządzenia do stanów faktycznych z okresu poprzedzającego RODO, należy wyrazić pogląd, że kwestia ta winna być oceniana na podstawie przepisów materialnoprawnych obowiązujących w czasie, gdy przetwarzanie nastąpiło. W prawie administracyjnym obowiązuje bowiem domniemanie tempus regit factum co oznacza dalsze działanie dawnego prawa - por. szerzej - Kamiński 2011, s. 186 i nast. Do przetwarzania trwającego w dniu 25 maja 2018 r. stosuje się natomiast przepisy RODO - por. Pauly 2021, art. 99, nb. 4; wyrok Krajowego Sądu Pracy dla Badenii-Wirtembergii (niem. Landesarbeitsgericht Baden-Württemberg) z dnia 25 lutego 2021, 17 Sa 37/20 . Ocena zasad przetwarzania trwającego przed i po 25 maja 2018 r. winna być dokonywana w oparciu o prawo materialne obowiązujące aktualnie w chwili przetwarzania - por. Sydow 2018, art. 94, nb. 8. Z tej przyczyny zasadne było przywołanie w decyzjach administracyjnych powyższych spraw zarówno przepisów ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych t.j. Dz. U. z 2016 r. poz. 922 ze zm., jak i przepisów RODO.

¹⁹ Por. na ten temat Fabiańczyk 2017, s. 53 i nast.; Dettlaff 2018, s. 127 i nast. Jak wskazuje Kroczyk, 2015, s. 100: „Wprawdzie, jak się wydaje, po derogacji dokonanej listem apostolskim motu proprio Omnium in mentem Benedykta XVI części przepisów KPK 1983 z kan. 1117, kan. 1086 § 1 i kan. 1124 „formalne wystąpienie z Kościoła“ nie jest już możliwe, jednak określona forma prawna wystąpienia de facto powinna być uregulowana“; por. tamże przypis 41. Zob. także Rola, 2019, https://www.kul.pl/files/1418/materialy_na_zajecia/mikolajczuk/Formalny_akt_wystapienia_z_Kosciola_-_praca_mgr.pdf.

²⁰ W stanach faktycznych leżących u podstaw wyroku WSA w Warszawie z dnia 9 września 2019 r., II SA/Wa 865/19 i z dnia 30 stycznia 2020 r., II SA/Wa 1773/19 przedmiotem żądania było także usunięcie danych ze wszystkich rejestrów, czyli tzw. prawo do bycia zapomnianym. Na temat prawa do bycia zapomnianym zob. Buchalska 2017.

odwołał się do regulacji art. 91 RODO i wskazał, że Kościół katolicki w Polsce skorzystał z możliwości jaką daje art. 91 RODO. Zauważył, że 13 marca 2018 r. Konferencja Episkopatu Polski wydała "Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim. Organ wskazał, że "regulacje Dekretu stanowią uszczegółowienie przepisów kanonicznego prawa powszechnego oraz uaktualnienie przepisów kanonicznego prawa partykularnego w w Dekrecie przewidziano też powołanie Kościelnego Inspektora Ochrony Danych oraz określono jego zadania i uprawnienia". W dniu 22 marca 2018 r. Dekret uzyskał recognitio Kongregacji ds. Biskupów, a "30 kwietnia 2018 r. nastąpiła jego prawna promulgacja (ogłoszenie) poprzez zamieszczenie na oficjalnej stronie internetowej KEP; w tym dniu Dekret wszedł w życie", co wynika z jego art. 44. Organ omówił zadania Kościelnego Inspektora Ochrony Danych uregulowane w art. 37 Dekretu i wskazał, że urząd ten został obsadzony. PUODO powołał się na art. 52 ust. 1 RODO, który przewiduje, że „Każdy organ nadzorczy podczas wypełniania swoich zadań i wykonywania swoich uprawnień zgodnie z niniejszym rozporządzeniem działa w sposób w pełni niezależny“ i skonstatował, że w związku z powyższym polski krajowy organ nadzorczy „nie jest kompetentny do rozpatrzenia i rozstrzygnięcia skargi, dotyczącej przetwarzania danych osobowych w zakresie objętym kompetencjami KIOD“. Na poparcie rozstrzygnięcia organ przytoczył stanowisko doktryny prawniczej dotyczące spełnienia przez Kościół katolicki wymogów art. 91 ust. 1 RODO. Postanowienie to²¹ zaskarżone zostało skargą do WSA w Warszawie opartą na zarzutach naruszenia licznych przepisów kpa a także art. 17, 20, 22, 52 i 91 RODO.

Wojewódzki Sąd Administracyjny wskazał, iż Kościół katolicki spełnił wymogi art. 91 RODO. Sąd podkreślił, że przed wejściem w życie RODO w Kościele katolickim obowiązywały reguły odnoszące się do ochrony danych osobowych. Sąd, odnosząc się do instytucji ksiąg parafialnych, podkreślił, że odnotowywano w nich takie „fakty jak przyjęcie sakramentu chrztu, zawarcie małżeństwa czy śmierci członków danej wspólnoty religijnej“, zauważył też, że „nie istniała przy tym zasada powszechnego, nieograniczonego dostępu do tych informacji - możliwości wglądu do ksiąg czy uzyskiwania odpisów, bądź żądania dokonywania dowolnych w nich zmian“. W ocenie WSA w Warszawie nie miało znaczenia „czy było to efektem stosowania reguł skodyfikowanych, czy też powszechnie przyjętego prawa zwyczajowego“, gdyż

²¹ Por. art. 127 § 3 kpa w zw. z art. 144 kpa w zw. z art. 52 § 3 zd. 1 ppsa, tj. bez konieczności składania zażalenia. Zob. także postanowienie WSA w Warszawie z dnia 2 października 2019 r., II SA/Wa 557/19.

„żadne rygory w danym zakresie, co do charakteru źródeł prawa, nie zostały zakreślone w art. 91 ust. 1 RODO“. Sąd dokonał także szczegółowego rozważenia realizacji przesłanki dostosowania dotychczasowych zasad do wymogów RODO. Uwagi te warto zacytować *in extenso*: „koniecznym jest ustalenie, jak rozumieć użyte przez prawodawcę europejskiego w art. 91 ust. 1 pojęcie "dostosowanie". Czy chodzi tu o zapewnienie pełnej zgodności z postanowieniami nowego aktu prawnego (rangi rozporządzenia), bądź też możliwe jest - w ich ramach - ustawienie odmiennych reguł, przy zapewnieniu ochrony danych w ogólnych obszarach zakreślonych RODO. Przy uwzględnieniu niezbędnego dla dokonywania wykładni założenia, że europejski prawodawca jest racjonalny, należy opowiedzieć się za drugą z możliwości. O ile celem prawodawcy byłoby bowiem zapewnienie pełnej zgodności, ustanowienie w RODO danej regulacji szczególnej nie znajdowałoby logicznego uzasadnienia. Kościoły i związki wyznaniowe podlegają bowiem – co do zasady - prawu powszechnie obowiązującemu. Wejście więc w życie regulacji na szczeblu unijnym, której postanowienie stosuje się bezpośrednio (rozporządzenie) miałoby taki skutek, że dane podmioty – jako nim bezpośrednio związane - musiałyby się do nich bezwzględnie dostosować. Jak można wnosić z treści art. 91 RODO, prawodawca unijny zmierzał jednak uwzględnić specyfikę przetwarzania danych osobowych, pozostających w związku praktykami religijnymi i nauczaniem dogmatycznym kościołów i innych wspólnot religijnych. Uznał za zasadne uszanowanie ich odrębności i autonomii. Dopuszczył stosowanie odmiennych reguł ochrony danych osobowych, zapewniających realizację celów RODO. Takie wyłożenie treści normatywnej art. 91 ust. 1 RODO uwzględnia także konstytucyjną zasadę autonomii kościołów i związków wyznaniowych w Polsce, a także określenie relacji pomiędzy władzami publicznymi a Kościołem w drodze umowy międzynarodowej (tak art. 25 ust. 3 i 4 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. - Dz.U. Nr 78, poz. 483 ze zm.) – to Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318)“. Sąd nie podzielił także wątpliwości skarżącego co do braku niezależności Kościelnego Inspektora Ochrony Danych. Odwołał się przy tym nie tylko do treści art. 35 ust. 1 zd. 2 Dekretu, który stanowi, że "Kościelny inspektor ochrony danych w zakresie wykonywania swoich zadań nadzorczych nie podlega poleceniom innych podmiotów", ale także wyraźnie wskazał na znaczenie cech charakteru osoby sprawującej dany urząd, czy to na forum państwowym, czy kościelnym: „Same prawne gwarancje niezależności, przy sprawowaniu określonej funkcji, dla określonej osoby nigdy w pełni nie wykluczają nieulegania

przez nią różnego rodzaju naciskom ze strony środowiska, w jakim przebywa, funkcjonuje - niezależnie od tego, czy sprawuje określone funkcje w kościele (np. ksiądz) lub w związku wyznaniowym bądź pełni np. władzę publiczną w państwie“.

W wyrokach WSA w Warszawie z dnia 9 września 2019 r., II SA/Wa 865/19 i z dnia 30 stycznia 2020 r., II SA/Wa 1773/19, także dotyczących skarg na odmowę wszczęcia postępowania przez PUODO w związku z przetwarzaniem danych osobowych przez Kościół katolicki, rozważony został jeszcze jeden, niezwykle istotny - frontalnie podniesiony problem, który nie był w tej formie przedmiotem analizy w omawianym szeroko wyroku WSA w Warszawie z dnia 16 października 2019 r., II SA/Wa 907/19. Problemem tym jest kwestia daty, w jakiej powinny istnieć w Kościele katolickim wewnętrzne zasady ochrony danych osobowych. W ocenie skarżącego (wyrażonej w sprawie, w której zapadł wyrok z dnia 30 stycznia 2020 r., II SA/Wa 1733/19): „organ dokonał błędnej wykładni art. 91 ust. 1 RODO w zw. z art. 99 ust. 2 RODO, pominął istotną okoliczność wejścia w życie tych przepisów. (...) Zdaniem skarżącego organ bezzasadnie odmówił wszczęcia postępowania w niniejszej sprawie. Wejście w życie RODO nastąpiło 24 maja 2016 r. RODO zostało opublikowane w Dzienniku Urzędowym Unii Europejskiej z dnia 4 maja 2016 r. Zgodnie z art. 99 ust 1 RODO "Niniejsze rozporządzenie wchodzi w życie dwudziestego dnia po publikacji w Dzienniku Urzędowym Unii Europejskiej." Tym samym RODO zawiera własną legalną definicję wejścia w życie i w sposób dokładny i precyzyjny wskazuje jego datę. Zdaniem skarżącego Kościół katolicki nie skorzystał z możliwości, jaką dawał art. 91 ust. 1 RODO i spóźnił się z wprowadzeniem wewnętrznych przepisów o prawie dwa lata. Wobec powyższego wewnętrzne regulacje kościelne nie mają jakiegokolwiek znaczenia ani w tej sprawie, ani w innych sprawach. Prezes UODO powinien powiązać art. 91 ust. 1 RODO z art. 99 ust. 1 RODO. W dacie wejścia RODO w życie (24 maja 2016 r.) Kościół katolicki nie stosował określonych w tym przepisie szczegółowych zasad ochrony danych osób fizycznych, co wyłącza wobec niego stosowanie wyjątku określonego w art. 91 ust. 1 RODO i poddaje zasady przetwarzania danych w tejże instytucji ogólnym zasadom określonym w RODO“.

W ocenie sądu wystarczającym było, aby nowy akt prawa kościelnego wszedł w życie przed dniem rozpoczęcia stosowania RODO, tj. 25 maja 2018 r., a nie przed wejściem RODO w życie 24 maja 2016 roku.

OCENA STANOWISKA ORZECZNICTWA

Przytoczone orzecznictwo WSA w Warszawie stanowi niezwykle cenny wkład w ocenę zasad stosowania art. 91 RODO. Jest to zarazem kwestia budząca istotne zainteresowanie wykraczające poza indywidualną sprawę skarżącego, czego wyrazem jest dopuszczenie do udziału w tego typu postępowaniu organizacji społecznej²². Należy wskazać, że wprowadzie przywołane orzeczenia odnoszą się jedynie do Kościoła katolickiego (gdyż przetwarzanie w tym kościele było przedmiotem skarg osób, których dane są przetwarzane), to znaczenie wyrażonych poglądów wykracza poza ocenę sytuacji przetwarzania danych osobowych przez ten kościół. Należy przypomnieć, że z możliwości, którą daje art. 91 RODO skorzystało w Polsce wiele kościołów²³, liczne utworzyły także odrębne organy nadzorcze²⁴.

Przed wszystkim za trafną należy uznać formę rozstrzygnięcia przyjętą przez PUODO - odmowę wszczęcia postępowania na podstawie art. 61a kpa. Trzeba wprowadzie zauważyć, że w doktrynie wyrażane jest także stanowisko przyjmujące, że w razie właściwości organu niepublicznego zastosowanie znajdzie art. 66 § 3 kpa, a w konsekwencji organ zwraca wnoszącemu podanie w drodze postanowienia²⁵, to jednak wydaje się, iż literalna wykładnia tego przepisu wyklucza takie rozwiązanie (co przyjął wyraźnie WSA w Warszawie w wyroku z dnia 16 października 2019 r., II SA/Wa 907/19). Pomimo istnienia unormowania zawartego w art. 59 ustawy o ochronie danych osobowych z 2018 r., a nawet zawarcia przez PUODO z KIOD w/w porozumienia brak jest de lege lata podstaw do przekazania sprawy odrębnemu organowi nadzorczemu na podstawie art. 65 § 1 kpa²⁶.

Przywołane wyroki WSA zawierają niezwykle ważne konstatacje prawne wskazujące na akceptację orzecznictwa dla poglądu o spełnieniu przez

²² Por. postanowienie NSA z dnia 26 maja 2020 r., I OSK 162/20, dotyczące postępowania kasacyjnego od wyroku WSA w Warszawie z dnia 9 września 2019 r., II SA/Wa 865/19.

²³ Por. Łukańko 2019, s. 26 i nast.

²⁴ Zob także wykaz kościołów i związków wyznaniowych stosujących własne zasady ochrony danych osobowych i podlegających nadzorowi odrębnych organów nadzorczych przedstawiony przez PUODO: <https://www.uodo.gov.pl/pl/138/721> i Sprawozdanie z działalności Prezesa Urzędu Ochrony Danych Osobowych w roku 2018, s. 85 i nast.

²⁵ Skóra 2020, art. 61(a), uwaga 5.

²⁶ Por. szerzej Łukańko 2020, s. 172; Tak też bez bliższego uzasadnienia, WSA w Warszawie w wyroku z dnia 16 października 2019 r., II SA/Wa 907/19. Zakres dopuszczalnej współpracy PUODO z odrębnymi organami nadzorczymi budzi wątpliwości w doktrynie (por. Czerniawski 2019, nb. 3 - według, którego współpraca ta może obejmować przekazywanie informacji /z toczących się postępowań i Litwiński 2018a, nb. 3, według którego wobec braku unormowania w prawie powszechnie obowiązującym takie uprawnienie nie istnieje).

Kościół katolicki w Polsce wymogu art. 91 ust. 1 RODO, w tym prawidłowe dostosowanie dotychczasowych zasad do wymogów RODO²⁷. W doktrynie pojawiły się bowiem głosy negujące to uprawnienie²⁸. Zauważyć trzeba, że przeprowadzone przez WSA rozważania mają kompleksowy charakter i odnoszą się do całokształtu wymogów zawartych w art. 91 RODO. Analizie poddano istnienie zasad ochrony danych w Kościele katolickim w okresie poprzedzającym RODO, rozważono przykład ksiąg parafialnych, potwierdzono trafność poglądu doktryny, że źródłem ochrony danych mógł być zwyczaj²⁹, przeanalizowano wymagany zakres dostosowania zasad ochrony danych, opowiadając się trafnie przeciwko restrykcyjnemu wymogowi ścisłego odwzorowania ogólnego rozporządzenia w akcie kościelnym³⁰. WSA dokonał także analizy pozycji prawnej Kościelnego Inspektora Ochrony Danych i zgodził się ze stanowiskiem³¹, że urząd ten może piastować duchowny. Niezwykle trafna jest konstatacja sądu, że o niezależności organu nadzorczego decyduje nie tylko unormowanie prawne, ale, w dużej mierze osobowość osoby piastującej dany urząd. Jest to pogląd o uniwersalnym znaczeniu, którego aktualność nie ogranicza się tylko do forum kościelnego.

Dwa dalsze cytowane wyroki WSA w Warszawie (z dnia 9 września 2019 r., II SA/Wa 865/19 i z dnia 30 stycznia 2020 r., II SA/Wa 1773/19) zawierają wypowiedź istotną nie tyle dla Kościoła katolickiego, który jak wskazano spełnił wymóg istnienia zasad ochrony danych już na długo przed wejściem w życie RODO 24 maja 2016 r., ale dla innych kościołów i związków wyznaniowych, w których przepisy te powstały po tej dacie, a przed 25 maja 2018 r. Odmienne traktowanie tych kościołów³² miałoby charakter dyskryminacyjny i było niezgodne - w prawie polskim - z konstytucyjną zasadą równości związków wyznaniowych³³.

²⁷ Na co już wcześniej wskazywano w doktrynie - por. np. Fajgielski 2019, s. 238.

²⁸ Por. Zawadzka 2018, art. 91, nb. 3. Por. trafną krytykę tego stanowiska Fajgielski 2018, art. 91, nb. 9.

²⁹ Por. Łukańko 2019, s. 116; Na temat wykładni pojęcia „szczegółowe zasady” ochrony danych osobowych w rozumieniu art. 91 ust. 1 RODO; Hucał 2019b, s. 255 i nast.

³⁰ Por. na ten temat np. Kroczyk, 2020, s. 43 i nast.; Łukańko 2019, s. 150 i nast.; Zajac 2018, s. 61; Weller 2021, s. 78.

³¹ Por. Łukańko 2019, s. 232.

³² Tak w konkluzji Sakowska-Baryła 2018, nb. 3, Legalis; podobnie Litwiński 2018b, nb. 2, Legalis, przy czym autorzy ci wyraźnie wskazują na swoje wątpliwości co do trafności odwoływania się do daty 24 maja 2016 r.

³³ Łukańko 2019, s. 140; odmienne stanowisko zajmują natomiast organy nadzorcze w Niemczech: https://www.datenschutzkonferenz-online.de/media/dskb/20190812_dsk_sp_ezifische.pdf Por. Stanowisko Konferencji niezależnych organów nadzorczych Federacji

Na pozytywną ocenę zasługuje także analiza przepisów prawa kościelnego, która znalazła swoje odzwierciedlenie w treści uzasadnienia przywołanego powyżej obszernie wyroku WSA w Warszawie. Ocena spełnienia przesłanek art. 91 ust. 1 RODO należy bowiem do sądów krajowych³⁴, a ewentualne kwestie dotyczące wątpliwości co do wykładni tego przepisu mogą być rozstrzygnięte przez TSUE, któremu sąd krajowy przedstawi pytanie prejudycjalne. Takich wątpliwości sąd administracyjny I instancji w omawianych sprawach nie miał, stąd też brak było podstaw do występowania z pytaniem prejudycjalnym na podstawie art. 267 TfUE.

WNIOSKI

WSA w Warszawie wytyczył w swoim przywołanym powyżej orzecznictwie wskazał na istotne elementy pozwalające dokonać delimitacji kompetencji PUODO i odrębnego organu nadzorczego w rozumieniu art. 91 ust. 2 RODO - KIOD - w zakresie właściwości do rozpoznawania skarg na przetwarzanie danych osobowych w Kościele katolickim. Zasadnie uznano właściwość KIOD do rozpoznawania skarg z zakresu kościelnej ochrony danych osobowych w Kościele katolickim. Dekret ogólny Kościoła katolickiego z 18 marca 2018 r. spełnia bowiem wymogi zawarte w art. 91 ust. 1 RODO, a unormowania tego aktu zawierają gwarancje niezależności Kościelnego Inspektora Ochrony Danych jako odrębnego organu nadzorczego w rozumieniu art. 91 ust. 2 RODO. Zakres i precyzja rozważań przeprowadzonych przez sąd administracyjny w omawianym orzecznictwie wskazuje, że wytycza ono kierunek rozumienia art. 91 ust. 1 i 2 RODO i zawiera wskazówki o charakterze uniwersalnym odnoszące się także do innych kościołów i związków wyznaniowych stosujących własne zasady ochrony danych osobowych i innych odrębnych organów nadzorczych.

i krajów związkowych z 12 sierpnia 2019 r. (niem. Beschluss der Konferenz der unabhängigen Datenschutzaufsichtsbehörden des Bundes und der Länder zu spezifischen Aufsichtsbehörden vom 12.08.2019). Należy przypuszczać, że kwestia daty, w której obowiązywać musiały wewnętrzne zasady ochrony danych i określenia wymaganego zakresu tych reguł stanie się w przyszłości przedmiotem pytania prejudycjalnego dotyczącego wykładni art. 91 ust. 1 RODO - por. szerzej Łukańko 2019, s. 142 i nast.

³⁴ Por. Łukańko 2019, s. 158 i nast.

BIBLIOGRAFIA

Borecki P., Naczelny Sąd Administracyjny wobec problemu wystąpień z kościoła katolickiego. Refleksje na kanwie postanowienia Naczelnego Sądu Administracyjnego z 21.05.2018 r., I OPS 6/17, Przegląd Sądowy 2020, nr 4.

Brandner M., Datenschutzrechtliche Erwägungen zur Anwendung der DSGVO auf die Katholische Kirche in Österreich, Österreichisches Archiv für Recht & Religion 2019, nr 1.

Buchalska J., Prawo do bycia zapomnianym - w orzecznictwie polskim, w: Prawo prywatności jako reguła społeczeństwa informacyjnego, red. K. Chałubińska-Jentkiewicz, S. Kakareko, J. Sobczak, Warszawa 2017.

Cebula R., Przynależność jednostki do związku wyznaniowego jako przesłanka legalności przetwarzania danych osobowych - glosa do wyroku NSA z 27.03.2013 r., (I OSK 932/12), EPS 2014, nr 3.

Czelny M., W sprawie skuteczności wystąpienia z Kościoła Katolickiego: uwagi dotyczące decyzji z dnia 28 listopada 2018 r. wydanej przez Prezesa Urzędu Ochrony Danych Osobowych, Studia z Prawa Wyznaniowego 2020.

Czerniawski M., Komentarz do art. 59 ustawy o ochronie danych osobowych, Legalis 2019.

Detlaff R., Władza kościelna kompetentna do przyjęcia formalnego aktu odstąpienia od Kościoła katolickiego, Studia Gdańskie 2018, T XLIII.

Domaszek A., Ochrona danych osobowych w Polsce a Kościół katolicki, Seminarium, Poszukiwania Naukowe 2019, nr 1.

Dyda K., Prawo i obowiązek przetwarzania danych osobowych byłych wyznawców przez kościoły i inne związki wyznaniowe, Studia z Prawa Wyznaniowego 2018.

Fabiańczyk A., Wystąpienie z Kościoła formalnym aktem według prawa kościelnego, Kościół i Prawo 2017, nr 2.

Fajgielski P., Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Ustawa o ochronie danych osobowych. Komentarz, Warszawa 2018.

Fajgielski P., Prawo ochrony danych osobowych. Zarys wykładu, Warszawa 2019.

Hucał M., Ochrona danych osobowych w związkach wyznaniowych w świetle unijnego rozporządzenia nr 2016/679, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 2017.

Hucał M. 2019a, Reforma ochrony danych osobowych w Kościołach mniejszościowych w Polsce: projekt regulacji wewnętrznych i wspólnego organu nadzoru, w: *Prawo do prywatności w Kościołach i innych związkach wyznaniowych. Od tajemnicy duszpasterskiej do ochrony danych osobowych*, red. T. J. Zieliński/M. Hucał, Warszawa.

Hucał M. 2019b, Szczegółowe lub kompleksowe zasady ochrony danych osobowych stosowane przed wejściem w życie RODO na przykładzie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, *Studia z Prawa Wyznaniowego*.

Kamiński M., *Prawo administracyjne intertemporalne*, Warszawa 2011.

Kroczyński P., Ocena regulacji prawnych ustanowionych przez Konferencję Episkopatu Polski po 1989 roku, *Studia Socialia Cracoviensia* 2015, nr 1.

Kroczyński P., *Przetwarzanie danych osobowych przez podmioty Kościoła katolickiego w Polsce: transfer między państwami*, Kraków 2020.

Litwiński P. 2018a, Komentarz do art. 59 ustawy o ochronie danych osobowych, *Legalis*.

Litwiński P. 2018b, Komentarz do art. 91 RODO, *Legalis*.

Łukańko B., Kościelna regulacja ochrony danych osobowych w Austrii - analiza rozwiązań przyjętych na podstawie art. 91 Rodo w Kościele Katolickim i Kościele Ewangelickim, w: M. Domagała i in., *Nowe standardy w ochronie danych osobowych*, Warszawa 2018.

Łukańko B., *Kościelne modele ochrony danych osobowych*, Warszawa 2019.

Łukańko B., Stosunek kościelnej ochrony danych osobowych do RODO - Uwagi na marginesie postanowienia Krajowego Sądu Pracy w Norymberdze z dnia 29 maja 2020 roku, 8 TA 36/20, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 2020.

Pauly D.A., w: *Datenschutzgrundverordnung. Bundesdatenschutzgesetz. Kommentar*, red. B.P. Paal/D.A. Pauly, München 2021.

Rola M., Formalny akt wystąpienia z Kościoła katolickiego w świetle nowych regulacji prawnych przyjętych przez Konferencję Episkopatu Polski, *Lublin* 2019.

Sakowska-Baryła M., Komentarz do art. 91 RODO, Legalis 2018.

Skóra A., w: M. Karpiuk/P. Krzykowski/A. Skóra (red.), Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz do art. 61-126. Tom II, Olsztyn 2020.

Sydow G., w: Europäische Datenschutzgrundverordnung. Handkommentar, Baden-Baden, 2018.

Weller B., Kirchliches Arbeitsrecht. Individual- und Kollektivarbeitsrecht. Datenschutz. Rechtsschutz, Baden-Baden/Freiburg 2021.

Wróbel A., Glosa do wyroku NSA z dnia 27 marca 2013 r., I OSK 932/12, OSP Nr 2 poz.14., 2014.

Zajac P., RODO a Kościół katolicki w Polsce. Określenie zakresu działalności Unii Europejskiej, Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich 2018, nr 31.

Zawadzka N., w: RODO, Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Komentarz, red. E. Bielak-Joma/D. Lubasz, Warszawa 2018.

RELACJE PAŃSTWO - KOŚCIÓŁ KATOLICKI W RP W ZAKRESIE REWINDYKACJI MIENIA KOŚCIELNEGO - WYBRANE ZAGADNIENIA

Abstrakt

W Polsce do dnia dzisiejszego nie podjęte zostały rozwiązania, które w sposób kompleksowy zaspokajałyby roszczenia repriwatyzacyjne. Polski ustawodawca uporządkował jedynie niewielki zakres zagadnień związanych z repriwatyzacją np. mienie zabużańskie czy mienie kościelne. Już w 1989 r. uregulowano kwestię rewindykacji majątku związków zawodowych oraz Kościoła katolickiego. Przepisy regulujące tę kwestię zostały przez prawodawcę uregulowane w sposób nieprecyzyjny, co rodzi liczne wątpliwości co do ich interpretacji i stosowania. Co ważne, praktyka orzecznicza Komisji Majątkowej Kościoła Katolickiego, a także właściwych miejscowo wojewodów, wskazuje, że odzyskanie majątku kościelnego jest istotnym problemem dotykającym zarówno Skarb Państwa, jak i samorządy terytorialne. Liczne wnioski repriwatyzacyjne, w szczególności dotyczące nieruchomości komunalnych lub gminnych, stanowią zagrożenie dla płynności i integralności budżetów samorządu. Wynika to z faktu, że nieruchomości objęte wnioskami repriwatyzacyjnymi w wielu przypadkach były nabywane *ex lege* przez organy samorządowe.

Słowa kluczowe: repriwatyzacja, rewindykacja, mienie kościelne, komisja majątkowa, nieruchomości

WSTĘP

Rzeczpospolita Polska przedstawia ostatni kraj postsowiecki, w którym nie uregulowaniu w sposób kompleksowy problematyki repriwatyzacji oraz

rekompensat za mienie utracone w latach 1944-1962 przez obywateli polskich. Rozwiązania przyjęte w pozostałych krajach dawnego bloku wschodniego są daleko od oczekiwanych, lecz niwelowanie skutków jakie nastąpiły po 1944 r., polegających na wprowadzeniu prymu własności publicznej nad prywatną, w dużym stopniu zostało zrealizowane z sposób pozytywny¹.

W 1989 r. w Polsce rozpoczęła się transformacja ustrojowa, a w szczególności prywatyzacja sektora uspołecznionego. Wraz z tym momentem powstały warunki, aby uregulować problematykę reprivatyzacji, w tym rozliczyć się z byłymi właścicielami znacjonalizowanego mienia (i ich spadkobiercami)². Wskazany proces miał w pierwotnym założeniu składać z dwóch etapów: pierwszy – zwrot i rozliczenia reprivatyzacyjne, a następnie w ramach drugiego etapu – potencjalna prywatyzacja mienia. Jak pokazują dotychczasowe doświadczenia cel ten nigdy nie został zrealizowany, a jego skutki są odczuwane zarówno przez podmioty publiczne, jak i prywatne do dnia dzisiejszego.

Na powyższy stan rzeczy ogromny wpływ miały liczne dyskusje podejmowane w doktrynie, które odnosiły się do potencjalnego zakresu, tempa oraz metod reprivatyzacji. Całość rozważań podejmowana była przez pryzmat konstytucyjnego prawa nienaruszalności własności prywatnej³. Warto również mieć na uwadze, że dodatkową trudność stanowi kwestia sformułowania definicji prawnej reprivatyzacji (obejmującej jak najszerszy zakres różnych stanów prawnych, które możemy zakwalifikować w zasób wyrażenia „reprivatyzacja”). W powyższym stanie rzeczy, z uwagi na poruszane zagadnienie reprivatyzacji, zasadnym wydaje sformułować definicję w ten sposób, że poprzez pojęcie „reprivatyzacja” należy rozumieć zarówno działania zmierzające do restytucji lub przyznania mienia zastępczego, jak i wypłaty odszkodowań. Ponadto jako dodatkowy czynnik wpływający na skonstruowaną definicję warto wskazać sytuacje, w których były właściciel został pozbawiony mienia z naruszeniem prawa albo takie, które powstały wskutek przekształceń własnościowych m.in.: nacjonalizacji w drodze reformy rolnej czy tworzenia socjalistycznej gospodarki narodowej, a także komunalizacji gruntów „warszawskich”⁴.

¹ Rottermund 2006, s. 165 i n.; Szafrński i Jagielska 2008, s. 209.

² Kancelaria Senatu Biuro Analiz i Dokumentacji Dział Analiz i Opracowań Tematycznych, *Problematyka reprivatyzacji w świetle projektów ustaw w latach 1989-2010, ze szczególnym uwzględnieniem propozycji ostatnich regulacji*, <<https://www.senat.gov.pl/gfx/senat/pl/sena-topracowania/103/plik/ot-591.pdf>> [online] (dostęp 10.04.2021 r.), s. 3.

³ Petz 1994, s. 1.

⁴ Machnikowska 2012, s. 192.

Już w 1989 r. uregulowano kwestię rewindykacji majątku związków zawodowych oraz Kościoła Katolickiego. Warto mieć na uwadze, że problematyka repriwatyzacji dotknęła także inne związki wyznaniowe w późniejszym okresie (Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Anglikański, Gminę Żydowską oraz Kościół Autokefaliczny), przy czym rozwiązania o charakterze rewindykacyjnym jakie zostały zastosowane w stosunku do Kościoła Katolickiego stanowiły podstawę dla rozwiązań podjętych w pozostałych aktach prawnych regulujących problematykę mienia tychże związków).

Celem opracowania jest omówienie wybranych zagadnień związanych z rewindykacją mienia, który przed II wojną światową stanowił własność Kościoła Katolickiego⁵. Przepisy regulujące tę kwestię zostały przez prawodawcę uregulowane w sposób nieprecyzyjny, co rodzi liczne wątpliwości co do ich interpretacji i stosowania. Co ważne, praktyka orzecznicza Komisji Majątkowej Kościoła Katolickiego, a także wojewodów, wskazuje, że odzyskanie majątku kościelnego jest istotnym problemem dotyczącym zarówno Skarb Państwa, jak i samorządy terytorialne. Liczne wnioski repriwatyzacyjne, w szczególności dotyczące nieruchomości komunalnych lub gminnych, stanowią zagrożenie dla płynności i integralności budżetów samorządu. Wynika to z faktu, że nieruchomości objęte wnioskami repriwatyzacyjnymi w wielu przypadkach były nabywane *ex lege* przez organy samorządowe.

Dla realizacji przedstawionego opracowania zastosowana będzie metoda analizy tekstów prawnych (w ramach metody prawnoporównawczej) krajowych oraz zagranicznych (wybranych państw Grupy Wyszehradzkiej). Pozwoli to na pełniejsze zrozumienie rodzimych konstrukcji oraz mechanizmów, a także obranie odpowiedniego kierunku legislacyjnego zmierzającego do wypracowania efektywnej procedury repriwatyzacyjnej⁶.

W niniejszej publikacji wykorzystana będzie także metoda historyczna-prawna, gdyż analizowana problematyka wymaga szerszej analizy przepisów, a także sytuacji politycznej obejmującej okres dwudziestolecia międzywojennego oraz Rzeczypospolitej Polskiej (1944-1952), następnie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (1952-1989).

Badania prawnoempiryczne obejmą analizę aktualnie funkcjonujących modeli repriwatyzacyjnych oraz konkretnych spraw. Założeniem zastosowanej metody prawnoempirycznej jest, aby zebrać i przeanalizować jak największy materiał badawczy (w ramach zasobów archiwalnych podmiotów

⁵ Dalej: KK.

⁶ Przyjmując założenia metodologiczne teorii (koncepcji) derywacyjnej (por. Zieliński 2017).

publicznych), który pozwoli na odtworzenie ówczesnego stanu faktycznego i prawnego znacjonalizowanego mienia.

MODELE REWINDYKACJI MIENIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Stosując ujęcie podmiotowe, do dnia dzisiejsze wykształciły się w polskim systemie cztery modele postępowań o charakterze reprivatyzacyjnym⁷:

- a) postępowanie reprivatyzacyjne prowadzone w trybie administracyjnym⁸;
- b) postępowanie reprivatyzacyjne prowadzone w *quasi* trybie administracyjnym⁹;
- c) postępowanie reprivatyzacyjne prowadzone w trybie dwuetapowym – administracyjno-cywilnym¹⁰;
- d) postępowanie reprivatyzacyjne prowadzone w trybie cywilnym¹¹.

W zakresie spraw dotyczących rewindykacji mienia Kościoła Katolickiego zastosowanie mają (miały) dwa pierwsze modele. Przy czym o ile pierwszy

⁷ Rozczyński 2019a, s. 382.

⁸ Np. w zakresie rewindykacji mienia Kościoła Katolickiego na podstawie art. 60 ustawy z 17.05.1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347, dalej: ustawa o stosunku Państwa do KK) czy art. 5 i 8 ustawy z 8.07.2005 r. o realizacji prawa do rekompensaty z tytułu pozostawienia nieruchomości poza obecnymi granicami Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 2097).

⁹ Postępowanie prowadzone w tzw. trybie regulacyjnym w sprawie mienia poszczególnych kościołów albo związków wyznaniowych przez poszczególne powołane w tym celu komisje: do 2011 Kościoła Katolickiego przez Komisję Majątkową ds. mienia Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej polskiej oraz do dnia dzisiejszego przez Komisję Regulacyjną do Spraw Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej [na podstawie ustawy z 13.05.1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 43)], Komisję Regulacyjną do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich [na podstawie ustawy z 20.02.1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2014 r., poz. 1798)], Komisję Regulacyjną do Spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego [na podstawie ustawy z 4.07.1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (tekst jedn. Dz. U. z 2014 r., poz. 172)] i Międzykościelna Komisja Regulacyjna [w zakresie Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła Nowoapostolskiego, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła Anglikańskiego w Polsce, Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej i Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej wobec Państwa na podstawie ustawy z 26.06.1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw (tekst jedn. Dz.U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 ze zm.).

¹⁰ Np. w zakresie mienia przejętego na podstawie art. 2 ust. 1 lit. e) dekretu Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z 6.09.1944 r. o przeprowadzeniu reformy rolnej (tekst jedn. Dz.U. z 1945 r. Nr 3., poz. 13 ze zm.).

¹¹ Np. w zakresie ustalenia treści księgi wieczystej na podstawie art. 10 ustawy z 6.07.1982 r. o księgach wieczystych i hipotece (tekst jedn. Dz.U. z 2019 r., poz. 2204).

model stosowany jest do dnia dzisiejszego, tak drugi przestał być wykorzystywany z uwagi na zakończenie prac Komisji Majątkowej ds. mienia Kościoła Katolickiego w 2011 r.¹²

Postępowanie reprivatyzacyjne w trybie administracyjnym

Podstawę materialnoprawną postępowania reprivatyzacyjnego prowadzonego w trybie administracyjnym stanowi przepis art. 60 ust. 1 pkt 1-5 ustawy o stosunku Państwa do KK.

Do aktualnie najbardziej „palących” spraw administracyjnych, należy zaliczyć te, które zostały przez prawodawcę wskazane w art. 60 ust. 1 pkt 5) ustawy o stosunku Państwa do KK. Wynika to bowiem z wielości zróżnicowanych stanów prawnych, które powstały po 1950 r.¹³ na skutek działalności Kościoła Katolickiego w Polsce np. w wyniku wejścia w posiadanie nieruchomości na skutek ustanowienia prawa użytkowania wieczystego na rzecz poszczególnych kościelnych osób prawnych (np. parafii). Niewątpliwie z przepisem art. 60 ust. 1 pkt 5) ustawy o stosunku Państwa do KK należy łączyć z przepisem art. 60 ust. 1 pkt 5) te same ustawy, gdyż definiuje on pojęcie „budynków towarzyszących”. Mimo przyjęcia przez prawodawcę ustawowej definicji powyższego pojęcia, praktyka orzecznicza organów administracji publicznej (właściwych miejscowo wojewodów) pokazuje, że stanowi ona szczególną trudność np. w zakresie funkcjonowania w mniejszych miejscowościach kaplic powstałych na skutek przekształcenia z salek katechetycznych, która wymaga wyjaśnienia w drodze pogłębionej analizy badawczej.

Zgodnie z powołanym przepisem art. 60 ust. 1 pkt 5) ustawy o stosunku Państwa do KK, nieruchomości lub ich części, pozostające w dniu wejścia w życie ustawy, to jest w dniu 23 maja 1989 r., we władaniu kościelnych osób prawnych, stają się z mocy prawa ich własnością, jeśli znajdują się na nich cmentarze lub obiekty sakralne wraz z budynkami towarzyszącymi. Z wykładni systemowej tego przepisu wynika, iż przeniesienie prawa własności w trybie przepisu art. 60 ust. 1 ustawy o stosunku Państwa do KK może być podstawą pozytywnego dla strony rozstrzygnięcia tylko w odniesieniu do nieruchomości stanowiącej własność Skarbu Państwa. Obowiązuje bowiem generalna zasada, że nikt nie może przenieść na drugiego więcej praw niż sam posiada¹⁴.

¹² <http://orka2.sejm.gov.pl/IZ6.nsf/main/1D40C881> (dostęp 10.04.2021 r.).

¹³ Wejścia w życie ustawy z 20.03.1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz.U. poz. 87 ze zm., dalej: ustawa o dobrach martwej ręki).

¹⁴ Zob. wyrok NSA z 31.07.2003 r., I SA 3217/01, CBOSA.

Decyzja wydana na tej podstawie ma zatem charakter deklaratoryjny, tzn. nie tworzy nowego stanu prawnego, lecz istniejący stan prawny jedynie potwierdza. Z powyższej regulacji wynika, że dla stwierdzenia uwłaszczenia kościelnej osoby prawnej, w tym trybie konieczne było spełnienie łącznie dwóch przesłanek¹⁵:

- 1) nieruchomości będącą przedmiotem uwłaszczenia musiała pozostawać w dniu 23 maja 1989 r. we władaniu kościelnej osoby prawnej oraz
- 2) na nieruchomości, będącej przedmiotem uwłaszczenia, musiały znajdować się cmentarz lub obiekt sakralny wraz z budynkami towarzyszącymi.

W przepisie art. 41 ust. 1 ustawy o stosunku Państwa do KK ustawodawca wskazał, że „Kościół w Polsce i jego osoby prawne mają prawo realizacji inwestycji sakralnych i kościelnych, natomiast w przepisie art. 41 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do KK zdefiniował pojęcie „inwestycji sakralnej” - jako budowa, rozbudowa, odbudowa kościoła lub kaplicy, a także adaptacja innego budynku na cele sakralne.

Prawodawca osobny tytuł w trzeciej części czwartej księgi DECRETUM Num. 48/84/P. PRIMAS POLONIAE z dnia 4 grudnia 1983 r. - Kodeks Prawa Kanonicznego¹⁶ poświęcił zagadnieniu miejsc świętych. Miejsca święte, według definicji zawartej w kan. 1205 Kodeksu Prawa Kanonicznego, to te, „które przez poświęcenie lub błogosławieństwo, dokonane według przepisów ksiąg liturgicznych, przeznacza się do kultu Bożego lub na grzebanie wiernych”. Aby więc jakieś miejsce mogło być nazywane świętym w znaczeniu kanonicznym, muszą zaistnieć trzy istotne elementy. Pierwszy to element materialny, czyli konkretne miejsce, zarówno budynek, jak i jakiś plac. Drugim jest element formalny, czyli akt władzy kościelnej, którym dane miejsce zostaje przeznaczone na stałe do sprawowania kultu lub grzebania zmarłych. Trzeci to element sakralny polegający na dokonaniu obrzędu poświęcenia lub błogosławienia, do czego potrzebna jest władza święceń. Zgodnie więc z normami kodeksowymi miejsca święte, by zostały za takie uznane, obok spełnienia dwóch innych istotnych warunków muszą być albo poświęcone, albo pobłogosławione. Inaczej będą „miejscami pobożnymi, które również należy traktować z szacunkiem, ale nie będą one miejscami świętymi w znaczeniu prawnym”¹⁷.

¹⁵ Por. wyrok WSA w Warszawie z 15.12.2014 r., I SA/Wa 2312/14, CBOSA, z 19.01.2015 r., I SA/Wa 2116/14, CBOSA.

¹⁶ Kanon z 1983 r. Nr 12, poz. 4, dalej: Kodeks Prawa Kanonicznego.

¹⁷ Por. Krukowski 2011, s. 428–429.

Błogosławienie miejsc świętych zarezerwowane jest ordynariuszom. Każdy z nich może jednak do wykonania tej czynności delegować innego kapłana. Błogosławieństwo jest mniej uroczystą, w porównaniu z poświęceniem, formą przeznaczenia miejsca na cele kultu. Skutkiem jego jest wyłączenie danego miejsca z użytku świeckiego i przeznaczenie go na użytek wyłącznie religijny¹⁸.

W ustawie o stosunku Państwa do KK brak jest definicji legalnej pojęcia „kaplica”. W tym celu należy odnieść się do kan. 1223 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który stanowi o tym, że przez kaplicę rozumie się miejsce przeznaczone, za zezwoleniem ordynariusza, do sprawowania kultu Bożego, dla pożytku jakiejś wspólnoty lub grupy wiernych, którzy się w nim zbierają, do którego za zgodą kompetentnego przełożonego mogą przychodzić także inni wierni. Należy podkreślić, iż aby jakieś miejsce mogło stać się kaplicą, należy uzyskać na to zezwolenie ordynariusza. On z kolei przed wydaniem go winien albo sam, albo przez kogoś innego upewnić się, że miejsce przeznaczone na kaplicę jest do tego celu odpowiednie i właściwie urządzone. Samo zezwolenie nie czyni jeszcze z kaplicy miejsca świętego – będzie nim dopiero po pobłogosławieniu. Zanim to nastąpi, może być jedynie miejscem do sprawowania kultu. Ważnym kryterium ustanowienia kaplicy jest także przeznaczenie jej dla wspólnoty lub grupy wiernych. Nie jest ona zatem miejscem przeznaczonym dla ogółu wiernych, tak jak kościół. To przede wszystkim odróżnia od siebie te dwa miejsca święte. Nie jest konieczne, by wspólnota czy grupa, dla której eryguje się kaplicę, stanowiła w sensie ścisłym osobę prawną. Wystarczy, że da się ją w jakiś sposób zidentyfikować¹⁹.

Tym samym jak pokazuje analiza dokonana powyżej, rewindykacja, względnie nabycie mienia w określonej dacie w drodze decyzji deklaratoryjnej właściwego miejscowo wojewody przez konkretną kościelną osobę prawną, nie należy do spraw, które odbywają się w sposób łatwy. W wielu przypadkach wymaga to dokonania przez organ prowadzący sprawę, pogłębionego postępowania dowodowego i wyjaśniającego. Jednakże mimo dopełnienia wszystkich obowiązków ciążących na organie w zakresie ustalenia stanu faktycznego, jak i prawnego, może okazać się, że z uwagi na niedochowanie właściwych procedur kościelnych (np. w zakresie erygowania obiektu sakralnego), dana kościelna osoba prawna nie może nabyć nieruchomości objętej postępowaniem. Powyższe pokazuje, że można mówić o pewnych zaniedbaniach po stronie prawodawcy, jednakże dochowanie minimum w zakresie czynności sakralnych

¹⁸ Por. Sondel 2006, s. 105.

¹⁹ Zob. Saj 2012, s. 9-10.

(nawet w okresie PRL), niewątpliwie ciążyło na właściwych organach KK. Po-
wyższy stan rzeczy, połączony z ogólnym wysokim oczekiwaniem społecznym
w zakresie ostatecznego uregulowania kwestii majątkowych KK, skutkuje
niewątpliwie ogromną presją wywieraną na organ prowadzący postępowanie,
która stanowi znamienne trudność na etapie orzekania z punktu widzenia
zasady prawdy obiektywnej.

Postępowanie reprivatyzacyjne w *quasi* trybie administracyjnym

Podstawą działania Komisji Majątkowej był art. 62 ust. 1 ustawy o sto-
sunku Państwa do KK oraz przepisy zarządzenia ministra - szefa Urzędu Rady
Ministrów z dnia 8 lutego 1990 r. w sprawie szczegółowego trybu postępo-
wania regulacyjnego w przedmiocie przywrócenia osobom prawnym Kościoła
Katolickiego własności nieruchomości lub ich części²⁰. Przedmiotem postę-
powania regulacyjnego prowadzonego przez Komisję Majątkową mogło być
zarówno mienie państwowe, jak i mienie jednostek samorządu terytorialnego.
Komisja Majątkowa przeprowadzała postępowanie regulacyjne, wszczynane
na wniosek kościelnych osób prawnych KK, w przedmiocie przywrócenia im
własności upaństwowionych nieruchomości lub ich części:

- 1) niepozostających we władaniu diecezji, parafii, klasztorów lub innych
instytucji greckokatolickich (unickich), chyba że pozostają one w dniu wejścia
w życie ustawy we władaniu innych kościołów i związków wyznaniowych;
- 2) przejętych w toku wykonywania ustawy o dobrach martwej ręki je-
żeli nie wydzielono z nich należnych w myśl tej ustawy gospodarstw rolnych
proboszczów;
- 3) które należały do zakonów bezhabitowych i stowarzyszeń kościelnych,
a zostały przejęte w toku likwidacji dokonanej na podstawie rozporządzenia
ministra administracji publicznej z dnia 10 marca 1950 r. w sprawie przysto-
sowania stowarzyszeń do przepisów prawa o stowarzyszeniach²¹;
- 4) mienia fundacji kościelnych;
- 5) przejętych po 1948 r. w trybie egzekucji zaległości podatkowych;
- 6) wywłaszczonych, jeżeli odszkodowanie za wywłaszczoną nierucho-
mość nie zostało wypłacone lub nie zostało podjęte;
- 7) przejętych na podstawie dekretu z dnia 26 października 1945 r.
o własności i użytkowaniu gruntów na obszarze m.st. Warszawy²²,

²⁰ M.P. Nr 5, poz. 39, ze zm.

²¹ Dz. U. Nr 9, poz. 98.

²² Dz. U. Nr 50, poz. 279, dalej: dekret Bieruta.

8) przejętych we władanie państwowych jednostek organizacyjnych bez tytułu prawnego, bez względu na późniejsze ustawodawstwo konwalidujące te przejęcia

Zgodnie z art. 63 ust. 1 ustawy o stosunku Państwa do KK regulacja mogła polegać na:

- 1) przywróceniu kościelnym osobom prawnym własności nieruchomości lub ich części,
- 2) przyznaniu odpowiedniej nieruchomości zamiennej, gdyby przywrócenie własności natrafiało na trudne do przezwyciężenia przeszkody,
- 3) przyznaniu odszkodowania ustalonego według przepisów o wywłaszczaniu nieruchomości, w razie niemożności dokonania regulacji przewidzianych w pkt 1 i 2.

W odniesieniu do nieruchomości objętych dekretem Bieruta, przedmiotem postępowania regulacyjnego było ustanowienie użytkowania wieczystego. Poza tym regulacja dotycząca nieruchomości rolnych mogła następować także przez wydzielenie odpowiednich nieruchomości z Zasobu Własności Rolnej Skarbu Państwa. W toku postępowania regulacyjnego możliwym było dokonanie także regulacji granic nieruchomości, a w miarę potrzeby ustanowienie służebności gruntowej lub zniesienie służebności dotychczas istniejącej. Uczestnicy postępowania mogli zawrzeć ugodę przed zespołem orzekającym. Jeżeli ugoda nie została zawarta, zespół ten wydawał orzeczenie. Ugody i orzeczenia miały moc sądowych tytułów egzekucyjnych. Orzeczenie i ugoda stanowiły podstawę do dokonania wpisów w księgach wieczystych i w ewidencji gruntów. Przy czym postępowanie regulacyjne nie mogło naruszać:

- 1) przepisów ustawy z dnia 3 stycznia 1946 r. o przejęciu na własność państwa podstawowych gałęzi gospodarki narodowej²³,
- 2) praw nabytych przez niepaństwowe osoby trzecie, w szczególności przez inne kościoły i związki wyznaniowe oraz rolników indywidualnych.

Wskazać należy, iż przepisy dotyczące postępowania regulacyjnego prowadzonego przed Komisją Majątkową były zbliżone do przepisów regulujących tryb i zakres działania pozostałych komisji regulacyjnych, przy uwzględnieniu jedynie specyfiki poszczególnych wspólnot religijnych. Warto zauważyć, że model postępowania regulacyjnego, który zastosowany został w stosunku do KK, stanowił podstawę do ukształtowania odrębnych postępowań regulacyjnych prowadzonych do poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych.

²³ Dz. U. Nr 3, poz. 17, ze zm.

Zgodnie z § 5 ust. 2 zarządzenia ministra - szefa Urzędu Rady Ministrów w sprawie szczegółowego trybu postępowania regulacyjnego w przedmiocie przywrócenia osobom prawnym Kościoła Katolickiego własności nieruchomości lub ich części²⁴, uczestnikiem postępowania regulacyjnego może być kościelna osoba prawna lub jednostka państwowa, której interesu prawnego dotyczy to postępowanie. Istotnie, odpowiednie przepisy określające szczegółowy tryb postępowania regulacyjnego prowadzonego przez Komisję Regulacyjną do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich, Komisję Regulacyjną, Komisję Regulacyjną do Spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego i Międzykościelną Komisję Regulacyjną dodatkowo w katalogu podmiotów uprawnionych do udziału w postępowaniach regulacyjnych w charakterze uczestnika postępowania wymieniają także jednostki samorządu terytorialnego. Należy jednak zauważyć, że w dacie publikacji wspomnianego zarządzenia w polskim systemie prawa nie istniały jeszcze jednostki samorządu terytorialnego. Niemniej, mając na względzie, między innymi, równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych w postępowaniach regulacyjnych prowadzonych przed Komisją Majątkową, jednostki samorządu terytorialnego brały w nich udział w charakterze uczestnika postępowania, jeżeli postępowanie dotyczyło ich interesu prawnego, na takich samych prawach, jak jednostki samorządu terytorialnego w postępowaniach dotyczących "(...) niekatolickich kościołów i związków wyznaniowych."

W doktrynie podnosiło się, że postępowanie regulacyjne przed Komisją Majątkową - jak stanowił art. 62 ust. 4 i art. 64 ust. 2 ustawy o stosunku państwa do KK - zastępowało postępowanie sądowe i administracyjne i przypominało w pewnym stopniu postępowanie polubowne. Świadczył o tym w szczególności skład komisji, ukształtowany na zasadzie parytetu, oraz fakt, iż stosownie do § 2 ust. 3 zarządzenia komisja działała pod kierunkiem dwóch współprzewodniczących, z których jednego wyznaczał Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji²⁵, a drugiego - sekretarz Konferencji Episkopatu Polski²⁶. Ponadto podnoszono, że Komisja Majątkowa jest rządowo-kościelnym organem, działającym w trybie mediacyjno-polubownym. W ocenie ówczesnego Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji Komisja Majątkowa ta nie była ani organem administracji publicznej, ani też

²⁴ Dalej: zarządzenie.

²⁵ Dalej: Minister.

²⁶ Odpowiedź sekretarza stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji - z upoważnienia ministra - na interpelację nr 7290 w sprawie łamania konstytucyjnej zasady równouprawnienia wyznań przy postępowaniu regulacyjnym prowadzonym wobec niekatolickich kościołów i związków wyznaniowych, VI Kadencja.

organem sądowniczym. Charakter jej działalności najbardziej zbliżony był do działalności sądów polubownych. Komisja była zatem organem o szczególnym, mieszanym charakterze. Minister swoją argumentację opierał na uchwale TK z dnia 24 czerwca 1992 r., w której TK podniósł, że "(...) Postępowanie regulacyjne przed Komisją Majątkową (...) zastępuje postępowanie sądowe lub administracyjne i przypomina w pewnym stopniu postępowanie polubowne, w którym rozpatrywane jest roszczenie *quasi*-windykacyjne, z tym że kościelna osoba prawna domaga się nie tylko zwrotu nieruchomości lub jej części (windykacja), lecz również przywrócenia własności (...)”²⁷.

Z powyższą argumentacją nie można się zgodzić w całości²⁸. Należy zauważyć, że TK w uzasadnieniu wyroku z 13 marca 2013 r. w odniesieniu do Komisji Regulacyjnej do spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich²⁹, działającej w analogicznym trybie i na podobnych zasadach, co Komisja Majątkowa, stwierdził, że działalność Komisji ds. Żydowskich stanowi przejaw szeroko pojętej działalności administracji publicznej, Komisję ds. Żydowskich ulokowano bowiem w strukturze organu w administracji państwowej³⁰. Sformułowanie o niedopuszczalności wniesienia odwołań od tych orzeczeń, zawarte w ustawach uprawniających związki wyznaniowe do rewindykacji utraconego mienia, oznacza jedynie, że postępowania te mają charakter jednoinstancyjny, co nie wyłącza (wyłączało) zaskarżania wydanych w ich toku orzeczeń do sądu administracyjnego lub w trybie postępowania o stwierdzenie nieważności³¹.

Dnia 16 grudnia 2010 r. została uchwalona ustawa o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej³². Na podstawie przepisu w tej ustawie (art. 1) zostały uchylone art. 62, art. 63 ust. 4–8, art. 64, art. 65 i art. 67 ustawy z dnia 17 maja o stosunku Państwa

²⁷ Uchwała TK z 24.06.1992 r., OTK 1992/1/18.

²⁸ Zob. Rozczyński 2019b, s. 106.

²⁹ dalej: Komisja ds. Żydowskich

³⁰ Wyrok TK z 13.03.2013 r., K 25/10, LEX nr 1294138; także wyrok NSA z 28.04.2017 r., II OSK 2099/15, LEX nr 2315653.

³¹ Podkreślenia wymagają, iż w toku postępowań regulacyjnych prowadzonych przed Komisją Majątkową uczestnicy postępowań regulacyjnych mieli prawo do składania wszelkich dowodów, które ich zdaniem mogły przyczynić się do rozstrzygnięcia sprawy. Złożone do akt sprawy dowody były przekazywane do pozostałych uczestników postępowania, którzy mieli prawo do polemiki z nimi. Ponadto, zgodnie z § 16 zarządzenia, każdemu uczestnikowi postępowania regulacyjnego przysługiwało prawo do przeglądania akt postępowania na każdym jego etapie. Zaznaczyć jednak należy, że zgodnie z ww. zarządzeniem niezwłocznie powinny być załatwione sprawy, które mogą być rozpatrzone na podstawie dowodów przedstawionych przez uczestników postępowania, a Komisja Majątkowa, stosownie do § 18 ust. 1 zarządzenia, mogła rozstrzygać sprawy na posiedzeniu bez udziału uczestników postępowania. Odmienne Stanulewicz 2013, s. 534.

³² Dz.U. Nr 18, poz. 8.

do Kościoła Katolickiego w RP. Ponadto ustawodawca na mocy art. 2 zniósł z dniem 1 marca 2011 roku Komisję Majątkową, postanawiając jednocześnie w art. 2 ust. 2, iż do dnia 28 lutego 2011 r. zakończy ona pracę³³.

Zgodnie ze Sprawozdaniem z działalności Komisji Majątkowej za lata 1989-2010 z dnia 2010 r., przekazanej przez jej członków Ministrowi, Komisja Majątkowa rozpatrzyła w trakcie swojej działalności 3063 wnioski. Łącznie zatwierdzonych zostało 1486 ugód przywracających lub przekazujących własność kościelnym osobom prawnym. Komisja Majątkowa wydała 990 orzeczeń przywracających lub przekazujących własność kościelnym osobom prawnym, a także 666 postępowań zakończono odrzuceniem lub oddaleniem wniosku, bądź też umorzeniem postępowania regulacyjnego. W 136 postępowaniach Komisja Majątkowa nie uzgodniła orzeczenia w sprawach. 216 spraw pozostało do rozpatrzenia przez sądy powszechne. Łącznie podmiot ten przekazał kościelnym osobom prawnym nieruchomości o łącznym obszarze 65 537,9704 ha i rekompensatę i odszkodowania w wysokości 143 534 231,14 zł³⁴.

ROZWIĄZANIA REWINDYKACYJNE W WYBRANYCH PAŃSTWACH GRUPY WYSZEHRADZKIEJ

Węgry - węgierska ustawa z 11 lipca 1991 r. o uregulowaniu stosunków własnościowych i częściowych odszkodowaniach własności bezprawnie odebranej obywatelom przez państwo³⁵

Węgierska ustawa reprivatyzacyjna przyznawała uprawnienie tym podmiot, które utraciły majątek po 8 czerwca 1949 r. do zwrotu mienia (a w przypadku braku możliwości zwrotu majątku w naturze np. z uwagi na wystąpienie nieodwracalnych skutków prawnych - przyznanie rekompensaty w postaci bonów (5 mln forintów³⁶), za które można było nabyć udziały w prywatyzowanych przedsiębiorstwach, wykupić mieszkania, zakupić nieruchomości lub przekształcić ją w udziały emerytalne. Należy podkreślić, że węgierski ustawodawca przyjął bardzo krótki termin do składania wniosków

³³ Sobczyk 2012, s. 235.

³⁴ Stanulewicz 2013, s. 538-539.

³⁵ XXV/1991, dalej: węgierska ustawa reprivatyzacyjna. Węgierska ustawa reprivatyzacyjna nie była właściwie aktem reprivatyzacyjnym, a raczej odszkodowawczym. Przewidywała odszkodowania jako częściową rekompensatę dla osób, których mienie zostało bezprawnie znacjonalizowane po 8 czerwca 1948 r.

³⁶ Wysokość rekompensaty uzależniona była od wysokości poniesionej szkody.

reprzywatywacyjnych (90 dni od dnia wejścia ustawy w życie)³⁷. Po upływie tego terminu wszelkie roszczenia wygasły. Zakres podmiotowy ustawy objął zarówno osoby fizyczne³⁸, jak i organizacje religijne oraz związki wyznaniowe (katolickie, protestanckie oraz żydowskie)³⁹. Postępowanie reprzywatywacyjne miało charakter postępowania administracyjnego i było prowadzone przez lokalne biura odszkodowawcze. Organem odwoławczym od orzeczeń lokalnych biur odszkodowawczych było Krajowe Biuro Rekompensat i Rozliczeń. Zgodnie z ogólnymi zasadami istniała możliwość zaskarżenia decyzji organu drugiej instancji do sądu administracyjnego.

Czechy i Słowacja - ustawa z 1990 r. o małej restytucji⁴⁰, ustawa z 1991 r. o dużej restytucji⁴¹ oraz ustawa z 1991 r. o własności rolnej⁴²

Czechosłowackie ustawy reprzywatywacyjne stanowiły o zwrocie majątku w naturze⁴³, w postaci rekompensaty lub obligacji i akcji w prywatyzowanych przedsiębiorstwach. W sytuacjach gdy istniała możliwość zwrotu majątku w naturze, własność oddawana była bez żadnych obciążeń powstałych po procesie nacjonalizacji. Rekompensaty udzielano w przypadkach, gdy nie było możliwości zwrotu mienia w naturze: majątek został nabyty przez osobę trzecią w dobrej wierze, był znacznie zniszczony lub wykorzystywany na cele publiczne. Podmiotami uprawnionymi do wystąpienia z roszczeniem reprzywatywacyjnymi byli jedynie prawowici właściciele majątków (wyłączeni zostali spadkobiercy), którzy posiadali obywatelstwo czeskie lub słowackie (ponadto posiadali miejsce stałego pobytu na terenie państwa) albo niektóre osoby prawne (kościół i związki wyznaniowe). Procedura rewindykacyjna miała charakter dwuetapowy. Byłby właściciel występował do aktualnego posiadacza o zawarcie ugody, celem wydania mienia. W terminie 6 miesięcy od dnia wejścia w życie ustaw reprzywatywacyjnych, obecny posiadacz miał dobrowolnie zwrócić przedmiot sporu. W sytuacji braku woli posiadacza w zakresie

³⁷ Rozczyński 2019a, s. 377.

³⁸ Osoby fizycznej (i spadkobiercy) posiadające obywatelstwo węgierskie oraz obywateli państwa, którzy w chwili nacjonalizacji posiadali obywatelstwo węgierskie, a także osoby, które nigdy nie były obywatelami węgierskimi, ale w dniu 31 grudnia 1990 r. posiadały status rezydenta na terytorium Węgier.

³⁹ Pozostałe osoby prawne nie zostały uprawnione do wystąpienia z wnioskiem.

⁴⁰ 403/1990 Sb.

⁴¹ 119/1990 Sb.

⁴² 229/1991 Sb.

⁴³ Nieruchomości zwracano w naturze tylko wtedy, gdy pozostawały w niezmienionej postaci (np. nie uległy przebudowom) i stanowiły w dalszym ciągu własność państwową bądź spółdzielczą (w przypadku gruntów rolnych).

wydania przedmiotu sporu, były właściciel (podmiot uprawniony) mógł, w terminie jednego roku od dnia wejścia w życie ustaw reprivatyzacyjnych, wystąpić do sądu powszechnego z określonym roszczeniem⁴⁴.

PODSUMOWANIE

Analiza problematyki związanej z rewindykacją mienia KK pozwala dojść do wniosku, że prawodawca przygotowując projekt umawianej ustawy o stosunku państwa do KK oraz zachowując bierność do 2010 r. w zakresie podjęcia próba nowelizacji wskazanego aktu prawnego, popełnił liczne błędy legislacyjne, które skutkują do dnia dzisiejszego wieloma rozbieżnościami zarówno w orzecznictwie (sądów powszechnych, administracyjnych, jak i organów administracji publicznej), jak i doktrynie. Należy mieć na uwadze, że w ustawie z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego prawodawca w sposób transparenty i zrozumiały uregulował kwestię rewindykacji mienia na rzecz właściwego związku wyznaniowego. W związku z powyższym wskazane byłoby, w sytuacji występowania rozbieżności w zakresie stosowania analizowanych w niniejszym opracowaniu przepisów, wypracowanie przez organy administracji publicznej oraz sądy jednolitej linii orzeczniczej zgodnie metodą *per analogiam*, której punktem odniesienia byłyby przedstawione powyżej akty prawne. Zdaniem autora niewątpliwie umożliwiłoby to usprawnienie działalności orzeczniczej organów administracji publicznej i uniknięcie kontrowersji, które związane były z funkcjonowaniem Komisji Majątkowej. Poza tym prowadziłoby to do zapewnienia pewności prawnej, co przekładałoby się na oszczędność środków budżetowych (Skarbu Państwa, jak i jednostek samorządu terytorialnego). Powyższe rozważania są również istotne z punktu widzenia art. 2 Konstytucji RP⁴⁵, w zakresie w jakim prawidłowo i sprawnie prowadzone postępowania administracyjne przez organy administracji publicznej prowadziłyby do gwałtownego wyczerpania roszczeń rewindykacyjnych KK. Brak kompleksowego rozwiązania problematyki rewindykacji znacjonalizowanego mienia KK, należy ocenić negatywnie i jednoznacznie stwierdzić, że wszelkie dotychczasowe postępowania (administracyjne i regulacyjne) były nieefektywne. W ocenie autora zasadnym wydają się przyjęcie rozwiązań przyjętych przez prawodawcę w zakresie kwestii mienia zabużańskiego, gdyż jak pokazują doświadczenia orzecznicze w tym zakresie,

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2.04.1997 r. (Dz. U. Nr. 78, poz. 483 ze zm.)

pozwalają one na sprawne wyczerpanie zgłoszonych roszczeń o charakterze reprivatyzacyjnych.

BIBLIOGRAFIA

Machnikowska A., Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego oraz sądów w sprawach o charakterze reprivatyzacyjnym, Gdańskie Studia Prawnicze 2012, t. XXVIII.

Krukowski J., Miejsca i czasy święte, [w:] Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, red. J. Krukowski, Kraków 2011.

Petz B., Wokół ustawy prywatyzacyjnej, 1994, <http://biurose.sejm.gov.pl/teksty_pdf_94/i-213.pdf> [online] (dostęp 05.04.2021 r.).

Rottermund A., Wykład o reprivatyzacji, [w:] Własność a dobra kultury, red. G. Czubek, P. Kosiewski, Warszawa 2006.

Rozczyński B., Idea reprivatyzacji w świetle polskiego ustawodawstwa, [w:] Aksjologia w państwie i prawie. TOM I. Zagadnienia teoretyczne oraz publiczno-prawne, red. K. Stępnia, Warszawa 2019.

Rozczyński B. Rewindykacja mienia Kościoła Ewangelicko-Unijnego na przykładzie województwa wielkopolskiego, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny 2019, z. 1.

Saj Csr M., Poświęcenie i błogosławienie miejsc świętych, Prawo Kanoniczne 2012, nr 2.

Sobczyk P., Proceduralna niekonstytucyjność nowelizacji ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Studia Polilogiczne 2012, vol. 23.

Sondel J., Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków, Kraków 2006.

Stanulewicz M., Państwo wobec problemu własności nieruchomości Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce w XX w., Poznań 2013.

Szafrński W., Jagielska A., Dotychczasowe koncepcje przeprowadzenia reprivatyzacji w Polsce, [w:] Reformy rolne w Polsce międzywojennej i powojennej. Prawo – Realizacja – Skutki – Problemy Reprivatyzacyjne, Poznań 2008.

Zieliński M., Wykładnia prawa. Zasady, reguły wskazówki, Warszawa 2017.

ZRYCZAŁTOWANY PODATEK DOCHODOWY OD PRZYCHODÓW OSÓB DUCHOWNYCH NA TLE ORZECZNICTWA I PISM ORGANÓW PODATKOWYCH – WYBRANE ASPEKTY

Abstrakt

Przedmiotem badań i analiz podjętych na potrzeby niniejszego opracowania jest problematyka opodatkowania zryczałtowanym podatkiem przychodów osób duchownych. Podatek ten stanowi podstawową formę rozliczenia osiąganych przez te osoby przychodów w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim. Ryczałt ten nie stanowi jednak osobnej kategorii podatku dochodowego, jego istotą jest wyłączenie przez ustawodawcę pewnego zakresu przychodów osiąganych przez osoby fizyczne i poddanie ich uproszczonej formie opodatkowania. Z uwagi na złożony zakres rozważań należało także uwzględnić zagadnienia, które pozwolą ocenić tytułową formę opodatkowania osób duchownych w sposób kompleksowy. W związku z tym, w opracowaniu, w pierwszej kolejności przedstawiono ogólne elementy konstrukcyjne tej zryczałtowanej daniny publicznej, a następnie omówiono wybrane kwestie problematyczne, związane ze stosowaniem właściwych przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne, budzące wątpliwości zarówno podatników, jak i organów podatkowych. Mając na uwadze powyższe, wskazać należy, że celem opracowania jest nie tylko usystematyzowanie, ale przede wszystkim próba oceny obowiązujących w tym zakresie rozwiązań prawnych. Na potrzeby podjętych badań wykorzystano metodę dogmatyczno – prawną metodę oraz analityczno – prawną. Analizą objęto ustawodawstwo i dorobek literatury przedmiotu, a także orzecznictwo sądów administracyjnych oraz pisma organów podatkowych w zakresie regulacji zryczałtowanego podatku dochodowego od osób duchownych.

Słowa kluczowe: podatek dochodowy od osób fizycznych, opodatkowanie osób duchownych, przychody z tytułu posług religijnych.

UWAGI OGÓLNE

Opodatkowanie dochodów osób fizycznych stanowi jedną z najważniejszych danin publicznych. Jak wynika z załączników do ustawy budżetowej na rok 2021 prognozowane przychody z podatku dochodowego od osób fizycznych wynosić będą około 69 mld zł, co powoduje że są one trzecim największym źródłem dochodów podatkowych w Polsce (zaraz po podatku od towarów i usług oraz podatku akcyzowym)¹. Na gruncie regulacji tego podatku dochodowego można wyróżnić różne formy opodatkowania, w tym m.in. opodatkowanie ryczałtowe. Przedmiotem badań i analiz podjętych na potrzeby niniejszego opracowania jest problematyka opodatkowania zryczałtowanym podatkiem przychodów osób duchownych. Istotą regulacji zryczałtowanego podatku dochodowego jest wyłączenie przez ustawodawcę pewnego zakresu przychodów osiąganych przez osoby fizyczne i poddanie ich uproszczonej formie opodatkowania. Uproszczone formy opodatkowania stanowią odejście od ogólnych zasad bazujących na ustaleniu rzeczywistych dochodów, dokonywanym najczęściej w oparciu o szczegółowe dane znajdujące odzwierciedlenie w księdze rachunkowej albo podatkowej księdze przychodów i rozchodów. Wymogi związane z dokumentacją podatkową bywają bowiem często zbyt uciążliwe dla podatnika, zwłaszcza w stosunku do skali prowadzonej przez niego działalności. Dlatego też ustawodawca zdecydował się w zakresie pewnych rodzajów danin publicznych na rezygnację z ustalania rzeczywistych dochodów². Przy czym podkreślić należy, że zryczałtowany podatek dochodowy nie stanowi odrębnego typu podatku dochodowego.

Unormowania prawne regulujące kwestie tych należności podatkowych zawarte są przede wszystkim w ustawie z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne³. W zakresie podmiotowym, obowiązki podatkowemu podlegać będą oczywiście osoby duchowne. Celem zastosowania wobec tych podmiotów rozliczeń ryczałtowych jest oprócz ich uproszczenia także pewna forma uprzywilejowania podatkowego tej grupy podatkowej⁴. Istotne jest jednak to, że wskazana wyżej ustawa nie precyzuje pojęcia osoby duchownej, jednak stosowne wydaje się stwierdzenie, że przepisy u.z.p.d.o.f. powinny znaleźć zastosowanie do prawnie uznanych w Polsce wyznań, tj. mających

¹ zob. Ustawa budżetowa na rok 2021 z dnia 20 stycznia 2021 r., Dz.U. 2021 poz. 190, s.11.

² Borszowski i in. 2020 s. 263.

³ Dz. U. z 2020 r. poz. 1905, t.j., dalej u.z.p.d.o.f..

⁴ Modzelewski 2009.

uregulowaną sytuację prawną na podstawie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁵ i wpisanych do Informatycznego Rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych⁶, bądź też na podstawie odrębnych ustaw. Ustawodawca posługuje się zatem szerokim określeniem osób duchownych, nie odnosząc się do konkretnych wyznań.

Słusznie wskazuje P. Borszowski, że stosunkowo nieostre jest pojęcie funkcji o charakterze duszpasterskim. Autor podkreśla, że pojęcie to obejmuje w myśl przepisów u.z.p.d.o.f.. proboszczów, wikariuszy, rektorów, innych duchownych pełniących czasowo funkcje proboszczów, osoby duchowne kierujące jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację w wydzielonej części parafii (wikariaty eksponowane, kuracje, lokacje itd.), inne osoby duchowne (niż rektorzy) kierujące jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację bez wydzielonej części parafii, a także osoby duchowne niepełniące funkcji proboszczów, wikariuszy i rektorów, które osiągają przychody wymienione w art. 42 ust. 1 u.z.p.d.o.f.. z misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych. Zwraca on uwagę także na mało czytelne pojęcie „innych osób duchownych”, czy też odnoszące się do innych posług religijnych. Zdecydowanie należy zgodzić się także z postulatem autora o wprowadzenie odpowiedniej definicji legalnej, która jednoznacznie rozstrzygałaby zakres podmiotów podlegających opodatkowaniu⁷. Do tego czasu można jedynie próbować odtworzyć ją poprzez zestawienie ww. podmiotów.

Podatek ten stanowi podstawową formę rozliczenia osiągniętych przez osoby duchowne wpływów pieniężnych z tytułu posług religijnych. Alternatywą dla tego rozwiązania jest zrzeczenie się opodatkowania w formie ryczałtu za dany rok podatkowy przez duchownego w trybie art. 51 u.z.p.d.o.f.. Wiąże się to jednak wówczas z pewnymi dodatkowymi obowiązkami po stronie podatnika, a mianowicie prowadzeniem podatkowej księgi przychodów i rozchodów oraz z koniecznością opłacania podatku dochodowego za ten rok na ogólnych zasadach⁸, tym samym wysokość daniny publicznej może się inna niż w przypadku ryczałtu. Mając na uwadze powyższe wybór tej formy nie cieszy się zbyt dużą popularnością. Przedmiotem podatku są przychody

⁵ Dz. U. z 2017 r., poz. 1153, t.j.

⁶ Informatyczny Rejestr działa na podstawie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 31 marca 1999 r. w sprawie rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, Dz. U. Nr 38 poz. 374.

⁷ Por. Borszowski 2012.

⁸ Podatek dochodowy od osób fizycznych, opłacany przy zastosowaniu podstawy obliczania podatku, o której mowa w art. 26, i skali, o której mowa w art. 27 Ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych, Dz. U. z 2020 r. poz. 1426, t.j., dalej ustawa o PIT.

z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim. W szczególności będą to: po pierwsze przychody z tytułu stypendiów mszalnych, czyli wynagrodzenia materialnego za odprawienie mszy w określonej intencji, po drugie szeroko określona kategoria zbiorcza tzw. *iura stolae*, czyli przychody, które kapłan kościoła uzyskuje w związku z udzielaniem chrztów, jak również ślubów oraz za czynności związane z prowadzaniem pogrzebów lub tzw. wypominkami, oraz po trzecie przychody pozyskiwane podczas kolędy, zatem przy okazji odwiedzin w domach parafian głównie w okresie noworocznym⁹. Jednocześnie wskazać należy, że dochody uzyskane przez duchownego z innych źródeł, niezwiązanych z działalnością o charakterze duszpasterskim (np. dochody osiągane przez duchownego z tytułu pracy katechety) nie łączą się z przychodami opodatkowanymi w formach zryczałtowanych. Dlatego też podlegać one będą przepisom ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych, a zatem duchowny będzie rozliczał się z nich na zasadach ogólnych.

PRZESŁANKI WARUNKUJĄCE POWSTANIE ORAZ WYSOKOŚĆ PODATKU

W pierwszej kolejności należy zwrócić na fakt, że wysokość ryczałtu nie zależy od wielkości faktycznie osiągniętych przez duchownego objętych ryczałtem przychodów. Również w razie rozliczenia dochodu w formie ryczałtu osoba duchowna nie musi tych przychodów ewidencjonować. Nie mniej jednak warunkiem koniecznym dla istnienia zobowiązania jest możliwość osiągnięcia przez podatnika przychodów z tytułu posług religijnych. Przy czym zgodnie z dominującą linią orzecniczą wystarczy potencjalna możliwość ich osiągnięcia, tym samym, duchowny zapłaci zryczałtowany podatek nawet wtedy, gdy rzeczywiście nie osiągnie żadnego przychodu. Naczelny Sąd Administracyjny (dalej NSA) podziela stanowisko, iż wysokość podatku osób duchownych, na gruncie ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne, nie zależy od wielkości faktycznie uzyskanych w danym okresie przychodów, lecz jest uwarunkowane pełnieniem przez duchownego funkcji o charakterze duszpasterskim, liczbą mieszkańców miejscowości, w której znajduje się jednostka organizacyjna Kościoła¹⁰. Słusznie wskazuje się również w orzecznictwie, że opodatkowanie ryczałtem dotyczy nie tyle osób duchownych, co ich przychodów ze

⁹ Por. Etel i Sitniewski 2002, s. 11-12.

¹⁰ Por. Wyrok NSA z dnia 20 kwietnia 2016 r. II FSK 2260/15, LEX nr 2021220.

sprawowania funkcji duszpasterskich. Stąd też nie będzie podlegać temu podatkowi osoba, która jest osobą duchowną, lecz nie osiąga przychodów (oraz gdy, zgodnie z zaprezentowanym wyżej stanowiskiem NSA z nie ma możliwości, nawet potencjalnej ich osiągnięcia) ze sprawowania funkcji duszpasterskich¹¹. Za przyjęciem prezentowanego stanowiska przemawiają także względy praktyczne, przypomnieć należy bowiem, że owe przychody nie podlegają obowiązkowi ewidencji, tym samym wykluczenie z zakresu zastosowania przepisów potencjalnej możliwości uzyskania przychodów, na rzecz wyłącznie faktycznie osiąganych przychodów powodować może, że w ramach postępowania przed organem podatkowym udowodnienie, że taki przychód faktycznie powstaje, będzie niezwykle trudne, a w wielu przypadkach wręcz niemożliwe.

Stawka w zryczałtowanym podatku dochodowym od przychodów osób duchownych opłacana jest raz na kwartał, przy czym przyjąć należy, że nie są to dowolnie następujące po sobie trzy kolejne miesiące, lecz kwartał w roku kalendarzowym. Przemawia za tym konstrukcja art. 47 i 48 u.z.p.d.o.f.. Zgodnie z pierwszym z przywołanych przepisów poszczególne kwoty ryczałtu opłacane są przez duchownego w terminie do dnia 20 następnego miesiąca po upływie kwartału, a za czwarty kwartał do dnia 28 grudnia, zatem ostatniego miesiąca roku podatkowego. Natomiast drugi przywołany przepis reguluje kwestie związaną z rozpoczęciem wykonywania funkcji w ciągu kwartału – wówczas podatek wynosi 1/90 część stawki kwartalnej za każdy dzień kwartału od dnia rozpoczęcia wykonywania tej funkcji. Wysokość podatku ustalana jest w drodze decyzji naczelnika właściwego urzędu skarbowego i doręczana podatnikowi odrębnie za każdy rok podatkowy. Dlatego też stosownie do treści art. 47 ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. Ordynacja podatkowa¹², termin płatności podatku w tym przypadku wynosi 14 dni od dnia doręczenia decyzji ustalającej wysokość zobowiązania podatkowego. Zatem w przypadku, kiedy decyzja taka nie zostanie dostarczona co najmniej na 14 dni przed terminem płatności podatku tj. ww. terminami, to podatnika i tak obowiązuje termin 14-dniowy¹³.

Sama wysokość stawki kwartalnej zależy od rozmiaru parafii oraz wielkości miasta lub gminy, w której ta parafia się znajduje. Przy czym w orzecznictwie wskazuje się, że podstawę opodatkowania przychodów osiąganych przez osoby pełniące funkcje duszpasterskie określa się w relacji do liczby mieszkańców (terenu) parafii, nie zaś parafian, wiernych czy też liczby osób utrwalonej

¹¹ Wyrok WSA w Opolu z dnia 6 listopada 2013 r., I SA/Op 531/13, LEX nr 1391791.

¹² Dz. U. z 2020 r., poz. 1325, dalej Ordynacja.

¹³ Etel 2021.

w dokumentacji parafii¹⁴. Ponadto ustawodawca wskazując jako miernik, od którego zależy stawka ryczałtu od przychodów niektórych osób duchownych, liczbę ludności, miał na myśli liczbę osób (faktycznie) zamieszkujących teren parafii, a nie liczbę osób zameldowanych na jej terenie. Co prawda dane właściwych organów administracji prowadzących ewidencje ludności, są wiążące dla organów podatkowych, nie pozbawia to jednak strony możliwości dowodzenia wadliwości takich danych. W konsekwencji nie oznacza to, że organ podatkowy zwolniony jest z konieczności dokonania właściwego wywiadu w organie prowadzącym ewidencję mieszkańców oraz oceny treści udzielonej odpowiedzi zgodnie art. 187 Ordynacji¹⁵.

Obecne stawki ryczałtu określa obwieszczenie ministra finansów, funduszy i polityki regionalnej z dnia 5 listopada 2020 r. w sprawie stawek karty podatkowej i kwoty, do której można wykonywać świadczenia przy prowadzeniu niektórych usług, z wyjątkiem świadczeń dla ludności, oraz kwartalnych stawek ryczałtu od przychodów proboszczów i wikariuszy, obowiązujących w 2021 r.¹⁶ Na wysokość podatku wpływa też stanowisko (funkcja) danego duchownego, ustawodawca zdecydował się bowiem na zróżnicowanie stawek, przyjmując odmienne stawki dla dwóch różnych grup podatników.

Wyższe stawki przyjęte zostały dla proboszczów, dla wikariuszy i innych osób pełniących funkcje proboszczów oraz dla osób duchownych kierujących jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację. Na wysokość stawki ma wpływ wyłącznie wielkość parafii. Natomiast stawki niższe przysługują pozostałym duchownym. W tym przypadku wysokość stawek zależna jest zarówno od liczby mieszkańców parafii jak i od wielkości danego miasta/ gminy tj. liczby jej mieszkańców. Niższe stawki przysługują również rektorom i innym osobom duchownym kierującym jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację, natomiast bez wydzielonej części parafii jeżeli liczba mieszkańców tej parafii wynosi od 1000 do 3000 wiernych. Analogiczne rozwiązanie przyjęto dla osób duchownych niepełniące funkcji proboszczów, wikariuszy i rektorów, o wskazanych limitach mieszkańców, z tą jednak różnicą, że osoby te muszą zawiadomić naczelnika urzędu skarbowego o osiągnięciu takich przychodów. Dodatkowo należy zwrócić uwagę, że również w tym przypadku ustawodawca posługuje się nieostrym zwrotem,

¹⁴ Wyrok NSA z dnia 10 lipca 2008 r. II FSK 680/07, www.nsa.gov.pl.

¹⁵ Por. Wyrok NSA we Wrocławiu z dnia 24 stycznia 2002 r., I SA/Wr 1893/99, LEX nr 78092.

¹⁶ M.P. z 2019 r., poz. 1141.

że wskazane stawki stosuje się odpowiednio do duchownych wszystkich wyznań, sprawujących porównywalne funkcje.

Warto też dodać, że naczelnik urzędu skarbowego, na wniosek osoby duchownej, może odpowiednio obniżyć stawkę podatku, jeżeli liczba wyznawców na danym terenie stanowi mniejszość w ogólnej liczbie mieszkańców. Zgodnie z orzecznictwem mniejszość taka występuje w sytuacji, gdy liczba osób danej religii (wyznania) jest mniejsza od połowy mieszkańców parafii¹⁷. Osoba duchowna, która chce z takiej ulgi skorzystać ma obowiązek dołączyć do wniosku oświadczenie o liczbie wyznawców. Nie mniej jednak ustawodawca nie precyzuje sposobu ani zakresu takiego obniżenia, ustanawiając wyłącznie konieczność złożenia przez osobę duchowną stosowego wniosku wraz z oświadczeniem. Trafne wydaje się spostrzeżenie, że powinno to być w takim stosunku procentowym, w jakim liczba wyznawców stanowi mniejszość liczby mieszkańców.

PROBLEMATYKA ODLICZENIA SKŁADEK UBEZPIECZENIOWYCH

Zgodnie z art. 44 u.z.p.d.o.f. ryczałt ulega obniżeniu o kwotę składki na ubezpieczenie zdrowotne, opłaconej zgodnie z przepisami o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych bezpośrednio przez osobę duchowną w kwartale, za jaki uiszczany jest ryczałt. Odliczenie to przysługuje o ile składka ta nie została odliczona od podatku dochodowego. W konsekwencji, aby podatnik mógł dokonać obniżenia podatku o kwotę składki na ubezpieczenie zdrowotne, istotnym jest spełnienie dwóch przesłanek. Po pierwsze, składka powinna być opłacona i to w sposób prawidłowy, tzn. zgodnie ze wskazanymi przepisami. Zaznaczyć należy, że dopiero od momentu faktycznego i prawidłowego zapłacenia składki można dokonać jej odliczenia, tym samym obniżenia dokonuje się nie o kwotę składki należnej, lecz o kwotę składki opłaconej na to ubezpieczenie¹⁸. Po drugie, powinna być opłacona bezpośrednio przez osobę duchowną w kwartale, za jaki uiszczany jest ryczałt. Natomiast przesłanką negatywną będzie wcześniejsze odliczenie składki od podatku dochodowego, rozliczanego na zasadach ogólnych. Kolejnym ograniczeniem jest zredukowanie kwoty stawki na ubezpieczenie zdrowotne, o którą podatnik może pomniejszyć kwotę ryczałtu tj. 7,75 % podstawy wymiaru tej stawki, natomiast w osobnych przepisach stawkę kwoty na

¹⁷ zob. Wyrok NSA w Łodzi z dnia 31 sierpnia 1999 r., I SA/Łd 1365/97, ONSA 2000/3/119.

¹⁸ Por. wyrok NSA z dnia 28 listopada 2001 r., III SA 2944/00, LEX nr 53864.

ubezpieczenie zdrowotne ustala się na nieco wyższym poziomie, który obecnie wynosi 9%. Tym samym podatnik odliczyć będzie mógł tylko część kwoty zapłaconej na ubezpieczenie zdrowotne. Przesłanki pozytywne powinny być spełnione łącznie, niespełnienie którejkolwiek z nich powoduje niemożność odliczenia składek przez osobę duchowną od ryczałtu. Przepis ten budzi jednak liczne wątpliwości wśród podatników, zwłaszcza w zakresie przesłanki „bezpośredniości”¹⁹.

W szczególności problem pojawia się w przypadku duchownych będących zakonnikami. Oczywiście zdaje się stwierdzenie, że w poszczególnych zakonach nieco inaczej funkcjonuje wewnętrzny sposób regulowania składek na ubezpieczenie społeczne. Działając na podstawie u.ś.z.f.ś.p. płatnikiem składek za osobę duchowną może być jest przełożony domu zakonnego lub klasztoru w stosunku do członków swych zakonów lub za zgodą Zakładu Ubezpieczeń Społecznych, inna zwierzchnia instytucja diecezjalna lub zakonna w stosunku do duchownych objętych tą zgodą. W tym przypadku najczęściej składki te regulować może w imieniu wszystkich zakonników z danego obszaru np. ekonom prowincjonalny czy też inny duchowny pełniący porównywalną funkcję, reprezentujący w tej kwestii daną jednostkę administracyjną Kościoła. Odnosząc się to tych kwestii Dyrektor Krajowej Informacji Skarbowej (dalej Dyrektor KIS) wskazał, że co do zasady składkę na to ubezpieczenie powinna opłacać osoba podlegająca ubezpieczeniu zdrowotnemu. Nie mniej przepisy u.ś.o.z.f.ś.p. przewidują, że składki na ubezpieczenie zdrowotne za określone grupy podmiotów opłacają mogą opłacać inne instytucje, czy też osoby. W przypadku tych ubezpieczonych – podatników, składki te nie będą jednak podlegały odliczeniu od ich podatku, bowiem nie zostały one bezpośrednio zapłacone przez podatnika, ani nie zostały pobrane przez płatnika²⁰.

Wskazać należy także, że w przypadku osób duchownych będących podatnikami podatku dochodowego od osób fizycznych lub zryczałtowanego podatku dochodowego od przychodów osób duchownych, stosownie do art. 86 ust. 4 ww. ustawy składki na ubezpieczenie zdrowotne duchownych oraz alumnów wyższych seminariów duchownych i teologicznych, postulantów, nowicjuszy i juniorystów oraz ich odpowiedników, są finansowane z Funduszu Kościelnego. Na opłacenie tych składek Fundusz Kościelny otrzymuje dotacje

¹⁹ Zob. np. Interpretacja indywidualna z dnia 19 lutego 2014 r., IPTPB1/415-428/13-8/MD, Interpretacja indywidualna z dnia 30 czerwca 2016 r., 1061-IPTPB1.4511.388.2016.2.DJD, Interpretacja indywidualna z dnia 7 kwietnia 2017 r., 1462-IPPB1.4511.136.2017.1.EC, LEX.

²⁰ Por. Interpretacja indywidualna z dnia 7 kwietnia 2017 r., 1462-IPPB1.4511.136.2017.1.EC, LEX.

z budżetu państwa²¹. W konsekwencji należy stwierdzić, że podatnik może dokonać odliczenia tylko i wyłącznie jeżeli jest podatnikiem jednego z ww. podatków oraz to on i tylko dokona w sposób prawidłowy płatności składki na ubezpieczenie zdrowotne, a nie żaden inny podmiot, choćby odpowiednio umocowany. Rozwiązanie to zdaje się mieć na celu pewne uporządkowanie i zarazem uszczelnienie systemu podatkowego, poprzez wykluczenie sytuacji, w której np. ekonomiczny ciężar składki nie obciążałby podatnika (choćby pośrednio), lecz był pokrywany rzeczywiście przez inny podmiot. Tym samym podatników mógłby dokonać odliczeń od ryczału, kwot, których rzeczywiście nie zapłacił. Natomiast przyjęte rozwiązanie pełni rolę ograniczającą tego typu zabiegi.

Konkludując, należy jeszcze odnieść się do kwestii deklaracji rocznych. Specyficzny charakter tej deklaracji polega na tym, że nie jest to deklaracja określająca wysokość podatku, lecz wskazująca na wysokość odliczeń od podatku kwot z tytułu obliczonej i zapłaconej przez podatnika składki na ubezpieczenie zdrowotne w poszczególnych kwartałach²². Istotne znaczenie ma jednak fakt, że przepisy nakładają na podatników obowiązek złożenia rocznej deklaracji podatkowej mimo że w przypadku opodatkowania w formie ryczału od przychodów osób duchownych nie mamy do czynienia z samoobliczeniem podatku.

OBOWIĄZEK PODATKOWY, A ŚLUBY UBÓSTWA

Kolejną interesującą na gruncie omawianego podatku kwestią jest relacja pomiędzy obowiązkiem spełnienia ciążącego na podatniku zobowiązania podatkowego, a składanymi przez tą osobę ślubami zakonnymi, zwłaszcza ślubami ubóstwa. Zanim jednak relacja to zostanie bliżej omówiona koniecznej wydaje się przybliżenie istoty ślubów zakonnych składanych przez osoby konsekrowane. Instytuty zakonne stanowią jeden z głównych nurtów życia konsekrowanego. Ich członkowie składają głównie trzy śluby: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa oraz podejmują braterskie życie wspólne²³. Dobrowolnie

²¹ Sidorko 2018.

²² Por. Bartosiewicz i Kubacki 2011; Wzór zeznania rocznego - formularz PIT-19A - zawiera rozporządzenie Ministra Finansów z dnia 28 listopada 2008 r. w sprawie wzorów zeznania, deklaracji i informacji podatkowych obowiązujących w zakresie zryczałtowanego podatku dochodowego od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (Dz. U. Nr 211, poz. 1328).

²³ Por. Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, 25.01.1983, Poznań 1984 dalej KPK, kan. 607 §2.

przyjęte i wyrażone zobowiązanie (śluby zakonne) stwarzają dla osoby je składającej nowy stan prawny. Są one elementem tak istotnym, że nie można być profesem zakonnym (zakonnikiem) bez ich złożenia. Zakres ślubów ubóstwa dotyczy także indywidualnej przestrzeni posiadania i dysponowania dobrami doczesnymi, mianowicie wolność ich posiadania i dysponowania nimi, która wynika z prawa naturalnego, jest ograniczona w prawie zakonnym²⁴. Zasadnicze kwestie dotyczące praw rzeczowych zakonników reguluje Kodeks Prawa Kanonicznego w szczególności Kan. 668. § 3. Określa on ogólną zasadę zgodnie z którą cokolwiek zakonnik nabywa własnym staraniem ale ze względu na instytut, nabywa to dla instytutu. Wszystko, co mu przysługuje z tytułu pensji, zapomogi lub ubezpieczenia, jest nabywane dla instytutu, chyba że własne prawo co innego postanawia. Z kolei J. Pyszna wskazuje na dwie płaszczyzny, w jakich urzeczywistnia się ślubowane przez zakonnika ubóstwo: materialną i duchową. Ubóstwo w wymiarze materialnym oznacza w pierwszej kolejności rezygnację z posiadania, wyrażoną przez całkowity brak własności osobistej. Zdaniem autorki zakonnica wyrzeka się zarówno swobodnego gromadzenia dóbr jak i niezależnego zarządzania nimi. Przejawia się to chociażby w ograniczonym przyjmowaniu wszelkich darów i korzyści majątkowych nawet ze strony najbliższej rodziny, a na polu zawodowym w dobrowolnym przekazywaniu wynagrodzenia za pracę na rzecz całego instytutu bez pełnego prawa do rozporządzania pieniędzmi wedle własnego uznania²⁵.

Na gruncie zryczałtowanego podatku dochodowego pojawia się jednak wątpliwość co do opodatkowania osób duchownych, które złożyły śluby ubóstwa. Wątpliwość ta dotyczy cywilnoprawnego charakteru uzyskania przychodów związanych z działalnością duszpasterską. Niejednoznaczność przepisów podatkowych w tej kwestii stała się przyczyną wniosku o wydanie interpretacji indywidualnej przez Dyrektora KIS²⁶. W przedstawionym stanie faktycznym, wnioskodawca jest osobą zakonną oraz proboszczem, który uzyskuje przychody ze źródeł wskazanych w u.z.p.d.o.f..o.f. Podatnik ten powołując się na przepisy umowy zawartej z Archidiecezją wskazuje, że zgodnie z jej treścią: "do kasy zakonnej przekazywane będą dochody, które dla kapłanów diecezjalnych stanowią ich osobisty dochód". Stanowią one zatem, w myśl zapisów umowy, od chwili ich złożenia przez wiernych

²⁴ Por. Domaszk 2014, s. 54-59.

²⁵ Zob. Pyszna 2015, s 31-33.

²⁶ zob. Interpretacja indywidualna z dnia 18 kwietnia 2017 r., 1061-IP TPB4.4511.46.2017.2.SK, LEX.

własność wspólnoty zakonnej i nie są osobistym dochodem proboszcza. Wnioskodawca wskazał, że środków tych nie otrzymuje jako osoba fizyczna i nie jest w żadnym momencie ich właścicielem, tym samym, jako duchowny, pełniący posługę duszpasterską w parafii nie uzyskuje z tego tytułu żadnego osobistego przychodu. Dlatego też zwrócił się on do organu podatkowego z pytaniem czy w przedstawionym stanie faktycznym ma obowiązek odprowadzania zryczałtowanego podatku dochodowego od przychodów osób duchownych? Dyrektor KIS wskazał, że sposób interpretacji prawa przez podatnika jest w tym przypadku błędny. Zdaniem organu podatkowego bez znaczenia w przedmiotowej sprawie pozostaje fakt, że ofiary przekazywane przez wierznych z tytułu posługi duszpasterskiej Wnioskodawcy, jako proboszcza, są przekazywane do kasy zakonnej i stanowią od momentu ich złożenia własność domu zakonnego - kościelnej osoby prawnej. Obowiązek włączania do dóbr domu zakonnego wszelkich potencjalnych przychodów, które Wnioskodawca otrzymuje dla zakonu nie oznacza, by jako kapłan - zakonnik nie mógł otrzymywać żadnych przychodów, a zatem, że po Jego stronie nigdy nie powstaje przychód. Przekazywanie otrzymywanych przychodów do kasy domu zakonnego wskazuje jednoznacznie na ich uprzednie nabycie przez Wnioskodawcę. W związku z tym, w pierwszej kolejności następuje nabywanie określonych przychodów przez Wnioskodawcę, jako kapłana - zakonnika, a następnie powstaje po jego stronie obowiązek przekazania tych ofiar dla domu zakonnego.

Przedstawiono wyżej wątpliwości co do obowiązku podatkowego osób duchownych, które złożyły śluby ubóstwa stały się także przedmiotem rozważań sądów administracyjnych. Ostatecznie wydaje się, że kwestia ta została rozstrzygnięta przez Sąd Najwyższy, który wskazał, że okoliczność złożenia przez przełożonego domu zakonnego ślubów ubóstwa nie wyklucza uzyskiwania przez niego dochodów, a jedynie konieczność przekazania uzyskanych dochodów na rzecz instytutu. Natomiast sposób w jaki dysponuje uzyskanymi przychodami pozostaje bez znaczenia na gruncie przepisów o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne. Istotne jest, że przychód otrzymał lub mógł otrzymać²⁷. Do podobnego stanowiska doszedł również WSA w Opolu, stwierdzając, że nakaz włączenia otrzymanych przychodów do dóbr wspólnoty wskazuje jednoznacznie na ich uprzednie nabycie przez współbrata. Taką wykładnię potwierdza też Kan. 668 § 3 zdanie drugie KPK. Przepis ten potwierdza, iż najpierw następuje nabycie określonych przychodów przez zakonnika, a następnie powstaje po jego

²⁷ Wyrok NSAz dnia 20 kwietnia 2016 r., II FSK 491/14, LEX nr 2062782.

stronie obowiązek przekazanie tych dóbr dla instytutu. Gdyby nabycie takie następowało bezpośrednio na rzecz zakonu, przepis ten byłby zbędny. Natomiast Kan. 668 § 5 k.p.k., choć wskazuje na trwałą utratę zdolności nabywania i posiadania i nieważność aktów przeciwnych ślubowi ubóstwa, to dotyczy on ściśle określonej kategorii podmiotów, a zatem tylko takich zakonników, którzy ze względu na naturę swego instytutu zrzekli się całkowicie swoich dóbr. Zatem unormowania te, zdaniem sądu należy rozumieć raczej jako niemożność dysponowania określonymi dobrami dla siebie, nawet mimo nabycia ich własnym staraniem. Na poparcie wskazanego stanowiska sąd odniósł się także do przychodów uzyskiwanych przez duchownych z innych źródeł stwierdzając, że przykładowo przychody z tytułu praw autorskich niewątpliwie są najpierw przychodami określonej osoby duchownej, które następnie, zgodnie z ww. regulacjami, jest ona obowiązana włączyć do dóbr wspólnoty²⁸.

Poglądy Dyrektora KIS oraz Sądów Administracyjnych są w tożsame. Oba organy słusznie wskazały na pierwotne nabycie pierwotne własności przychodów uzyskanych przez duchownego i dopiero na wtórny obowiązek przekazania ich na rzecz wspólnoty, będący niejako konsekwencją złożonych ślubów. Przypomnieć tu należy, że dla istnienia omawianego zobowiązania podatkowego wystarczy potencjalna możliwość uzyskania przychodu przez osobę duchowną. Dlatego też zobowiązanie podatkowe powstaje z chwilą kiedy osoba taka rozpoczęła pełnienie funkcji duszpasterskiej z której może uzyskiwać wskazane przychody, chociażby faktycznie przychody te nie stanowiły w późniejszym okresie jej własności. W konsekwencji należy stwierdzić, że śluby ubóstwa nie tylko *de iure* nie chronią duchownego przed obowiązkiem daninowym, lecz także mogą *de facto* powodować trudności w spełnieniu tego świadczenia.

UWAGI KOŃCOWE

Konkludując należy stwierdzić, że zryczałtowany podatek dochodowy od osób duchownych stanowi wbrew pozorom dość skomplikowaną i problematyczną konstrukcję prawną. W opracowaniu przedstawiono podstawowe zasady, na podstawie których omawiana danina publiczna funkcjonuje, a także wskazano na wybrane kwestie problematyczne związane ze stosowaniem właściwych przepisów u.z.p.d.o.f..o.f., budzące wątpliwości zarówno podatników jak i organów podatkowych. Oceniając całokształt zaprezentowanych

²⁸ Por. Wyrok WSA w Opolu z dnia 8 kwietnia 2015 r., I SA/Op 24/15, LEX nr 1809009.

zagadnień prawnych, poruszonych zagadnień i wyrażonych wątpliwości, należy stwierdzić, że przedstawione regulacje zapewniają skuteczne funkcjonowanie podatku w obrocie. Nie mniej jednak wiele kwestii na gruncie tego podatku wymaga doprecyzowania ze strony ustawodawcy.

Wyjątkowo nieostre wydają się pojęcia dotyczące zakresu podmiotowego oraz przedmiotowego, a także inne kwestie poruszane w opracowaniu. Co prawda pomocna w tej problematyce okazuje się doktryna, a przede wszystkim orzecznictwo i urzędowe interpretacje przepisów prawa podatkowego, jednakże o ile pierwsze dwa mogą być przywoływane jedynie pomocniczo, to interpretacja przepisów prawa podatkowego wydana przez właściwy organ nie ma charakteru abstrakcyjnego, tym samym choć pokazuje tok rozumowania organu samym, to nie może być argumentem w sprawie, której bezpośrednio nie dotyczy. Dlatego też stosowanie przepisów o podatku dochodowym od przychodów osób duchownych może powodować liczne problemy interpretacyjne, rozwiązaniem których ustawodawca obciąża odpowiednie organy administracji publicznej. W szczególności zwrócić uwagę należy na zwrot dotyczący odpowiedniego stosowania przepisów ustawy do duchownych wszystkich wyznań sprawujących porównywalne funkcję.

BIBLIOGRAFIA

Monografia:

Borszowski P. Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne. Komentarz, LEX 2012.

Monografia wieloautorska:

Bartosiewicz A., Kubacki R., Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne. Komentarz, LEX 2011.

Borszowski P. (red), Prawo podatkowe, Warszawa 2020.

Etel Leonard (red.), Ordynacja podatkowa. Komentarz aktualizowany, LEX 2021.

Etel L., Sitniewski P., Opodatkowanie kościołów oraz osób duchownych w Polsce, Kancelaria Sejmu Biuro Studiów i Ekspertyz, Warszawa 2002.

Modzelewski W. (red), Materialne prawo podatkowe: (część szczegółowa): zarys wykładu, Warszawa 2009, wyd. 7.

Sidorko A., Komentarz do art. 86, [w] A. Pietraszewska-Macheta (red.), Ustawa o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych. Komentarz, wyd. III, LEX 2018.

Czasopismo:

Domaszk A. Ślub ubóstwa zakonnika w relacji do zagadnienia dóbr kościelnych, Prawo Kanoniczne 2014, 57 nr 1.

J. Pyszna, Ślub ubóstwa w duchowości Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego, Kultura – Media – Teologia 2015, nr 23,

Akty prawne:

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

Ustawa z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych, Dz. U. z 2020 r. poz. 1426, t.j.,

Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. Ordynacja podatkowa, Dz. U. z 2020 r., poz. 1325,

Ustawa z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne, Dz. U. z 2020 r. poz. 1905, t.j.,

Ustawa budżetowa na rok 2021 z dnia 20 stycznia 2021 r., Dz.U. 2021 poz. 190

Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 31 marca 1999 r. w sprawie rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych (Dz. U. Nr 38 poz. 374).

Rozporządzenie Ministra Finansów z dnia 28 listopada 2008 r. w sprawie wzorów zeznania, deklaracji i informacji podatkowych obowiązujących w zakresie zryczałtowanego podatku dochodowego od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (Dz. U. Nr 211, poz. 1328).

Obwieszczenie ministra finansów, funduszy i polityki regionalnej z dnia 5 listopada 2020 r. w sprawie stawek karty podatkowej i kwoty, do której można wykonywać świadczenia przy prowadzeniu niektórych usług, z wyjątkiem świadczeń dla ludności, oraz kwartalnych stawek ryczałtu od przychodów proboszczów i wikariuszy, obowiązujących w 2021 r., M.P. z 2019 r., poz. 1141.

Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, 25.01.1983, Poznań 1984 dalej KPK , kan. 607 §2.

Orzeczenia sądowe:

Wyrok NSA w Łodzi z dnia 31 sierpnia 1999 r., I SA/Łd 1365/97, ONSA 2000/3/119

Wyrok NSA we Wrocławiu z dnia 24 stycznia 2002 r., I SA/Wr 1893/99, LEX nr 78092

Wyrok NSA z dnia 28 listopada 2001 r., III SA 2944/00, LEX nr 53864

Wyrok NSA z dnia 10 lipca 2008 r. II FSK 680/07, www.nsa.gov.pl

Wyrok WSA w Opolu z dnia 6 listopada 2013 r., I SA/Op 531/13, LEX nr 1391791

Wyrok WSA w Opolu z dnia 8 kwietnia 2015 r., I SA/Op 24/15, LEX nr 1809009

Wyrok NSA z dnia 20 kwietnia 2016 r. II FSK 2260/15, LEX nr 2021220

Wyrok NSA z dnia 20 kwietnia 2016 r., II FSK 491/14, LEX nr 2062782

Pisma urzędowe:

Interpretacja indywidualna z dnia 19 lutego 2014 r., IPTPB1/415-428/13-8/MD, LEX

Interpretacja indywidualna z dnia 30 czerwca 2016 r., 1061-IPTPB1.4511.388.2016.2.DJD, Legalis

Interpretacja indywidualna z dnia 7 kwietnia 2017 r. ,1462-IPPB1.4511.136.2017.1.EC, LEX

Interpretacja indywidualna z dnia 18 kwietnia 2017 r., 1061-IPTPB4.4511.46.2017.2.SK, LEX

OPODATKOWANIE NIERUCHOMOŚCI KOŚCIELNYCH W PRAWIE POLSKIM

Abstrakt

Własność prywatna ruchomości oraz nieruchomości jest jedną z kluczowych wartości państw, opierających swój ustrój gospodarczy o gospodarkę rynkową. Posiadanie samoistne nieruchomości, jak właściciel, wiąże się jednak z zaistnieniem pewnych obowiązków wobec państwa. Powstaje bowiem konieczność uiszczenia odpowiedniej kwoty pieniężnej w ramach podatku od nieruchomości. *Ustawa z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych* normuje jakiego rodzaju nieruchomości, co do zasady, podlegają opodatkowaniu. Od wprowadzonej reguły występują jednak wyjątki. Jeden z nich został wskazany w art. 1b niniejszej ustawy i stanowi, iż: „Ulgi i zwolnienia podatkowe w zakresie podatków i opłat lokalnych przyznane kościołom i związkom wyznaniowym regulują odrębne ustawy”. Oznacza to, iż w przypadku analizy opodatkowania obiektów budowlanych czy gruntów należących do kościoła oraz związków wyznaniowych, musimy zapoznać się z regulacjami *ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*. Ustawa ta w art. 55 ust. 4 wskazuje, iż: „Kościelne osoby prawne są zwolnione od opodatkowania i od świadczeń na fundusz gminny i fundusz miejski, od nieruchomości lub ich części, stanowiących własność tych osób lub używanych przez nie na podstawie innego tytułu prawnego na cele niemieszkalne, z wyjątkiem części zajmowanej na wykonywanie działalności gospodarczej”. W kolejnych artykułach ustawa wskazuje również pozostałe nieruchomości i ruchomości, które mogą być zwolnione z obowiązku uiszczenia od nich podatków na rzecz skarbu państwa, czy jednostek samorządu terytorialnego. Niniejsze opracowanie przedstawi regulacje normujące opodatkowanie nieruchomości należących do Kościoła katolickiego, które to regulacje w sposób odpowiedni odnoszą się również do innych kościołów oraz związków wyznaniowych. W zwięzły sposób przedstawi jakie wydarzenia na przestrzeni ostatnich wieków wpłynęły na wielkość majątku Kościoła katolickiego oraz w jaki sposób opodatkowane są nieruchomości związków wyznaniowych w innych państwach. Na wstępie wskaże również co powoduje zwiększone zainteresowania sytuacją finansową oraz majątkiem Kościoła katolickiego na przestrzeni ostatniej dekady.

Słowa kluczowe: nieruchomości kościelne, opodatkowanie, podatek od nieruchomości, związki wyznaniowe, religia

WSTĘP

Majątek Kościoła Katolickiego pozostaje tematem sporów społeczno-politycznych już od czasów zaborów. Okres ten był bowiem przeznaczony masową konfiskatą majątku należącego do Kościoła, w szczególności nieruchomości ziemskich. W zależności od eksperta, na którego badania zamierzamy się powołać możemy przyjąć, iż obszar zaanektowany przez władze państw zaborczych wynosił od 800 000 hektarów, które w swoich analizach przywoływał Sławomir Gołębiowski, aż do 2 585 000 hektarów, wyliczonych przez Jerzego Wiślockiego¹.

Z podobnym problemem Kościół Katolicki musiał mierzyć się w 1945 r., kiedy to w wyniku II Wojny Światowej, utracił on własność prawie połowy objętych we władanie jeszcze w 1939 r. gruntów. W Polskiej Republice Ludowej, pomimo początkowej normalizacji stosunków państwa z kościołem i przeniesieniem własności pozostawionych bezwładnie nieruchomości przedstawicielstw innych wyznań na rzecz osób prawnych kościoła katolickiego, doszło do kolejnej fazy nacjonalizacji. Zanegowano posiadanie przez Kościół Katolicki osobowości prawnej, co spowodowało ponowne odebranie przekazanych po wojnie nieruchomości, jak i przyczyniło się do kolejnej fali wywłaszczeń, która sprawiła, iż do chwili przemian ustrojowych w Polsce, we władaniu Kościoła pozostało tylko około 32 hektarów gruntów. Możliwość rewindykacji utraconych nieruchomości pojawiła się dopiero w 1989 r. kiedy sporządzono ustawę z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, pozwalającą na odzyskanie utraconych w wyniku działań ustawodawcy za czasów PRL ziem i budowli.

Sukces Kościoła katolickiego w negocjacjach dotyczących rzeczowej ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, jak i zawartego 28 lipca 1993 r. Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, spowodował, iż Kościół zaczął stopniowo odzyskiwać utraconą pozycję ekonomiczną w Polsce. Pozytywne zmiany w odbieraniu Kościoła katolickiego były również spowodowane zasiadaniem Polaka na tronie Piotrowym. Papież Jan Paweł II, wypełnił słowa przekazane mu przez Kardynała Stefana Wyszyńskiego „*Ty masz wprowadzić Kościół w Trzecie Tysiąclecie*”, jednakże okres, w który wprowadził Kościół, może okazać się najtrudniejszym czasem dla Kościoła Katolickiego w dotychczasowej historii Kościoła w Polsce.

¹ Walencik 2013, s. 13, 14.

Tematami, które w dzisiejszych czasach bardzo często pojawiają się w dyskusjach społecznych i medialnych, rozgrzewając strony politycznego konfliktu są majątek oraz finanse Kościoła. Napięcie to jest spowodowane wcześniej wspomnianymi umowami międzynarodowymi oraz ustawami przy pomocy których, Kościół Katolicki był w stanie uzyskać preferencyjne warunki opodatkowania, którymi może cieszyć się jako jedna z niewielu instytucji w całym kraju. Co więcej część obowiązujących aktualnie regulacji wprowadzających odstępstwa od reguł ogólnych dotyczy tylko i wyłącznie grup i związków religijnych.

Za wyjątkiem sporów dotyczących opodatkowania tzw. „ofiar na tacę” pojawiają się również głosy dotyczące zmiany opodatkowania nieruchomości kościelnych, które również objęte są pewnymi ustępstwami, co zwłaszcza dla działaczy o poglądach lewicowych jest stanem nieuzasadnionym. Coraz burzliwsze dyskusje podgrzewane są również przez ujawnianie afer pedofilskich związanych z szeregowymi księżmi, jak i prominentnymi przedstawicielami władz kościelnych w Polsce.

Kryzys Kościoła katolickiego w XXI wieku oraz utrata poparcia społecznego widoczna jest również w badaniach statystycznych, gdzie w przeciągu 30 lat możemy zaobserwować znaczący spadek zaufania Polaków do działalności Kościoła Katolickiego. W 1990 r. niemal 90% Polaków oceniało działalność Kościoła Katolickiego pozytywnie. Z badań opublikowanych w raporcie Katolickiej Agencji Informacyjnej w 2021 r. możemy dowiedzieć się jednak, iż w grudniu 2020 r. działania Kościoła Katolickiego pozytywnie oceniło zaledwie 41% badanych, natomiast w styczniu 2021 r. 46%. Brak zaufania do instytucji Kościoła jest również widoczny pośród liczby wiernych, których liczba zmniejsza się z każdym rokiem, zwłaszcza osób młodych, wśród których w przeciągu ostatnich 25 lat spadek praktyk religijnych wyniósł aż 50%². Wszystkie te czynniki sprawiają, iż lewicowe postulaty dotyczące ograniczenia przywilejów podatkowych Kościoła Katolickiego trafiają na podatny grunt.

W niniejszym opracowaniu wyjaśnię na czym polegają wspomniane przywileje podatkowe z jakich korzysta Kościół Katolicki względem podatku od nieruchomości, wskażę jak wyglądały dotychczasowe regulacje z czasów PRL oraz jak wygląda sytuacja Kościoła Katolickiego w państwach z europejskiego kręgu kulturowego o podobnej strukturze społecznej.

² Katolicka Agencja Informacyjna 2021.

OPODATKOWANIE KOŚCIOŁA PODATKIEM OD NIERUCHOMOŚCI W CZASACH PRL

Okres istnienia Polskiej Republiki Ludowej był kolejnym, po zaborach trudnym momentem w historii Kościoła katolickiego w Polsce. Jak wskazuje H. Pietrzak: „Zapoczątkowana w latach 50-tych polityka podatkowa państwa wobec Kościoła stanowiła poważny i skuteczny środek oddziaływania politycznego, który posiadał wyraźny, określony cel. Przede wszystkim za pośrednictwem tak prowadzonej polityki podatkowej państwo dążyło do ograniczenia bazy materialnej Kościoła, a także ograniczenia możliwości finansowania przez Kościół działalności wykraczającej poza ramy czynności ściśle kulturowych”³. Do momentu uzyskania przez Polskę całkowitej niezależności od władz rosyjskich w 1989 r., dochodziło do wielu różnych zmian prawnych, zarówno w kwestiach własnościowych, jak i podatkowych, których przedmiotem były nieruchomości kościelne.

Początek PRL, z uwagi na potrzebę uporządkowania sytuacji w powojennej Polsce, był momentem wielu zmian w regulacjach podatkowych. Doszło między innymi do wprowadzenia podatków terenowych, które weszły do systemu prawnego za sprawą ustawy z dnia 26 lutego 1951 r. o podatkach terenowych. Powstała ona z uwagi na dokonaną rok wcześniej reformę ustrojową państwa, która likwidowała związki samorządu terytorialnego oraz powoływała na ich miejsce terenowe organy jednolitej władzy państwowej. Ustawa zezwalała na nakładanie podatku od nieruchomości na wszystkie nieruchomości gruntowe, budynkowe i lokalowe, z wyłączeniem tych, które były przeznaczone na cele kultu religijnego. Odrębnie traktowano nieruchomości, które pomimo przeznaczenia na cele kultu religijnego, były wynajmowane w celach zarobkowych. W takim wypadku dochodziło bowiem do powstania obowiązku podatkowego.

Do istotnej zmiany w podatku od nieruchomości doprowadziło wprowadzenie dekretu z 20 maja 1955 r., który zwolnił od podatku „nieruchomości stanowiące własność związków wyznaniowych i ich instytucji, zakonów i kongregacji zakonnych oraz stowarzyszeń religijnych w części służącej wyłącznie i bezpośrednio celom kultu religijnego, a pozostające w ich władaniu”⁴. Pozostałe nieruchomości podlegały opodatkowaniu według zasad ogólnych. Odmówiono natomiast zwolnienia z podatku nieruchomości związków

³ Pietrzak 2005, s. 20.

⁴ Tamże, s. 3.

.wyznaniowych i ich organizacji zajęte m.in. na cele mieszkalne zakonów, na lokale kancelarii parafialnych czy seminaria duchowne. Nie mniej, regulacje te wyjaśniły wątpliwości, co do statusu kościelnych osób prawnych, co dotychczas stanowiło wątpliwości interpretacyjne.

Kolejne zmiany prawne uchwalone przy pomocy ustawy z dnia 21.12.1962 r. o zmianie dekretu o niektórych podatkach i opłatach terenowych, dotyczyły ustanowienia obowiązku podatkowego, którego przedmiotem stały się nieruchomości oddane w najem lub dzierżawę, z wyłączeniem oddania lokali w bezpłatne użytkowanie Caritas lub wydziałom zdrowia.

Rok 1973 r. to moment dokonania kolejnych zmian prawnych mających na celu uregulowanie sytuacji podatkowej Kościoła. Nieruchomości i pomieszczenia zajęte na cele ściśle sakralne, a więc kościoły, kaplice oraz cmentarze, zostały zwolnione z konieczności uiszczania od nich podatku od nieruchomości. Pozostałe grunty i budynki należące do instytucji kościelnych podlegały opodatkowaniu według zasad obowiązujących gospodarkę nieuspołecznioną.

Postanowienia ustawy z dnia 19 grudnia 1975 r. o niektórych podatkach i opłatach terenowych zwolniły od podatku nieruchomości budynkowe zajęte na muzea i archiwa kościelne udostępnione do użytku publicznego, a także biblioteki parafialne zarejestrowane przez terenowe organy administracji państwowej. Objęte zwolnieniem od podatku zostały również szkoły prowadzone przez zakony, internaty oraz punkty katechetyczne. Dziesięć lat później do szkół ogólnokształcących i zawodowych, dołączyły domy opieki społecznej, a także budynki wpisane do rejestru zabytków.

Wprowadzenie ustawy z 1985 r. o podatkach i opłatach lokalnych doprowadziło również do zmiany nazewnictwa podatków terenowych. „Co więcej, ustawa ta w sposób konsekwentny ograniczyła fakultatywność danin terenowych [fakultatywny charakter świadczenia miała tylko jedna opłata lokalna (administracyjna)], a pozostałe podatki i opłaty lokalne miały wyłącznie charakter obligatoryjny”⁵.

Zmiany dokonane pod sam koniec istnienia Polskiej Republiki Ludowej doprowadziły do znacznego poszerzenia katalogu nieruchomości należących do kościoła katolickiego, które podlegają zwolnieniu od podatku od nieruchomości.

⁵ Tamże, s. 2.

OPODATKOWANIE NIERUCHOMOŚCI (*IN GENERE*) – AKTUALNE REGULACJE

Opodatkowanie nieruchomości w polskim systemie prawnym zostało uregulowane w ustawie z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych. Akt ten w art. 2 ust. 1 wymienia poszczególne nieruchomości oraz obiekty budowlane, których posiadanie jako właściciel, wiąże się z koniecznością uiszczenia wskazanej dalej kwoty podatku od nieruchomości. Są to w szczególności grunty, budynki oraz ich części, a także budowle oraz ich części, ostatnie jednak pod warunkiem, iż są one związane z prowadzoną działalnością gospodarczą. W art. 3 ustawa wskazuje natomiast, iż podatnikami podatku od nieruchomości są zarówno osoby fizyczne, osoby prawne, jak i jednostki organizacyjne nieposiadające osobowości prawnej. Ustawa ta nadaje również kompetencje radom gmin, które zgodnie z art. 5 w drodze uchwały mogą określać stawki podatku od nieruchomości. Mają one prawo stosować różnego rodzaju ulgi podmiotowe, co jednak prowadziłoby do uszczuplenia budżetu gminy, z uwagi na fakt, iż podatek od nieruchomości trafia bezpośrednio na konto tej jednostki samorządu terytorialnego.

Ustawa o podatkach i opłatach lokalnych w art. 1b ust. 1 wskazuje zagadnienie, któremu poświęcony zostanie niniejszy rozdział. Art. 1b ust. 1 stanowi, iż: „Ulgi i zwolnienia podatkowe w zakresie podatków i opłat lokalnych przyznane kościołom i związkom wyznaniowym regulują odrębne ustawy.” Oznacza to, iż Kościół Katolicki, jak również pozostałe kościoły i związki wyznaniowe zostały potraktowane w sposób priorytetowy. Ustawa wymienia bowiem w swojej treści, w kolejnych artykułach inne instytucje, którym przysługują określone ulgi i zwolnienia, jak choćby nieruchomości wchodzące w skład infrastruktury kolejowej, czy instytucje naukowe, nie odwołuje się jednak w tym przypadku do regulacji zawartych w innej ustawie, natomiast wymienia te instytucje *expresis verbis* w art. 7.

REGULACJE PODATKOWE DOTYCZĄCE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Chęć stabilizacji w relacjach pomiędzy Państwem Polskim a Kościołem katolickim wzmocniła się w okresie przemian ustrojowych. Doszło wtedy do uchwalenia ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Przyznawała ona osobowość prawną podmiotom oraz instytucjom Kościoła katolickiego o zasięgu ogólnopolskim,

jak i terytorialnym. Ustawa ta niewątpliwie mogła zostać uznana za gwarant utrzymania osobowości prawnej przez jednostki Kościoła katolickiego, co jak wskazałem za czasów PRL nie było rzeczą oczywistą.

Kolejnym ważnym krokiem w celu normalizacji relacji było również podpisanie umowy międzynarodowej pomiędzy Państwem Polskim a Stolicą Apostolską w 1993 r. Umowa ta, zwana inaczej Konkordatem, podkreśliła przyznaną wcześniej osobowość prawną Kościoła katolickiego, wskazała zakres swobód jakimi dysponuje, a także zapewniła Kościołowi niezależność w decydowaniu o sprawach wewnętrznych.

Jednym z postanowień Konkordatu, ważnych z punktu widzenia niniejszego opracowania jest art. 23, który przyznaje Kościołowi prawo do nabywania, posiadania, użytkowania oraz zbywania mienia ruchomego, nieruchomego oraz praw majątkowych. Prawa własnościowe zostały w późniejszym czasie zagwarantowane również innym podmiotom za sprawą art. 21 Konstytucji RP z 1997 r.

Ustawa zasadnicza nie jest jednak tylko i wyłącznie gwarantem praw, ale zobowiązuje również obywateli do wypełniania wskazanych w niej obowiązków. Podkreśla to między innymi treść art. 84, która stanowi, iż: „Każdy jest obowiązany do ponoszenia ciężarów i świadczeń publicznych, w tym podatków, określonych w ustawie”. Wskazany artykuł jest normatywnym ujęciem zasady powszechności opodatkowania, która została odbita również w art. 55 ust. 1 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła. Oznacza to, iż *in genere* Kościół katolicki jest zobowiązany do ponoszenia stosownych obciążeń, analogicznie do pozostałych podmiotów.

Kiedy jednak osoby prawne Kościoła katolickiego stają się podatnikiem podatku od nieruchomości? Zgodnie z art. 55 ust. 4 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego „Kościelne osoby prawne są zwolnione od opodatkowania i od świadczeń na fundusz gminny i fundusz miejski, od nieruchomości lub ich części, stanowiących własność tych osób lub używanych przez nie na podstawie innego tytułu prawnego na cele niemieszkalne, z wyjątkiem części zajmowanej na wykonywanie działalności gospodarczej”. „Przytoczone zwolnienie ma charakter mieszany podmiotowo-przedmiotowy. Ustawodawca zwalnia bowiem od podatku określoną grupę podatników (posiadających określone cechy), znajdującą się w sytuacji faktycznej lub prawnej o określonych cechach. Ze zwolnienia mogą korzystać zatem te podmioty, które są kościelnymi osobami prawnymi i jednocześnie właścicielami nieruchomości bądź jej użytkownikami na podstawie innego tytułu prawnego (są to warunki odnoszące się do podmiotu podatku). Jednocześnie też przedmiot opodatkowania

(nieruchomość lub jej część) musi stanowić własność kościelnej osoby prawnej bądź być przez nią użytkowany i spełniać warunek korzystania z niego w określony przez ustawodawcę sposób. Zwolnieniu podlegają bowiem tylko te nieruchomości, które są używane na cele niemieszkalne i jednocześnie nie są zajmowane na wykonywanie działalności gospodarczej”⁶. Zakres przedmiotowy zwolnienia od podatku od nieruchomości Kościoła katolickiego obejmuje więc przede wszystkim nieruchomości takie jak grunty, budynki i budowle, które z założenia służą sprawowaniu kultu religijnego, takie jak: kaplice, kościoły czy cmentarze wyznaniowe.

W przypadku nieruchomości użytkowanych na cele mieszkalne, istnieje możliwość uzyskania zwolnienia podatkowego, gdy zostaną spełnione dodatkowe wytyczne z ust. 55 wyżej wskazanego artykułu. Zgodnie z jego treścią, nieruchomości które przeznaczone są na cele mieszkalne duchownych lub członków zakonu, mogą zostać zwolnione z obowiązku uiszczenia podatku od nieruchomości, gdy spełniają co najmniej jeden z wymienionych warunków:

1) są wpisane do rejestru zabytków,

2) służą jako internaty przy szkołach i seminariach duchownych, domy zakonów kontemplacyjnych, domy formacyjne zakonów i domy księży emerytów (siostr emerytek),

3) znajdują się w budynkach kurii diecezjalnych i biskupich, zakonnych zarządów generalnych i prowincjalnych w Sekretariacie Prymasa Polski i w Sekretariacie Konferencji Episkopatu Polski.

W przypadku zaistnienia wątpliwości, czy dany budynek objęty jest zwolnieniem podatkowym czy takie zwolnienie od niego nie przysługuje, należy przeanalizować sposób korzystania z budynku. Istnieje bowiem możliwość, iż część budynku mieszkalnego, która przeznaczona jest na cele inne niż mieszkalne będzie zwolniona od podatku.

Zwolnieniem będą objęte również nieruchomości, które są wykorzystywane na inną działalność, niekoniecznie służące bezpośrednio działalności kultu religijnego. Tezę tę w swoim orzeczeniu podkreślił między innymi Wojewódzki Sąd Administracyjny w Poznaniu, odwołując się do reguł wykładni i stwierdzając, iż: „Dyrektywy wykładni językowej nie pozwalają na uznanie, że zakresem zwolnienia podatkowego z art. 55 ust. 4 u.s.p.k.k. są objęte tylko te nieruchomości, które wykorzystane są przez kościelną osobę prawną na cele kultu religijnego”⁷. Istotnym jest jednak, aby na terenie nieruchomości

⁶ Pahl 2017.

⁷ Wojewódzki Sąd Administracyjny w Poznaniu – wyrok z dnia 6 lutego 2020.

nie była prowadzona działalność gospodarcza. W takim wypadku dojdzie bowiem do powstania obowiązku podatkowego zgodnie z zasadami ogólnymi. Kościelna osoba prawna zostanie opodatkowana tak jak każdy inny podatnik.

Idąc powyższym tokiem rozumowania należy podzielić pogląd B. Pahl, który wskazuje, iż: „Nieruchomości, które są wykorzystywane przez kościelne osoby prawne na działalność charytatywno-opiekuńczą, kulturalną, będą również korzystały ze zwolnienia [art. 55 ust. 4 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP]”⁸.

Co jednak podkreśla wcześniej wspomniany autor w głosie do wyroku NSA z 27 września 2005 r., o sygnaturze FSK 2149/04, odwołując się jednocześnie do treści orzeczenia Sądu, „przepisy art. 39 i art. 40 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej określają, co jest lub może być przedmiotem działalności charytatywno-opiekuńczej Kościoła oraz wskazują źródła jej finansowania, jednakże nie wynika z nich, że działalność gospodarcza przez sam fakt, iż jest prowadzona przez kościelną osobę prawną staje się działalnością (wyłącznie) charytatywno-opiekuńczą». Tym samym nie można w takiej sytuacji zastosować zwolnienia od podatku od nieruchomości uregulowanego w art. 55 ust. 4 powołanej ustawy”⁹. Oznacza to, iż działalność w zakresie prowadzenia zakładów opieki zdrowotnej może być równocześnie traktowana jako działalność gospodarcza. Występowanie opłat od wykonanych usług powinno być bowiem uznane za działalność nakierowaną na osiągnięcie zysku, co jest jednym z kluczowych czynników do uznania działalności prowadzonej przez dany podmiot za działalność gospodarczą. Koniecznym jest również stwierdzić, iż prowadzenie niepublicznego zakładu opieki zdrowotnej ma charakter zorganizowany. Wszystkie te czynniki sprawiają, iż działalność w zakresie usług zdrowotnych jest więc typową działalnością gospodarczą, a co za tym idzie budynki zakładów opieki zdrowotnej prowadzonych przez kościelne osoby prawne nie mogą być zwolnione od podatku od nieruchomości.

Innym przykładem działalności, która budzi uzasadnione wątpliwości interpretacyjne, czy mamy do czynienia z działalnością gospodarczą, jest wprowadzanie przez parafie odpłatności na terenach cmentarzy. W przypadku, gdy na terenie cmentarza pojawia się cennik za wykonanie poszczególnych usług, a opłaty są faktycznie pobierane nie można nie stwierdzić, iż działalność taka jest działalnością gospodarczą, a grunty zajęte są na cele wykorzystywania teje

⁸ Pahl 2006, Lex FK 2006/4/5.

⁹ Pahl 2007, Lex FK 2007/5/74-78.

działalności. Grunty te nie będą więc korzystały zwolnienia na mocy art. 55 ust. 4 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP.

Rozwiązaniem, które może korzystnie wpłynąć na zmniejszenie obciążeń podatkowych kościelnych osób prawnych, są ulgi podatkowe, które mogą zostać przyznane w ramach uchwałodawczej działalności rady gminy. Gmina, jako jednostka samorządu terytorialnego posiada bowiem uprawnienie wyłączne do stosowania tego typu rozwiązań na terenie swojego władztwa administracyjnego. Uchwała rady gminy nie może jednak prowadzić do naruszenia równości wyznań wskazanej w art. 25 ust. 1 Konstytucji RP, a co za tym idzie zwolnić od podatku wyłącznie budynki będące w posiadaniu Kościoła katolickiego.

Zasada równości wyznań ma w prawie polskim szerokie zastosowanie, gdyż wszystkie wspomniane wyżej regulacje dotyczące zwolnień czy uprawnień dla osób prawnych Kościoła katolickiego, stosowane są odpowiednio w stosunku do innych kościołów czy związków wyznaniowych. Do kościołów tych odnoszą się również specjalnie stworzone ustawy, jak choćby ustawa o stosunkach Państwa do Kościoła Ewangelicko - Reformowanego czy ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko – Augsburgskiego. Oznacza, to iż pomimo dominującej pozycji Kościoła katolickiego na terenie Polski, związkom wyznaniowym oraz kościołom innych religii gwarantowane są analogiczne przywileje jakie przyznane zostały Kościołowi katolickiemu.

Jaki jednak cel przyświecał ustawodawcy, gdy decydował się na przyznanie instytucjom religijnym określonych przywilejów oraz zwolnień podatkowych? Zgodnie z wypowiedziami przedstawicieli doktryny miało to na celu przede wszystkim realizowanie szeroko pojętego interesu społecznego poprzez stworzenie warunków życia publicznego, w których działalność wszystkich podmiotów na rynku, w tym również instytucji kościelnych rozwija się dla dobra wspólnego wszystkich obywateli.

OPODATKOWANIE NIERUCHOMOŚCI KOŚCIELNYCH W INNYCH PAŃSTWACH

W niniejszej części odniosę się do regulacji prawnych dotyczących Kościoła katolickiego jako podmiotu podatku od nieruchomości w innych państwach Europy. Moje rozważania zawęzę jednak wyłącznie do kilku państw, o podobnym położeniu geograficznym do naszego kraju, w których społeczeństwa prezentują stosunkowo wysoki wskaźnik religijności.

Pierwszym z omawianych w tym podrozdziale państw będą Węgry. Państwo położone w Europie Środkowej, z którym posiadamy wiele powiązań historycznych oraz kulturowych.

Węgry należą do państw o stosunkowo dużej liczbie wiernych. Przynależność do Kościoła katolickiego na Węgrzech w 2008 r. zadeklarowało 66,7% wiernych¹⁰. Pomimo, iż amerykański instytut Pew Research Center w przeprowadzonym w 2017 r. badaniu, wykazał znaczny spadek liczby wiernych, ponad połowa mieszkańców Węgier pozostaje katolikami¹¹. Kościół katolicki na Węgrzech, podobnie jak w Polsce może cieszyć się wieloma przywilejami podatkowymi. Jednym z nich jest między innymi zwolnienie od płacenia podatków lokalnych. Co więcej Kościół na Węgrzech jest zwolniony z podatku dochodowego oraz opłat skarbowych występujących w transakcjach cywilnoprawnych, a także podatku od spadków i darowizn.

Innym państwem o podobnej strukturze społecznej oraz położeniu geograficznym jest Republika Słowacka, w której przynależność do Kościoła katolickiego w 2008 r. zadeklarowało 68,9% mieszkańców¹². Co więcej liczba ta nie zmalała przez kolejne dziesięć lat, w odróżnieniu od wielu innych państw europejskich¹³. Kościół w Słowacji jest beneficjentem rozbudowanego systemu ulg i zwolnień. Zwolnione z konieczności uiszczenia podatku pozostają m.in. środki uzyskiwane na zbiórki kościelne i składki członków związków religijnych. Z punktu widzenia niniejszego opracowania, najistotniejszym zagadnieniem są jednak podatki majątkowe „zwolnieniem objęty jest również podatek gruntowy, jeżeli ziemia wraz zabudowaniami sakralnymi tworzy jednolitą całość, a także grunty zajęte pod cmentarze. Podobnie zwolnione są budynki i budowle przeznaczone na cele sakralne oraz prowadzonej przez kościoły administracji”¹⁴.

Państwem o bardzo wysokiej religijności pozostaje również Rosja. Zgodnie z badaniami instytutu Pew Research Center z 2010 r. prawie 74% Rosjan jest chrześcijanami¹⁵. Pomimo dominacji Kościoła prawosławnego, Kościół katolicki również posiada w Rosji określone przywileje podatkowe, co gwarantuje mu między innymi art. 395 Podatkowego Kodeksu Federacji Religijnej, który zwalnia z opodatkowania organizacje religijne w stosunku

¹⁰ Patyk 2008, s. 311.

¹¹ Pew Research Center 2017.

¹² Patyk 2008, s. 316.

¹³ Górny 2016.

¹⁴ Patyk 2008, s. 316.

¹⁵ Pew Research Center 2010.

do należących do nich gruntów, na których rozmieszczone są budynki oraz budowle o przeznaczeniu religijnym i charytatywnym.

Przytoczone przykłady w sposób jasny obrazują, iż odrębne stosunki i regulacje podatkowe, jakie powstały pomiędzy państwem a Kościołem katolickim w Polsce, nie są zjawiskiem wyjątkowym, acz powszechnym w wielu innych państwach na świecie.

PODSUMOWANIE

Pomimo faktu, iż od momentu utraty przez Polskę niepodległości pod koniec XVIII wieku, aż po kres istnienia Polskiej Republiki Ludowej Kościół katolicki w naszym kraju, z uwagi na ilość wyłączeń, jak również masową nacjonalizację, pozostawał w ciężkim położeniu, udało mu się powoli odzyskiwać utraconą wcześniej pozycję majątkową oraz uzyskać korzystne rozwiązania podatkowe w postaci ulg i zwolnień w stosunkach z państwem.

Rozbieżności w opodatkowaniu pomiędzy instytucjami kościelnymi a innymi podmiotami występującymi w życiu społeczno-gospodarczym, nie są przykładem jednostkowym, mającym miejsce tylko i wyłącznie w Polsce, lecz występują również w innych państwach w Europie i na świecie.

Najważniejszym pytaniem pozostaje jednak przyszłość Kościoła katolickiego oraz trwałość ustanowionych regulacji. Jak widać bowiem z przedstawionych raportów religijność w wielu państwach spada, a co się z tym wiąże, obniża się również pozycja Kościoła w społeczeństwie. W Polsce natomiast, Kościół katolicki boryka się również z innymi problemami wizerunkowymi, które wpływają na odbiór Kościoła przez Polaków, co objawia się w spadającym zaufaniu społecznym oraz zadowoleniu z działań Kościoła w Polsce. Wszystkie te problemy mogą w ciągu najbliższych dziesięcioleci doprowadzić do zmiany polityki państwa wobec Kościoła, a w konsekwencji do likwidacji znacznej części przywilejów i ulg podatkowych.

BIBLIOGRAFIA

Akty normatywne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483).

Ustawa z dnia 13.05.1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1994 Nr 73 poz. 324).

Ustawa z dnia 13.05.1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1994 Nr 73 poz. 323).

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z 28.07.1993 r. (Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318).

Ustawa z dnia 12.01.1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych (Dz.U. 1991 Nr 9 poz. 31).

Ustawa z dnia 17.05.1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1989 Nr 29 poz. 154).

Ustawa z dnia 21.12.1962 r. o zmianie dekretu o niektórych podatkach i opłatach terenowych (Dz.U. z 1962 r., Nr 66, poz. 326).

Dekret z dnia 20.05.1955 r. o podatkach i opłatach terenowych (Dz.U. z 1955 r., Nr 21, poz. 136).

Ustawa z dnia 26.02.1951 r. o podatkach terenowych (Dz.U. z 1951 r., Nr 14, poz. 110).

Orzecznictwo oraz pisma administracyjne:

Wyrok WSA w Łodzi z dnia 19.08.2020 r., I SA/Łd 72/20, Lex nr 3045784.

Wyrok WSA w Poznaniu z dnia 06.02.2020 r., I SA/Po 880/19, Lex nr 2784842.

Wyrok NSA z dnia 27.09.2005 r., FSK 2149/04, Lex nr 177331.

Pismo z dnia 11.01.2012 r. Urząd Miasta w Krakowie, PD-01.3120.8.23.2011. GK.

Pismo z dnia 11.01.2006 r. Urząd Miejski w Gliwicach, PORWp31103/10/06.

Pismo z dnia 08.01.2002 r. Ministerstwo Finansów Departament Podatków Lokalnych i Katastru, LK-956/LP/02/AM.

Literatura:

Dowgier R., Etel L., Liszewski G., Pahl B., Podatki i opłaty lokalne. Komentarz, Warszawa 2020.

Górny G., Słowacja to jeden z najbardziej katolickich krajów w Europie 2016, wPolityce.pl, <https://wpolityce.pl/kosciol/308228-slowacja-to-jeden-z-najbardziej-katolickich-krajow-w-europie> [dostęp: 30.05.2021].

Hanusz A., Zwolnienia i wyłączenia w podatku od nieruchomości, *Finanse Komunalne* 2006, n. 12.

Katolicka Agencja Informacyjna, Kościół w Polsce. Raport, Warszawa 2021, https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/04/KAI_Raport_Kosciol-_w_Polsce_2021_2.pdf [dostęp: 30.05.2021].

Kazek M., Podatek od nieruchomości. Orzecznictwo z komentarzem, Warszawa 2016.

Pahl B., Opodatkowanie majątku nieruchomego będącego w posiadaniu kościołów i innych związków wyznaniowych, *Finanse Komunalne* 2006, nr 4.

Pahl B., Opodatkowanie nieruchomości kościelnych osób prawnych zajętych na prowadzenie niepublicznego zakładu opieki zdrowotnej. Głosa do wyroku NSA z dnia 27 września 2005 r., FSK 2149/04, *Lex FK* 2007/5/66-78, 2005.

Patyk J., Opodatkowanie Kościoła Katolickiego i osób duchownych, Toruń 2008.

Pietrzak H., Obciążenia kościelnych osób prawnych podatkami terenowymi w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, *Prawo Kanoniczne* 2005, t. 48, n. 1-2.

Piotrowski M., Osoby prawne kościoła katolickiego – opodatkowanie podatkiem od nieruchomości, Warszawa 2017.

Walencik D., Nieruchomości Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-2012. Regulacje prawne – nacjonalizacja - rewindykacja, Katowice 2013.

Witkowski A., System podatków bezpośrednich polski międzywojennej w pierwszych latach polski ludowej, *Zeszyty Prawnicze UKSW* 2011, t. 11, nr. 3.

ZABYTKI SAKRALNE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W PRAWIE POLSKIM I PRAWIE WYZNANIOWYM – UJĘCIE HISTORYCZNO-PRAWNE

Abstrakt

Zabytki sztuki sakralnej należą do najliczniejszej grupy zabytków w Polsce. Są znakomitą pomnikową historią, o walorach estetycznych, naukowych, historycznych oraz sakralnych. Stanowią nierozłączną część naszej kultury i dziedzictwa narodowego. Z historycznego punktu widzenia już Dekret Rady Regencyjnej z 1918 roku wymieniał wśród zabytków takie obiekty jak kościoły, kaplice czy figury. Zabytki sakralne podlegają trójakiego rodzaju ochronie prawnej: wynikającej z prawa kanonicznego, kościelnego prawa administracyjnego oraz prawa publicznego. Prawo publiczne nie wyróżnia spośród zabytków, grupy szczególnej – zabytków sakralnych, mimo, że stanowią najliczniejszy zbiór zabytków. W Polsce obowiązuje również prawo kanoniczne. Dobra materialne tego rodzaju stanowią własność Kościoła Katolickiego. Z drugiej strony również państwo posiada uprawnienia do zabytków znajdujących się w reje-strach. Skutkuje to istnieniem dualizmu prawnego – ochrona wynika z polskiego prawa oraz z prawa kanonicznego.

Słowa kluczowe: prawo, historia, zabytki sakralne, ochrona zabytków.

OCHRONA ZABYTKÓW SAKRALNYCH W UJĘCIU HISTORYCZNYM

Rzeczpospolita Polska od początku swojej państwowości była krajem należącym do kręgu państw wyznania chrześcijańskiego, i to dlatego właśnie religia,

a w szczególności katolicyzm wywarła przeogromny wpływ na kulturę i sztukę. Od momentu przyjęcia chrztu w 966 roku przez Mieszka I na terenie dzisiejszej Polski zaczęły powstawać nowe budowle sakralne, których ilość przez kolejne wieki stale przybywała. Od zawsze wszystkie bazyliki, katedry, kościoły czy kaplice były miejscami ważnym dla mieszkańców ziem polskich, którzy szczególnie dbali o ich kondycję i stan utrzymania. W XIX wieku, gdy Polska znajdowała się pod zaborami to właśnie Kościół Katolicki stanowił nadzieję dla wielu Polaków na odzyskanie niepodległości oraz utrzymanie tożsamości narodowej. Wszelkie zabytki sakralne stanowiły nieodłączony element tradycji, a także wspomnienia chwalebnej historii państwa, które w tamtym czasie już nie istniało. W związku z tym w celu pielęgnacji zabytków kultury sakralnej zaczęto prowadzić pierwsze działania konserwatorskie. Często były to jednak działania lokalne pojedynczych osób, co w dodatku komplikowały działania państw zaborczych, chcących wykorzenić narodowość polską. Należy jednak zwrócić uwagę na ważne instytucje działające w tym czasie, czyli Urząd Konserwatorski w Prusach, zajmujący się spisywaniem zabytków znajdujących się na terenie m.in. zaboru rosyjskiego, a także działające w Warszawie Towarzystwo Opieki nad Zabytkami Przeszłości.

Poza działaniami konserwatorskim w drugiej poł. XIX i na początku XX zaczęła się rozwijać się także literatura podejmująca tematykę ochrony zabytków sakralnych. Ogromne zasługi dla ochrony zabytków oddał dr Józef Muczkowski – z pierwszego wykształcenia i zawodu prawnik-sędzia, a z zamiłowania historyk sztuki, działający wiele lat w Towarzystwie Miłośników Historii i Zabytków Krakowa. Książka Józefa Muczkowskiego z 1914 r. „Ochrona zabytków” była pierwszym w polskiej literaturze całościowym ujęciem zagadnień związanych z tą problematyką, obejmującym zarówno zagadnienia pojęciowe i teoretyczne kwestie związane z zasadami ochrony, jak też bardzo praktyczne wskazówki dotyczące postępowania z dawnymi materiałami budowlanymi i restauracji poszczególnych obiektów, zwłaszcza kościołów¹. Stworzył on jedną z pierwszych definicji pojęcia zabytku. Według niego występował dwa rodzaje obiektów: po pierwsze te, które mają charakter dzieła sztuki, a ponadto są znaczące „dla scharakteryzowania pewnej już ubiegłej epoki”; po drugie zaś takie, które co prawda nie mają charakteru dzieła sztuki, lecz mają „wartość starożytniczą”. Wobec tego: „*w pierwszym wypadku decydującym jest moment artystyczny i historyczny, w drugim tylko historyczny*”. Poza tym, powstawały liczne inne pozycje w literaturze oraz artykuły zajmujące się

¹ Szymaniec 2017, s. 33-34.

problem ochrony zabytków na ziemiach polskich. Przykładami tego typu dzieł są „Konserwatorstwo dla zabytków archeologicznych. Studium ze stanowiska dziejów kultury i nauki porównawczej prawa” W. Demetrykiewicza, - jednego z pierwszych podejmujących tematykę ochrony prawnej zabytków, czy pozostałe kompendia wiedzy autorstwa Władysława Łuszczkiewicza: „Wskazówki do utrzymania kościołów, cerkwi i przechowywanych tamże zabytków przeszłości” oraz „Poradnik dla zajmujących się utrzymywaniem i restauracją kościołów i kościelnych sprzętów”.

Powyższe czynniki, ale także wiele innych takich jak ustawodawstwo państw zaborczych wpłynęły na kształt pierwszego aktu prawnego w nowo odradzającej się Rzeczypospolitej Polsce, czyli Dekretu Rady Regencyjnej z dnia 31 października 1918 roku o opiece nad zabytkami sztuki i kultury². Celem była powszechna ochrona zabytków w nowo odbudowanym państwie polskim. Na mocy art. 1 Dekretu ochronie *podlegały „wszelkie zabytki kultury i sztuki, znajdujące się w granicach Państwa Polskiego, wpisane do inwentarza zabytków sztuki i kultury”*. Podmiotem prawa ochrony zabytków ustanowiono Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, zaś przedmiot ochrony został określony metodą enumeracji w postaci katalogu podzielonego na trzy części: zabytki nieruchome, zabytki ruchome oraz wykopaliska i znaleziska. W pierwszej grupie nominalnie wymieniono części budowli sakralnych, takie jak *„prezbiteria, kaplice, wieże, bramy, portale, kolumny (...) dzieła sztuk plastycznych z architekturą budynku związane”* (art. 12, pkt a) oraz *„luźno stojące pomniki, nagrobki, kapliczki, figury, krzyże...”* (art. 12, pkt c). Do grupy zabytków ruchomych zaliczono *„przedmioty związane bezpośrednio z przeznaczeniem budynku (ołtarze, ambony, chrzcielnice, stalle, pomniki, nagrobki, trumny w grobach kościelnych wraz z ukrytymi w nich dziełami pracy ręcznej, epitafia, tablice, vota, szaty i naczynia obrzędowe, dzwony itp.) oraz kolekcje przedmiotów, przechowywanych w muzeach, w skarbcach i składach świątyń [...]”* (art. 18, pkt a)³.

Należy jednak zwrócić uwagę, iż z punktu widzenia doktryny kościelnej katalog zabytków sakralnych był niekompletny i nieprecyzyjny, niemniej stanowił podstawę do ich ochrony i był istotną przesłanką dalszych uregulowań, których możliwość pojawiła się wraz z zawarciem 10 lutego 1925 roku Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską⁴. Zagadnienie ochrony zabytków zostało uregulowane w art. 14 zgodnie, z którego treścią

² Dz. Praw. z 1918, Nr 16, poz. 36.

³ Bijak 2019, s. 8.

⁴ Tamże, s. 8.

oprócz kwestii dóbr kościelnych regulował również sprawę ochrony zabytków, a w szczególności budowli sakralnych. Zgodnie z jego treścią w każdej diecezji miała zostać utworzona komisja dla ochrony dóbr kultury, do której komisji mieszanej należała ochrona, znajdujących się w kościołach dzieł sztuki, dokumentów archiwalnych oraz rękopisów posiadających wartość artystyczną oraz historyczną.

Ostatecznym aktem prawnym regulującym kwestię ochrony zabytków w II Rzeczypospolitej było Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 6 marca 1928 r. o opiece nad zabytkami⁵. W istotnej części opierało się ono na przepisach wprowadzonych przez Dekret oraz harmonizowało postanowienia Konkordatu z prawem polskim. Pionierskim rozwiązaniem był również wprowadzenie w art. 1 legalnej definicji zabytku, czyli przedmiotu ruchomego lub nieruchomego, charakterystycznego dla pewnej epoki, posiadającego wartość artystyczną, kulturalną, historyczną, archeologiczną lub paleontologiczną, stwierdzoną orzeczeniem władzy państwowej, i zasługującego wskutek tego na zachowanie. Wśród zabytków były wymienione m.in. przedmioty, związane bezpośrednio z przeznaczeniem budynku, czyli ołtarze, ambony, chrzcielnice, stalle, pomniki, nagrobki w grobach kościelnych wraz z ukrytymi w nich dziełami pracy ręcznej, epitafia, tablice, vota, szaty i naczynia obrzędowe czy dzwony. Kolejną ważną regulacją związaną z postanowieniami Konkordatu było w odniesieniu do starożytności, dzieł sztuki, dokumentów archiwalnych i rękopisów, posiadających wartość historyczną lub artystyczną, znajdujących się w katolickich kościołach i lokalach kościelnych utworzenie władz konserwatorskich. Były nimi komisje mieszane świecko-duchowne, mianowane przez właściwego biskupa w porozumieniu z Ministrem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Skład tych komisji oraz kompetencje, a także tryb ich urzędowania miało określać rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w porozumieniu z władzami kościelnymi. Opieką nad zabytkami zajmował się osoby prawne i zakonne kościoła katolickiego. Ponadto, w myśl art. XIV Konkordatu grunty należące do kościoła katolickiego nie mogły zostać wywłaszczone oraz zajęte na rzecz Państwa w razie dokonania odkrycia na ich terenie. Mając powyższe na uwadze należy stwierdzić, iż sakralne zabytki ruchome, a zwłaszcza przedmioty szczególnej czci, takie jak wizerunki świętych i relikwie, uzyskały względną autonomię od instytucji państwowych. Skutkiem takiego rozwiązania nie było wyłączenie ich spod jurysdykcji organów konserwatorskich. Ten typ regulacji prawnej,

⁵ Dz.U. Nr 29, poz. 265.

synchronizując dwa niezależne porządki prawno-administracyjne odnoszące się do tej samej grupy przedmiotów, miał na celu ich szczególną, wyższą formę ochrony, polegającą na zapobieżeniu niefachowej lub prowizorycznej konserwacji, która mogłaby spowodować większe zniszczenie lub zatarcie wartości⁶.

Najtrudniejszym okresem dla Kościoła Katolickiego w Polsce był czas II wojny światowej. Pomijając straty ludzkie, głównie duchownych, Kościół poniósł też liczne straty materialne. Co do budynków i dzieł sztuki, to na terenie włączonym do Rzeszy Niemcy zamknęli blisko 1720 kościołów i kaplic, a zniszczyli około 240 świątyń. W tzw. „Kraju Warty” zaś Polacy pod przymusem sami zlikwidowali wszystkie kapliczki i krzyże przydrożne. Dodajmy, że na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie wiele kościołów uległo zagładzie podczas walk z Sowietami, którzy również okradali je i profanowali. Naziści jednak robili to głównie przy okazji likwidacji kościołów. W diecezji chełmińskiej skradziono lub zniszczono dzieła sztuki z wszystkich 300 kościołów, choć tylko około 10% z nich zniszczono. Jeżeli chodzi o GG, to rekwizycje budynków kościelnych dokonały się tam w dwóch falach: jesienią 1939 r. i od 1943 r. (klaszatory zamieniano wtedy na koszary i magazyny). Dodajmy, że konfiskaty te objęły stosunkowo niewiele kościołów. Znacznie więcej zostało zniszczonych głównie w Warszawie, w której zburzono 56 świątyń (z 283 w całej archidiecezji warszawskiej). Co do dzieł sztuki, to ich metodyczny rabunek na terenie GG został zarządzony już 16 grudnia 1939. Od tego momentu Niemcy okradali nie tylko muzea i pałace, lecz także kościoły, archiwa i biblioteki przykościelne⁷.

Dramat wydarzeń II wojny światowej spowodował znaczny uszczerbek w posiadanych przez państwo polskie dóbr kultury. Jeszcze przed formalnym zakończeniem II wojny światowej PKWN wydał dekret 15 września 1944 roku o zakresie działań i organizacji Resortu Kultury i Sztuki, który miał nadzorować działania nad wszystkimi problemami dotyczącymi ochrony zabytków⁸. W mocy nadal pozostawało Rozporządzenie Prezydenta RP z dnia 6 marca 1928 roku, regulujące kwestię ochrony zabytków, jednakże przepisy te zostały uzupełnione dekretem z dnia 1 marca 1946 roku o rejestracji i zakazie wywozu dzieł sztuki plastycznej oraz przedmiotów po wartości artystycznej, historycznej lub kulturalnej. Ta zmieniająca się sytuacja prawna zabytków określona została przez J. Pruszyńskiego: *„Przyjmując wypracowany w II Rzeczypospolitej model ochrony za pewien punkt wyjścia, musimy stwierdzić,*

⁶ Pruszyński 2001, s. 393-396.

⁷ <https://pl.aleteia.org/2019/06/28/straty-kosciola-podczas-ii-wojny-swiatowej/> [30.05.2021].

⁸ Zalańska 2010, s.15.

że prawie żaden z jego elementów nie został zachowany ani odtworzony po wojnie”, a Dobosz, opisując ten okres, nazwał go czasem ochrony zabytków „pełnym sprzeczności”, uzasadniając, że ochrona ta miała charakter instrumentalny, opierający się na teorii walki klasowej⁹.

Pod względem materialnym obowiązujące od 1928 r. Rozporządzenie Prezydenta zastąpiła ustawa z dnia 15 lutego 1962 roku o ochronie dóbr kultury i o muzeach¹⁰. Według niej przedmiotem ochrony było „dobro kultury”, które określone zostało w art. 2: *„każdy przedmiot ruchomy lub nieruchomy dawny lub współczesny, mający znaczenie dla dziedzictwa i rozwoju kulturalnego ze względu na jego wartość historyczną, naukową lub artystyczną”*. Takie określenie przedmiotu ochrony, przez użycie pojęcia niedookreślonego mogło stanowić instrument do swobodnego decydowania o tym, co jest, a co nie jest zabytkiem niezależnie od jego wartości historycznej i mogło służyć swoiście rozumianej kulturze socjalistycznej. Ustawa wprowadziła też nowe pojęcie zabytku. Wskazała, że jest to dobro kultury bez względu na jego wiek powstania oraz wprowadziła zakaz wywozu za granicę dzieł sztuki wytworzonych przed 9 maja 1945 r.¹¹. Wszystko to miało na celu walkę z Kościołem Katolickim stojącym w opozycji do władz radzieckich. W wyniku czego władze komunistycznej Polski mogło w sposób zalegalizowany przez prawo „karać” Kościół za swoją antyrządową postawę.

OCHRONA ZABYTKÓW SAKRALNYCH W PRAWIE KOŚCIELNYM

Pierwszym podstawowym aktem prawnym regulującym pośrednio problem ochrony zabytków był Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku. Mimo, że omawiana kwestia nie była wprost uregulowana można było ją wywnioskować z pozostałych przepisów. Pierwszy punkt zaczepienia w sensie kościelnej ochrony zabytków i dóbr kultury stanowił kan. 1497§2, którym prawodawca dokonał rozróżnienia pomiędzy „bona ecclesiastica” i „bona ecclesiastica pretiosa”. Pierwsze z tych dóbr – poprzez konsekrację lub poświęcenie – zostają przeznaczone dla kultu Bożego. Drugie – odznaczają się dużą wartością artystyczną lub historyczną, albo też są sporządzone z kosztownego materiału, przy czym bierze się pod uwagę wartość takich dóbr oszacowaną przez ekspertów, a nie ofiarowaną przez nabywców. Wskazania prawodawcy

⁹ Różański 2017, s. 53.

¹⁰ T.j., Dz. U. 1999, nr 98, poz. 1150.

¹¹ Różański 2017, s. 54.

na artystyczną, historyczną lub materialną wartość, w połączeniu z ustawowym ograniczaniem użytkowania tych dóbr, zawsze pod nadzorem ordynariusza¹². Z historycznego punktu widzenia kolejny ważnym aktem prawnym regulującym relację II Rzeczypospolitej Polskiej i Kościoła Katolickiego w Polsce jest zwarty Konkordat ze Stolicą Apostolską z 1925 roku szerzej omówiony w poprzedniej części rozdziału. Jednakże został on zerwany przez władze komunistyczne w 1945 roku.

Jednym z najważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II, który poświęca wiele miejsca dziedzictwu historyczno-artystycznemu Kościoła i kierunkom rozwoju sztuki kościelnej, jest Konstytucja o Świętej Liturgii *Sacrosanctum Concilium*, promulgowana 4 grudnia 1963 roku przez Papieża Pawła VI. W art. 123 i 126 odwołuje się do dziedzictwa kulturalnego Kościoła oraz nakazuje rządcom diecezji ich ochronę oraz konserwację. Kolejnymi istotnymi aktami w przedmiotowej materii są Instrukcja Kongregacji Obrzędów *Eucharisticum Mysterium* z 1967 roku, List okólny Kongregacji ds. Duchowieństwa Opera Artis z 1971 roku, Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku oraz Konstytucja Apostolska Jana Pawła II z 1988 roku. Na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim znowelizowany Kodeks Prawa Kanonicznego, który w kanonie 1220 § 2 postanawia: „dla ochrony dóbr sakralnych oraz kosztowności należy okazać właściwą troskę o konserwację i zastosować odpowiednie środki bezpieczeństwa”, zaś w kan. 1276 § 2 poleca władzy kościelnej wydawanie szczegółowych instrukcji w tym względzie, w oparciu o prawo kościelne, tradycję i warunki miejscowe. Natomiast kan. 1283 p. 2 zobowiązuje administratorów dóbr kościelnych do sporządzenia dokładnego i szczegółowego inwentarza rzeczy nieruchomych i ruchomych: czy to kosztownych, czy należących do dóbr kultury, czy też innych z opisem ich wartości, a kan. 1284 § 1 zawiera informacje o obowiązku respektowania w tej dziedzinie prawa państwowego.

Należy zwrócić uwagę, że akty te ogłaszano w czasach, gdy Polska znajdowała się w strefie wpływów radzieckich, w związku z tym nie mogły one być sprzeczne z nieprzychylnym Kościołowi ustrojodawcy. Celem zapobieżenia więc, ewentualnym konfliktom z prawem państwowym, prawodawca kościelny w kan. 1284 § 2 nn. 2-3 polecił zarządom dóbr kościelnych zabezpieczyć własność tych dóbr „środkami ważnym według prawa kanonicznego”, by „Kościół nie poniósł szkód wskutek nieprzestrzegania ustaw państwowych”, czyli że sama tylko zapobiegliwość biblijnego gospodarza tutaj nie wystarcza i trzeba jeszcze zmieścić się w granicach prawa świeckiego obowiązującego w tej materii

¹² Ks. Przekop 2014, s. 30-31.

wszystkich. Pojęcie „dobra kultury” zostało wprowadzone do ustawodawstwa polskiego ustawą „O ochronie dóbr ,kultury i o muzeach”; uchwalona przez Sejm 54 lutego 1963 roku, przy czym określono stosunek do pojęcia „zabytek”. Zakres pojęcia „dobra kultury” jest oczywiście szerszy. Dobrem kultury – zgodnie z art. 3. – *„jest każdy przedmiot ruchomy czy nieruchomy, dawny lub współczesny, mający znaczenie dla dziedzictwa i rozwoju kulturalnego ze względu na jego wartość historyczną, naukową i artystyczną”*. Natomiast zabytkiem – według art. 4 – jest dobro kultury: 1) *„wpisane do rejestru zabytków; 2) wchodzące w skład muzeów, bibliotek czy archiwów publicznych; inne, jeśli jego charakter zabytkowy jest oczywisty”*. Poza tym zostały uregulowane sprawy w zakresie prowadzenia rejestru zabytków, obowiązków właściciela i użytkownika zabytku oraz uprawnień i kompetencji konserwatora wojewódzkiego. Należy stwierdzić w oparciu o opinie ekspertów w zakresie ochrony sztuki kościelnej (m.in. KS. Edmund Przekop), że ustawa z roku 1962 stawiała Polskę wśród krajów przodujących w ochronie i konserwacji zabytków.

OCHRONA ZABYTEKÓW SAKRALNYCH NA GRUNCIE WSPÓŁCZESNEGO PRAWA

Najważniejszym aktem prawnym w III Rzeczypospolitej Polsce jest Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku¹³. Zarówno w preambule, a także w art. 5, art. 6 i art. 73, ustrojodawca odwołuje się do chrześcijańskiego dziedzictwa narodu. Zawarto w niej treść, iż *„by przekazać przyszłym pokoleniom wszystko, co cenne z ponad tysiącletniego dorobku”*. Istnieje rozdźwięk między treścią preambuły do Konstytucji a ustawą o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami. Preambuła nakazuje bowiem organom publicznym działanie na rzecz zachowania materialnych i niematerialnych elementów dziedzictwa narodowego, natomiast wspomniana ustawa dotyczy jedynie zabytków. Zgodnie z treścią art. 5 Konstytucji władze publiczne mają obowiązek strzec dziedzictwa narodowego w art. 6 ust. 1 pojawia się natomiast norma prawna zawierająca określenie dobro kultury. Biorąc pod uwagę definicję z prawa międzynarodowego można stwierdzić, że w rozumieniu Konstytucji za dobro kultury uważa się zespół wytworów człowieka, które ze względów religijnych lub świeckich uznawane są przez każde państwo za mające znaczenie dla nauki, archeologii, prehistorii, literatury lub sztuki. Kolejnym obowiązkiem władz publicznych jest upowszechnienie i zapewnienie

¹³ Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.

równego dostępu do dóbr kultury. Ponadto Rzeczpospolita Polska udziela pomocy Polakom przebywającym na emigracji w kwestii zachowania ich związku z narodowym dziedzictwem kulturalnym. Norma art. 73 Konstytucji zapewnia każdemu wolność korzystania z dóbr kultury. Konstytucyjna zasada dotycząca równouprawnienia związków wyznaniowych oraz współdziałania organów władzy publicznej z podmiotami kościelnymi jest uwidoczniiona we wspólnych działaniach dla ochrony dziedzictwa kultury, stąd konieczne będzie przeanalizowanie treści art. 25 Konstytucji RP¹⁴.

Aktualnym aktem prawnym ustanawiającym normy, zasady działania oraz procedury, które obowiązują podmioty odpowiedzialne za organizowanie ochrony zabytków jest przyjęta 23 lipca 2003 roku przez Sejm RP ustawa o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami¹⁵. W przepisach tej ustawy została rozwinięta konstytucyjna norma zawarta w art. 5 Konstytucji RP, która stanowi, że Rzeczypospolita Polska „strzeże dziedzictwa narodowego”. Ustawa z 2003 roku poszerzyła obszar ochrony dziedzictwa kulturowego, przez który rozumie się wspólny dorobek społeczeństwa europejskiego, a nie już tylko spuściznę narodową. Co istotne ustawa podkreśla, że ochrony dziedzictwa wymagają także niematerialne dobra kultury¹⁶. We wspomnianej ustawie został zawarty szeroki katalog przedmiotów ochrony, do których należą dzieła budownictwa, urbanistyki i architektury wraz z otoczeniem, budowle i ich wnętrza a także cmentarze. Jednakże nie została zawarta żadna informacja o kościołach, kaplicach, ołtarzach, ambonach, drzwiach, obrazach, rzeźbach, relikwiarzach, stallach, ornatach, votach pobożności i innych. Mimo tego, że wiele zabytków z tej grupy należy do najstarszych i najcenniejszych arcydzieł sztuki polskiej. Po części miała na to wpływ poprzednia ustawa, jednak w porównaniu z obowiązującego w dwudziestoleciu międzywojennym Rozporządzenia Prezydenta RP stanowi to swoisty regres w ochronie prawnej zabytków sakralnych. Z jednej strony jest to argumentowane ideologia państwa, jednakże z drugiej strony wpływ kultury judeochrześcijańskiej na Polskę od wieków był i nadal jest ogromny. Zabytki sakralne stały się nierozzerwalną częścią naszej kultury i dziedzictwa, które należy starannie pielęgnować. Jak zauważył Sobór Watykański II: *„mają wielkie znaczenie dla Kościoła (...) mogą podnosić wzwyż życie ludzkie, przedstawiane w różnorodnych formach, stosowanie do czasów i miejsc”*.

¹⁴ Paszkowski 2018, s. 48-49.

¹⁵ Dz.U. 2003 nr 162 poz. 1568.

¹⁶ Paszkowski 2018, s. 45.

Na gruncie aktualnie obowiązującego prawa zabytki sakralne podlegają trójakiego rodzaju ochronie prawnej: wynikającej z prawa kanonicznego, kościelnego prawa administracyjnego oraz prawa publicznego. Jako dobra materialne stanowiące własność Kościoła katolickiego objęte są one normami prawa kanonicznego oraz podlegają administracji kościelnej, natomiast jako składniki dziedzictwa historycznego i artystycznego narodu podlegają ochronie publicznoprawnej. Kościół ma z tytułu własności prawa obowiązki władcze, zaś państwo – prawo ingerowania w zasób zabytkowy ujęty w rejestrach. Stąd też zasadniczym problemem prawnym w odniesieniu do zabytków sakralnych jest dualizm przepisów ochronnych państwowych i kościelnych, których wzajemna niezbieżność nie tylko wydaje się niedogodnością, ale powoduje negatywne skutki. Ponadto niesłusznym wydaje się traktowanie w prawie państwowym zabytków sakralnych na równi ze wszystkimi innymi. Stąd kolejne ustawy państwowe o ochronie zabytków, uchwalane w niesprzyjających dla Kościoła katolickiego warunkach, nie zapobiegały w zadawalającym stopniu niszczeniu, burzeniu, dewastacji, kradzieżom i profanowaniu dzieł sztuki sakralnej. Z kolei fakt, że obiekty zabytkowe znajdujące się w świątyniach podlegają przepisom Kodeksu Prawa Kanonicznego nie przesądza o ochronie publicznoprawnej, choć kodeks odwołuje się do zasady ich ochrony środkami uregulowanymi w prawie publicznym, co oznacza ich podporządkowanie temu prawu¹⁷.

W celu uregulowania stosunków pomiędzy II Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską został zawarty Konkordat. Określa on obowiązek kanonicznego sprawowania opieki nad zabytkami sakralnymi, a zwłaszcza obiektami: *„doznającymi wielkiej czci ze strony wiernych”* oraz *„rzeczami świętymi przeznaczonymi aktem poświęcenia lub błogosławieństwa do kultu Bożego”* – *„ze starannością dobrego gospodarza”* odpowiada sformułowana w art. 5 i 8 Konkordatu zasada wolności religijnej. Dalsze przepisy Konkordatu nakładają na obie strony obowiązek współdziałania. Art. 22 § 4 określa, że *„Rzeczpospolita Polska w miarę możliwości udziela wsparcia materialnego w celu konserwacji i remontowania zabytkowych obiektów sakralnych i budynków towarzyszących, a także dzieł sztuki stanowiących dziedzictwo kultury”*. Art. 24 wyraźnie stanowi, że *„Kościół ma prawo budowy, rozbudowy i konserwacji obiektów sakralnych i kościelnych oraz cmentarzy – zgodnie z prawem polskim”*. Art. 25 nakłada na Konferencję Episkopatu Polski oraz na władze państwowe obowiązek uregulowania spraw udostępniania zabytków kościelnych. Biskupi diecezjalni

¹⁷ Bijak 2019, s. 4.

mają powołać komisję odpowiedzialną za współpracę z „właściwymi władzami państwowymi w celu ochrony znajdujących się w obiektach sakralnych i kościelnych dóbr kultury o ogólnonarodowym znaczeniu oraz dokumentów archiwalnych o wartości historycznej i artystycznej”¹⁸.

Jednakże kwestie zawarte w Konkordacie spotykają niezwykle wielki opór przy wprowadzaniu ich w życie. Często pojawiają się głosy za tym, iż taka praktyka oraz umowy zawierane ze Stolicą Apostolską mają na celu stworzenia państwa wyznaniowego. Ponadto, podnosi się argumenty za „rozdziałem państwa od Kościoła” czy całkowitej laicyzacji. W związku z tym nie zostało wprowadzonych wiele istotnych kwestii zawartych w Konkordacie, a zwłaszcza po wprowadzeniu tzw. małżeństw konkordatowych oraz edukacji religijnej w szkołach wola wprowadzania dalszych zmian wśród przede wszystkim polityków zmniejszyła się a pozostałe postanowienia zeszyły na drugi plan. Należy jednak zwrócić uwagę, iż na poziomie prawa państwowego, jak i w kościelnym prawie partykularnym powinno dojść do ujednolicenia wydawanych ustaw i instrukcji z przyjętym konkordatem oraz wydania przepisów szczegółowych wynikających z konkordatu i zgodnych z jego normami ogólnymi, jak np. ustawy okołokonkordatowe lub rozporządzenia odpowiednich ministrów. Zasada powyższa w żadnym wypadku nie dopuszcza uchwalania i wydawania tak przez organa ustawodawcze kościelne, jak i państwowe jakichkolwiek ustaw, przepisów lub instrukcji sprzecznych z konkordatem¹⁹. Z punktu widzenia ochrony prawnej zabytków sakralnych stawia aktualnie obowiązującą ustawę, pomijając oczywiście jej inne wartości legislacyjne, na poziomie ustawodawstwa z poprzedniej epoki. Pokazuje ponadto, że w świadomości jej autorów nie istnieje tak ważna umowa międzynarodowa, jaką jest konkordat, a zabytki kościelne stanowią znikomą część dziedzictwa narodowego i nie ma przesłanek prawnych do ich odrębnego traktowania, co jest oczywistym absurdem²⁰.

BIBLIOGRAFIA

Bijak P., Wartości dziedzictwa kultury europejskiej: przeszłość i teraźniejszość, niepublikowana rozprawa doktorska obroniona na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

Bijak P. 2019, Zabytki sakralne w systemie prawnym Polski – uwagi „de lege ferenda”, *Cywilizacja i Polityka* 2019, t.17.

¹⁸ Tamże, s. 4-5.

¹⁹ Tamże, s. 6.

²⁰ Bijak 2011.

Bp. Leszczyński M., artykuł: Ochrona zabytków sztuki sakralnej w świetle aktualnego prawa Kościoła Katolickiego, Lublin 2006.

Ks. Przekop E., Kościelna ochrona zabytków i dóbr kultury według kodeksu prawa kanonicznego Papieża Jana Pawła II, Czasopisma Archiwów Bibliotek i Muzeów Kościelnych 2014.

Paszkowski M., Ochrona prawna i opieka nad nieruchomymi zabytkami sakralnymi Kościoła Katolickiego w Polsce, KPP Monografie, Olsztyn 2018.

Pruszyński J., Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna, t. 1, Kraków 2001.

Różański. M., Ochrona zabytków sakralnych, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, red. Różański M., Łódź 2017.

Skrzydłewska B. Uregulowania prawne Kościoła Rzymskokatolickiego dotyczące ochrony zabytków, Muzea Kościelne, Lublin 2002.

Szymaniec P., Ochrona dóbr kultury w rozwoju historycznym, KPP Monografie, red. Różański M., Olsztyn 2017.

Zalaśńska K., Prawna ochrona zabytków nieruchomych w Polsce, Warszawa 2010.

Akty prawne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.)

Kodeks prawa kanonicznego z dnia 28 stycznia 1983 r.

Ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami (Dz.U. 2003 nr 162 poz. 1568).

Ustawa z dnia 15 lutego 1962 roku o ochronie dóbr kultury i o muzeach (t.j. Dz. U. z 1999 r., nr 98, poz. 1150).

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 6 marca 1928 r. o opiece nad zabytkami (Dz.U. Nr 29, poz. 265).

Dekret Rady Regencyjnej z dnia 31 października 1918 roku o opiece nad zabytkami sztuki i kultury (Dz. Praw. z 1918 r., Nr 16, poz. 36).

Źródła internetowe

<https://pl.aleteia.org/2019/06/28/straty-kosciola-podczas-ii-wojny-swiatej/> [30.05.2021].

KAJETAN RAINKO

ORCID: 0000-0002-0029-5748

ALEKSANDRA SIKORA

ORCID: 0000-0001-7791-2591

UNIwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

PRAWNE ASPEKTY FUNKCJONOWANIA NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH W POLSCE

Abstrakt

Kształtowanie się nowych wspólnot religijnych jest zjawiskiem coraz bardziej popularnym zarówno na świecie, jak i w Polsce. Status nowego ruchu religijnego nie zawsze stanowi przeszkodę w uzyskaniu państwowej regulacji prawnej jako związku wyznaniowego, chociaż znaczna część takich grup nie jest zaliczana do głównych religii z uwagi na znaczne różnice doktrynalne i społeczne. Współcześnie można spotkać się jednak ze zjawiskiem „szarej strefy wyznaniowej”, czyli wykształceniem ruchów, które nie są zarejestrowane i nie mogą działać w sposób zorganizowany, ale nie są na tyle destrukcyjne, by dążyć do ich rozwiązania i kryminalizacji. Na uwagę zasługuje również sama procedura uzyskiwania wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych. Obecnie takie organizacje, chcąc działać legalnie poszukują rozwiązań pośrednich, takich jak stowarzyszenia. Działalność nowych ruchów religijnych funkcjonujących w wyraźnie zdefiniowanych ramach byłaby bardziej przejrzysta nie tylko dla swoich wyznawców, ale również społeczeństwa.

Słowa kluczowe: nowy ruch religijny, sekta, prawo wyznaniowe, związek wyznaniowy, wolność wyznania

WSTĘP

Wiara jakkolwiek różnie pojmowana, towarzyszy ludziom od najdawniejszych czasów. Pomimo, że jest ona indywidualną sprawą każdego człowieka, to zapatrywania na życie duchowe mogą stawać się przyczyną konfliktów

i nieporozumień. Odmienne spojrzenie na problematykę wiary w różnych kręgach społecznych spowodowało ewolucję istniejących wierzeń oraz wykształcanie wielu nowych religii. Proces ten stanowi swoiste kontinuum. Współcześnie wciąż możemy zaobserwować powstawanie nowych wspólnot wyznaniowych o różnym stopniu innowacyjności. Analizując problematykę działalności nowych ruchów religijnych należy odnosić się nie tylko do aspektów socjologicznych i psychologicznych, ale także prawnych. Obywatele korzystając z wolności religijnej mają prawo do tworzenia wspólnot religijnych w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej. Istotą tego prawa jest możliwość łączenia się i tworzenia formalnych struktur przez osoby posiadające te same wierzenia i przekonania religijne. Nawet w kontekście uniwersalnie akceptowanego prawa do wolności wyznania realizacja tego uprawnienia stanowi wyzwanie dla prawodawcy z uwagi na dynamiczny rozwój myśli religijnej oraz mnogość organizacji o charakterze konfesyjnym. W przypadku nowych ruchów religijnych pojawiają się liczne kontrowersje i obawy ze strony środowisk bardziej tradycyjnych. Poglądy filozoficzne niezgodne z głównym nurtem, brak zdefiniowanej hierarchii czy niejasny status prawny nowych ruchów religijnych mogą stanowić czynniki, które przeszkadzają członkom w manifestacji swoich przekonań.

PODSTAWY PRAWNE RÓWNOŚCI RELIGII

Powszechna w kulturze państw zachodnich wolność religijna, choć współcześnie wydaje się być czymś naturalnym, w istocie stanowi rezultat długiego procesu historycznego.

W czasach starożytnych religii politeistycznych problem wolności religijnej właściwie nie istniał¹. Grecy, Rzymianie czy Egipcjanie w zależności od okazji czcili różne bóstwa. Wśród dwóch ostatnich z wymienionych ludów religia spełniała także role polityczne. Kapłani utwierdzali lud w przekonaniu, że władca jest namaszczonej przez najmocniejszego z bogów a nawet, że jest jego boskim wcieleniem. Wystąpienie przeciwko któremuś z bóstw mogło być karane jako obraza majestatu władcy. Namaszczeni korzystając z wiedzy na tematy związane ze zjawiskami naturalnymi zapewniali lud o boskich interwencjach.

Jezus Chrystus z Nazaretu zapoczątkował zmiany w tej dziedzinie. Związana przez niego religia sprzeciwiała się oddawaniu czci innym bóstwom,

¹ Kącka 2013, s. 155-156.

a także wprowadziła rozdział pomiędzy religią a państwem. Jezus podczas swego nauczania głosił: „Wówczas rzekł do nich: «Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga»”². Stworzyło to zagrożenie dla monolitu religijno-państwowego w świecie starożytnego Rzymu i było jawnie zwalczane jako możliwie rebeliogenne. Chrześcijanie odmawiający udziału w obrzędach religijnych oskarżani byli o przestępstwa przeciwko państwu na podstawie „praw przeciwko zakazanym stowarzyszeniom” (wydanym przez Cezara i Augusta) oraz na podstawie reskryptu Marka Aureliusza przeciwko osobom wprowadzającym nowe religie i sekty³.

Dopiero edykt mediolański z 313 roku n.e. wydany przez cesarza Konstantyna Wielkiego wspólnie z cesarzem wschodniej części Licyniuszem statuował wolność religijną⁴. Edykt stanowił niniejsze ”Gdyśmy się szczęśliwie, ja, cesarz Konstantyn, jak również ja, cesarz Licyniusz, w Mediolanie zjechali i wszystko, co dotyczy dobra i bezpieczeństwa publicznego omawiali, uznaliśmy za konieczne [...] a mianowicie chrześcijanom i wszystkim dać zupełną wolność wyznawania religii, jaką kto zechce”⁵. Ustanowienie tego aktu miało podłoże czysto pragmatyczne bowiem władza cesarstwa zdawała sobie sprawę, że wkrótce nie będzie miała możliwości przeciwstawić się społeczności chrześcijańskiej. Nie zważając jednak na motywacje prawodawców, jest to jeden z pierwszych aktów prawa stanowionego, który gwarantuje wolność religii. Stopniowy rozwój i instytucjonalizacja Kościoła Katolickiego, a w konsekwencji jego dominacja wyznaniowa na obszarze Europy doprowadziły do tego, że religia chrześcijańska zajęła miejsce dawnych religii. Wspomagała ona procesy imperialistyczne a władcy, którzy władzę „otrzymali od Boga” wymuszali wyznawanie monoteistycznej wiary w chrześcijańskiego Boga, który był podstawą ich władzy na danym terytorium. Za przykład takich działań może służyć edykt Fryderyka II cesarza Niemiec z 1231 roku, na mocy którego nakazano wyznawanie wiary chrześcijańskiej pod groźbą kary śmierci⁶. Chociaż początek milenium dał podstawy do zmian nie udało się całkowicie oddzielić religii od władzy, a w konsekwencji nie osiągnięto wolności religijnej. Warto jednak przywołać głos Pawła Włodkowica na Soborze w Konstancji w 1415 r., który broniąc praw jednostki głosił, że „Nikt nie może być zmuszony do wiary ponieważ wiara nie powinna być z konieczności”⁷.

² Mt 22,21.

³ Warchałowski 2005, s. 144-146.

⁴ Trzeciak 1996, s. 288-289.

⁵ Edykt mediolański [w:] Maresz, Juszcyk 2004, s. 77.

⁶ Kącka 2013, s. 157.

⁷ Zarzycki 2010, s. 26.

W wyniku reformacji nasiliły się tarcia pomiędzy religiami. Zwalczanie poszczególnych odłamów religii protestanckich przez Kościół Katolicki np. w formie Sacrum Officium, wystąpienia Henryka VIII Tudora nie konsolidowały Europy w dążeniu do wolności religijnej. Pojawiały się wówczas akty prawne, które w jakiś sposób dążyły do ustanowienia chociaż częściowej wolności religijnej, takie jak polska Konfederacja Warszawska i późniejsze artykuły henrykowskie. Ustanawiały one prawo jednostki do swobody wyznania i wyznaczały ogólną tolerancję religijną⁸.

Ruchów obywatelskich, dążenie ludów do samostanowienia w XVIII i XIX wieku, a także filozofia tych wieków przyniosły rozdział państwa i religii. To co postulował Jezus Chrystus we wspomnianym wcześniej fragmencie Ewangelii stało się przepisem prawa w jednym z aktów prawnych tamtego okresu. Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej w art. VI stanowi, że nie można wyznaczać urzędów publicznych na podstawie wyznania kandydata, a pierwsza poprawka do konstytucji z 1789 roku konstytuuje zasadę wolności do wyznawania religii oraz zabrania kongresowi wprowadzenia jakiegokolwiek religii⁹. Podobne zapisy zawierała *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 r. wprowadziła kategorie naturalnych praw ludzkich w których szczególne miejsce zajmowało prawo wolności religijnej i zakaz dyskryminacji ze względu na światopogląd¹⁰.

W Polsce w okresie międzywojennym konstytucje z 1926 roku oraz 1935 roku gwarantowały wolność sumienia i wyznania. Zapewniono, że realizacja wszystkich obrządków jest dozwolona, dopóki nie sprzeciwia się porządkowi publicznemu bądź obyczajności publicznej. Okres okupacji był równoznaczny z brakiem praw i wolności, a więc także wolności religijnej, a reżim totalitarny III Rzeszy był skierowany szczególnie przeciwko wyznawcom judaizmu. Polska Rzeczpospolita Ludowa w Konstytucji PRL z 22.07.1952 r. w zasadzie gwarantowała wolność wyznania i sumienia, ale realizacja tych praw zależała w dużej mierze od aktualnej sytuacji politycznej¹¹.

Do spopularyzowania idei wolności religii doszło w XX wieku, w dużej mierze w wyniku doświadczeń I i II wojny światowej, które poskutkowały szerszym zainteresowaniem problematyką ochrony praw człowieka, w tym zagrożeniami płynącymi z nietolerancji religijnej. Wolność myśli, sumienia i wyznania zaczęła pojawiać się w kolejnych dokumentach przyjmowanych

⁸ Zarzycki 2010, s. 26.

⁹ Mezglewski i inni 2011, s. 9.

¹⁰ Kącka 2013, s. 160.

¹¹ Mezglewski i inni 2011, s. 31 – 33.

w ramach organizacji międzynarodowych i tym samym stała się jednym z fundamentalnych praw człowieka.

Do najważniejszych norm prawa międzynarodowego postulujących wolność wyznania należą art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych oraz art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Postanowienia zawarte w powyższych aktach nie tylko konkretyzują tę wolność, ale pozwalają także na ustalenie treści prawa jakim jest wolność myśli, sumienia i wyznania. W ujęciu L. Garlickiego jest to możliwość każdego człowieka do nieskrępowanego formowania i posiadania własnych myśli i poglądów, inspirowanych zarówno etycznymi, jak i religijnymi systemami wartości oraz prawo do uzewnętrzniania wyznania lub przekonań, które dokonywane jest poprzez interakcje społeczne¹². Uprawnienie to jest gwarantowane również przez ustawodawstwa krajowe. Polska jako członek Unii Europejskiej podlega także prawu unijnemu. Porządek prawny Unii Europejskiej oparty jest na zasadzie poszanowania praw podstawowych, do których zalicza się również wolność myśli, sumienia i wyznania. Wniosek ten można wysnuć przede wszystkim na podstawie treści art. 6 Traktatu o Unii Europejskiej, który stanowi o uznaniu postanowień Karty Praw Podstawowych i przystąpieniu do Europejskiej Konwencji O Ochronie Praw Człowieka I Podstawowych Wolności. Dodatkowo art. 52 ust. 3 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej formułuje zasadę, zgodnie z którą w zakresie, w jakim zawiera ona prawa, które odpowiadają prawom zagwarantowanym w EKPC, ich znaczenie i zakres są takie same jak praw przyznanych przez tę konwencję. Oznacza to, że również w odniesieniu do wolności religii Unia Europejska bazuje na przyjętych wcześniej standardach ochrony praw człowieka. W związku z tym przepisy konwencji stanowią podstawę przy określaniu zakresu i znaczenia powyższego prawa. Z zobowiązania do poszanowania wolności religii wynika również zasada równości oraz zakaz dyskryminacji. W treści art. 19 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej religia wymieniana jest jako jedno z kryteriów niedopuszczalnej dyskryminacji, a Rada na mocy tego przepisu upoważniona jest do podejmowania działań mających na celu zwalczanie dyskryminacji ze względu m.in. na religię lub światopogląd. Kluczowe dla funkcjonowania Unii Europejskiej akty zobowiązują także do respektowania tożsamości narodowej państw członkowskich, istniejącej różnorodności narodowej i regionalnej, przy równoczesnym

¹² Garlicki 2010, Legalis.

podkreślaniu znaczenia wspólnego dziedzictwa kulturowego¹³. Jak zauważa P. Stanisławski¹⁴, rozwiązania dotyczące sytuacji prawnej kościołów i innych związków wyznaniowych, jako że stanowią dla wielu państw charakterystyczną i utrwaloną cechę, a ponadto są w wielu europejskich konstytucjach określone w wyeksponowanych rozdziałach, to również składają się na podlegającą ochronie tożsamość narodową. Mimo, iż regulacje unijne zawierają szereg gwarancji ochrony wolności religijnej, to sama Unia nie ma kompetencji w sprawach dotyczących statusu kościołów i innych związków wyznaniowych. Powyższa zasada nieingerencji została wprost wyrażona w art. 17 ust. 1 TFUE, zgodnie z którym „Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu”. W związku z tym stanowienie norm prawnych bezpośrednio dotyczących religijności oraz określanie modelu relacji państwo-kościół nie należy do Unii Europejskiej i stanowi wyłączną prerogatywę państw członkowskich.

Źródłem prawa wyznaniowego w Polsce są wszelkie akty normatywne, w których zarówno w sposób całościowy, jak i częściowy określone są prawa i obowiązki związane z wyznawaniem wiary¹⁵.

Szczególnie istotną w kontekście podejmowanych rozważań kwestią jest stosunek państwa do kościołów i związków wyznaniowych oraz określenie podstawowych zasad instytucjonalnych regulujących relacje państwo-kościół. Podstawowym aktem zawierającym unormowania odnoszące się do wolności religijnej jest Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. Na gruncie obowiązującej ustawy zasadniczej ustrojodawca obok używanego do tej pory pojęcia „wolność sumienia i wyznania” wprowadził nowe – „wolność sumienia i religii”. Pomimo, że kwestia ta nie stanowi zasadniczo przedmiotu niniejszego opracowania, to warto zaznaczyć, że w literaturze stanowiska odnoszące się do tego zagadnienia nie są jednolite. Jak wskazuje H. Misztal¹⁶ odejście od stosowanego dotychczas sformułowania nie spowodowało większych zmian, a określenie „wolność sumienia i wyznania” nadal funkcjonuje w polskim ustawodawstwie. W Konstytucji odnaleźć można przepisy bezpośrednio nawiązujące do prawa wyznaniowego oraz szereg takich, które nawiązują do niego w sposób pośredni.

¹³ art. 167 ust. 1 TFUE.

¹⁴ Mezglewski i inni 2011, s. 31.

¹⁵ Tamże, s. 48.

¹⁶ Mezglewski i inni 2011, s. 68.

Najważniejsze uregulowania dotyczące prawa wyznaniowego zawarte zostały w art. 53, który obok wolności sumienia statuuje właśnie wolność religii oraz w art. 25 Konstytucji, który dotyczy sytuacji prawnej wspólnot religijnych oraz ich relacji z państwem. Wolność religii w świetle polskich przepisów konstytucyjnych obejmuje wolność jej przyjmowania i wyznawania oraz wolność uzewnętrzniania religii¹⁷.

Wolność sumienia, choć różnie definiowana, polega na możliwości przyjmowania dowolnego światopoglądu. Można więc przyjąć, że wolność religii stanowi jeden z wariantów realizowania się wolności sumienia, który zachodzi w przypadku przyjęcia światopoglądu opartego na wierze w Boga, niezależnie od zróżnicowania wierzeń w poszczególnych religiach¹⁸. Przepisy dotyczące instytucjonalnych relacji między związkami wyznaniowymi a państwem zostały zawarte w art. 25 Konstytucji kształtującym zasadę równouprawnienia, autonomii kościołów i związków wyznaniowych oraz bezstronności państwa. Wyekspozowanie zasady równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych jako zasady fundamentalnej świadczy o odrzuceniu modelu państwa wyznaniowego i zakazie ustanawiania religii dominującej. W myśl art. 25 ust. 1 „kościół i inne związki wyznaniowe są równouprawnione”, co oznacza, że żadna z organizacji religijnych nie cieszy się pozycją uprzywilejowaną w państwie¹⁹. Przy określaniu szczegółowych konsekwencji wynikających z zasady równouprawnienia należy odnieść się do orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego dotyczącego zasady równości. Norma art. 25 ustanawia wymóg, by „wszystkie kościoły i związki wyznaniowe posiadające wspólną cechę istotną były traktowane równo. Jednocześnie zasada ta zakłada odmienne traktowanie kościołów i związków wyznaniowych, które nie posiadają wspólnej cechy istotnej z punktu widzenia danej regulacji”²⁰. Zatem następstwem wprowadzenia zasady równouprawnienia jest kształtowanie pozycji prawnej wspólnot religijnych względem państwa przez porównanie ich sytuacji przy równym traktowaniu wszystkich kościołów i związków wyznaniowych, bez nieuzasadnionego ich różnicowania. Obowiązek ten nie jest jednak równoznaczny z całkowitym zakazem odmiennego traktowania podmiotów religijnych, bowiem dopuszczalność różnicowania wynika wprost z art. 25 ust. 4 i ust. 5 Konstytucji. Co więcej zróżnicowania prawne mogą być związane

¹⁷ Mezglewski i inni 2011, s. 11.

¹⁸ Garlicki 2016.

¹⁹ Serzhanova i Tuora-Schwierskott 2018, s. 304-305.

²⁰ Wyroki TK: z 2 kwietnia 2003 r., K 13/02; z 2 grudnia 2009 r., U 10/07; analogicznie np. wyrok WSA w Warszawie z 20 lipca 2004 r., III SA 1153/03, ONSAiWSA 2006, nr 2, poz. 48; Zubik, 2016.

z różnicami faktycznymi, a więc wynikać z posiadania (lub nie) przez dany związek wyznaniowy cech relewantnych dla dokonywanej regulacji²¹. Ponadto odmienne traktowanie może być uzasadnione dążeniem do realizacji innych chronionych konstytucyjnie wartości. Podstawowym warunkiem jest dokonywanie różnicowania przy zachowaniu właściwych proporcji między wagą interesu, któremu to różnicowanie służy a naruszonym interesem wspólnoty religijnej. Dodatkowo kryterium, na podstawie którego dokonuje się różnicowania nie może być obrane dowolnie, powinno być racjonalnie uzasadnione i pozostawać w związku z celem i treścią analizowanych przepisów²².

W art. 25 Konstytucji oprócz równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych wymienione zostały również inne zasady instytucjonalnych relacji państwo-kościół. Mimo, iż nie mają tak doniosłego znaczenia w kontekście dalszych rozważań, to są bezpośrednio związane z zasadą równouprawnienia wspólnot religijnych i pośrednio odnoszą się do problematyki podejmowanej w niniejszym opracowaniu. Pierwsza z tych zasad to zasada bezstronności państwa w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, która zakłada zachowanie przez władze publiczne równego dystansu do przekonań i poglądów (w tym religijnych) prezentowanych w przestrzeni publicznej. Obowiązek zachowania neutralności światopoglądowej oznacza także zakaz nieuzasadnionego ingerowania w sferę religijną i światopoglądową oraz konieczność zagwarantowania przez państwo swobody wyrażania przekonań religijnych i światopoglądowych w życiu publicznym. Najogólniejszy opis relacji między państwem a wspólnotami wyznaniowymi stanowi zasada wzajemnego poszanowania i autonomii²³.

Zgodnie z art. 25 ust. 3 „stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. Pojęcie autonomii i niezależności częściowo się zbiegają, chociaż w doktrynie wskazuje się, że autonomia odnosi się przede wszystkim do stosunków wewnętrznych i jest rozumiana jako prawo do samodzielnego rozstrzygania o sprawach danego podmiotu, podczas gdy niezależność postrzegana jest w relacji zewnętrznej i oznacza brak podporządkowania innym podmiotom. Zasada ta gwarantuje kościołom i związkom wyznaniowym prawo do samorządności

²¹ Zubik 2016.

²² Mezglewski i inni 2011, s. 76.

²³ Zubik 2016.

i samoorganizacji²⁴, co oznacza przede wszystkim możliwość tworzenia własnym norm wewnętrznymi określających sposób działania wspólnoty i jej członków. Należy pamiętać, że autonomia i wzajemna niezależność nie przekładają się na równorzędną pozycję państwa oraz wspólnot religijnych. To państwo określa ich sytuację prawną, czyni to jednak z poszanowaniem niezależności i autonomii tych podmiotów. Dopełnienie tej zasady stanowi zasada współdziałania państwa i kościołów oraz związków wyznaniowych dla dobra człowieka i dobra państwa.

Ostatnią z naczelnych zasad relacji między państwem a wspólnotami religijnymi jest zasada konsensualnej regulacji stosunków, określana także jako zasada bilateralności. Odnosi się ona do formy regulacji tych stosunków. Artykuł 25 ust. 4 stanowi, że „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy”, a z treści art. 25 ust. 5 wynika, że „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami”. Powyższe przepisy łączy idea, aby unormowania dotyczące stosunków między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi opierały się na umowach zawieranych przez obie strony²⁵.

Z analizy powyższych unormowań wynika wniosek, że Konstytucja reguluje status wspólnot religijnych w sposób szczególny, ustanawiając tym samym specyficzne gwarancje ich praw. Rodzaj stosunków między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi w Polsce określany jest mianem separacji skoordynowanej, przewidującej współdziałanie oparte na dążeniu do realizacji tych samych celów, przez podmioty od siebie niezależne, zachowujące swoją autonomię.

ZWIĄZEK WYZNANIOWY

JAKO PODSTAWOWA JEDNOSTKA PRAWA WYZNANIOWEGO

Podstawową jednostką organizacyjną prawa wyznaniowego jest związek wyznaniowy. Z uwagi na szczególne miejsce Kościoła Katolickiego w historii w systematyce wyróżnia się także kościoły lecz na gruncie prawa mają one dokładnie taką samą pozycję jak związki wyznaniowe. "Kościół" używany jest na oznaczenie wszelkich organizacji religijnych. Jest on formą zewnętrznego rozwoju organizacji religii, charakteryzującą się przede wszystkim

²⁴ Mezglewski i inni 2011, s. 81.

²⁵ Tamże, s. 86.

formalnie ustaloną hierarchiczną strukturą, daleko posuniętą standaryzację kultu i systematyzacją doktryny religijnej.²⁶ Artykuł 2 punkt 1 ustawy o gwarancji wolności sumienia i wyznania stanowi, że „kościółami i innymi związkami wyznaniowymi są wspólnoty zakładane w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej, posiadające własny ustrój, doktrynę i obrzędy kultowe”.

Nietożsamymi z powyższymi określeniami są pojęcia socjologiczne odnoszące się do grup religijnych innych niż tradycyjne. Zdarza się, że sformułowania sekty i nowe ruchy religijne używane są zamiennie. Naukowcy opisując kolejne religijne zjawiska społeczne, poprzestają na przedstawieniu ich genezy oraz ideologii. Nie przypisują im jednak konkretnych cech wyróżniających. Stosowanie zamiennie pojęć takich jak sekty, kultury i nowe ruchy religijne stwarza wiele niejasności w dyskursie naukowym²⁷.

Ze względu na te niejasności należy wyszczególnić pewne pojęcia i wskazać występujące między nimi różnice. Na gruncie prawa polskiego brak jest definicji słowa sekta. Patrząc na pochodzenie słowa sekta od łac. *sequi* – podążać za kimś lub *secare* – oddzielać się wskazuje na brak nacechowania negatywnego w podstawowym znaczeniu. J. Rezler podaje, że może ono mieć dwa znaczenia – odłam wyznaniowy danej religii albo grupa izolująca się od ogółu. Cechami uczestnictwa według Maxa Webera w sekcie są: dobrowolność uczestnictwa, dążenie do pozostania niewielką wspólnotą, silny ekskluzywizm, władza oparta na zdolnościach autorytarnego przywódcy, odrzucanie zastanego porządku społecznego, skrajnie wysokie wymagania moralne, nieracjonalność modelu organizacji podporządkowanego przywódcy. Określenie sekta w języku polskim ma wydźwięk pejoratywny. Powtarzając za J. Sztumskim należy wskazać, że sekta jest grupą społeczną, której najistotniejszą cechą jest ostra izolacja o charakterze światopoglądowym i ideologicznym w stosunku do pozostałych grup społecznych²⁸. Warto zauważyć, że brak jest w tej definicji elementu istotnego w rozważaniach na temat ruchów religijnych tj. elementu mistycznego. Element religii pojawia się dopiero w zakresie sekt wyznaniowych. Sekta nie musi mieć charakteru duchowego, zatem może mieć profil czysto ideologiczny²⁹. A. Zwoliński statuuje trzy warunki definiujące ruch społeczny, który może być nazwany religijnym. Po pierwsze powinien udzielać odpowiedzi na pytania o sens istnienia i życie wieczne. Po drugie zakłada istnienie Bytu

²⁶ Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego (do 2003.12.31) w Warszawie z dnia 23 stycznia 1998 r. I SA 1065/97.

²⁷ Pawlus 2013, s. 75-76.

²⁸ Narecka i Ziarek 2002, s. 32-33.

²⁹ Romańczuk-Grącka 2007, s. 22.

wyższego, z którym można wejść w dialog poprzez medytację, kontemplację lub modlitwę. Powinien także zawierać obrzędy w stosunku do Bytu wyższego, które dążą do osiągnięcia celu nadrzędnego, jakim jest zbawienie³⁰. Rozwinięciem powyższej siatki pojęciowej są pojęcia sekt destrukcyjnych i sekt kryminogennych. Nie są to pojęcia tożsame. J. Gałuszka formułuje definicję sekty destrukcyjnej jako związku o ustroju totalitarnym, negującym społeczeństwo, całkowicie uzależniającym wiernych od przywódcy. Sekta kryminogenna według T. Hanauska to „zespół ludzi powiązanych ze sobą wspólnym, z reguły uformowanym przez nich światopoglądem oraz stałymi bądź okresowymi formami kultowymi bądź pseudokultowymi oraz organizacyjnymi, zaś cele działania tego zespołu bądź formy realizacji wynikające z ich światopoglądu, zachowań kultowych lub pseudokultowych, nie są uznane przez państwo oraz są sprzeczne z prawem lub zasadami współżycia społecznego”³¹. Wskazując różnice należy zauważyć, że sekta może być destrukcyjna wobec swoich członków nawet w granicach prawa, natomiast sekta kryminogenna może być kryminogenna tylko na zewnątrz, a dla swoich członków być obojętna lub nawet pozytywna. Każdemu z tych pojęć można przypisać także cechy grupy religijnej według klucza wskazanego wcześniej. Zamiennie z pojęciami sekta lub nowy ruch religijny bywa używane także słowo kult. Nietrafne jest używanie tego pojęcia w dyskursie naukowym, ponieważ w języku polskim kult definiowany jest jako: „1. religijna część oddawana siłom nadprzyrodzonym, rzeczom lub osobom; 2. całokształt praktyk religijnych i obrzędów, będący jednym z zasadniczych aspektów religii; 3. okazywany komuś lub czemuś wielki szacunek; uwielbienie, cześć”³². W żadnej z podanych definicji pojęcie to nie określa grupy osób o cechach zbiorowości. Może to rodzić problemy natury terminologicznej i niejasności przy formułowaniu wniosków.

Zdefiniowanie nowych ruchów religijnych niesie ze sobą pewne trudności. Ze względu na stały rozwój duchowości, a przez to powstawanie nowych formacji oraz zróżnicowanie już istniejących nie można nakreślić stałego zbioru cech, jakie powinna przejawiać określona ideologia, by móc ją zaliczyć do grona nowych ruchów religijnych. E. Barker proponuje nazywać tak zróżnicowane zespoły organizacji, które w większości pojawiły się w połowie poprzedniego stulecia i oferują pewien rodzaj odpowiedzi na fundamentalne

³⁰ Pawlus 2013, s. 77.

³¹ Mikrut 1998, s. 14.

³² Słownik PWN, wydanie elektroniczne.

pytania religijne, duchowe czy filozoficzne³³. Taka definicja nie obejmuje jednak ruchów niezorganizowanych, które też wpisują się w nurt nowych ruchów religijnych.

Dużo łatwiej jest wskazać definicję negatywną. M. Szostak proponuje by określać ruchy, o których można powiedzieć, że nie stanowią i nie stanowiły w przeszłości żadnego społecznego zagrożenia, a także posiadają określony, nienastawiony na łamanie praw człowieka i popełnianie czynów karalnych cel działalności³⁴.

Dla celów niniejszej publikacji należy przyjąć jednak zunifikowaną definicję. Inspirując się definicją M. Romańczuk-Grąckiej³⁵ można przyjąć, że: nowym ruchem religijnym jest grupa osób o różnym stopniu zorganizowania i sformalizowania, wyznająca podobny system wartości, definiująca nową doktrynę poprzez wnoszenie elementów odmiennych (nowatorskich) w stosunku do istniejących religii lub ruchów albo stanowiąca całkowicie alternatywną doktrynę, odpowiadająca na pytania natury religijnej, światopoglądowej lub filozoficznej, wyróżniająca się niezobowiązującym zachęcaniem do podjęcia działalności religijnej.

Nie są nowymi ruchami religijnymi sekty (w tym sekty destrukcyjne, kryminogenne) z uwagi na istnienie pewnego przymusu udziału w mocno zorganizowanym środowisku sektowym oraz szczególne zachęcanie do podjęcia działalności religijnych. Przez wzgląd na niespełnienie przesłanki nowości, do kręgu nowych ruchów religijnych nie można zaliczyć także wszystkich religii tradycyjnych. Można więc stwierdzić, że nowe ruchy religijne stanowią swoistą kategorię pośrednią pomiędzy sektami, które funkcjonują w opozycji do religii tradycyjnych i niekiedy mogą wywierać negatywny wpływ na swoich członków, a „starymi religiami”, które posiadają ugruntowaną pozycję prawno-społeczną.

PROCEDURA REJESTRACJI

Najpopularniejszą formą uzyskania legalnego statutu działalności związku wyznaniowego w Polsce jest wpis do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych. Procedurę rejestracji przewiduje ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z dnia 17 maja 1989 r.³⁶ Postępowanie rejestrowe

³³ Barker 2002, s. 51.

³⁴ Szostak 2001, s. 61-62.

³⁵ Romańczuk-Grącka 2007, s. 37.

³⁶ Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

prowadzone jest przez organ rejestrowy, którym jest minister właściwy do spraw wyznań religijnych tj. Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji. Poddanie się procedurze rejestracji nie ma charakteru obowiązkowego. Uzyskanie wpisu powoduje, że dany podmiot otrzymuje osobowość prawną, w związku z tym zaliczony zostaje do związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej z wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami³⁷. Kościoły i inne związki wyznaniowe niemające uregulowanej sytuacji prawnej w formie odrębnej ustawy oraz organizacje międzykościelne wpisane są do rejestru kościołów i związków wyznaniowych, działającego na podstawie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 31 marca 1999 r. w sprawie rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych³⁸. Rozporządzenie określa zasady i sposób prowadzenia rejestru, dane i informacje podlegające wpisowi, termin i formę aktualizacji wpisów, a także warunki udostępniania danych rejestru oraz procedurę wykreślenia kościoła bądź związku wyznaniowego z rejestru. Obecnie rejestr prowadzony jest w formie informatycznej i składa się z dwóch działów: działu A, do którego wpisuje się kościoły i inne związki wyznaniowe oraz działu B, do którego wpisuje się organizacje międzykościelne. Postępowanie rejestrowe inicjowane jest wniesieniem wniosku o wpis do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, a także deklaracji o utworzeniu kościoła lub innego związku wyznaniowego. Zgodnie z treścią art. 31 GwWolSU prawo wpisu do rejestru przysługuje grupie co najmniej 100 obywateli polskich posiadających pełną zdolność do czynności prawnych. Przy składaniu wniosku wnioskodawcy składają również listę zawierającą ich notarialnie poświadczone podpisy, które potwierdzają treść wniosku i deklaracji o utworzeniu kościoła lub innego związku wyznaniowego, imię i nazwisko, datę urodzenia, miejsce zamieszkania oraz rodzaj, serię i numer dokumentu tożsamości oraz numer PESEL każdego z wnioskodawców. Warto zaznaczyć, że aktualny limit osób wnioskujących rejestrację wynika z zaostreżenia przepisów. W poprzednio obowiązującym stanie prawnym ustawodawca przewidział liczbę 15 osób, która uległa zwiększeniu do 100 obywateli polskich. Powyższa zmiana była reakcją na negatywne postrzeganie rejestracji nowych i nieznanymi związków wyznaniowych oraz obawy związane z dopuszczalnością tworzenia się organizacji o charakterze zbliżonym do sekt³⁹. Wprowadzona regulacja stała się przedmiotem kontrowersji, jednak jej zasadniczy cel nakreślił A. Mezglewski:

³⁷ Mezglewski i inni 2011, s. 276.

³⁸ Dz. U. Nr 38 poz. 374.

³⁹ Kępa, 2016, s. 102.

„limit ten powinien być tak ustanowiony, aby z jednej strony umożliwić legalizację wszystkich związków religijnych faktycznie istniejących i działających w Polsce (a co za tym idzie – faktyczną realizację wolności religijnej), a z drugiej zaś powinien skutecznie blokować wykorzystywanie przepisów o wolności religijnej i działalności związków wyznaniowych dla celów innych niż religijne”⁴⁰. Dodatkowo M. Ozóg wskazuje, że w porównaniu z innymi państwami, nawet mniejszymi ludnościowo, kryteria wprowadzone przez polskiego ustawodawcę nie są wygórowane⁴¹. W art. 32 GwWolSU określone zostały również warunki formalne wniosku, wśród których poza listą członków znajdują się m.in. informacje o dotychczasowych formach życia religijnego i metodach działania danej wspólnoty wyznaniowej na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, a także informacje o jej podstawowych celach, źródłach, zasadach doktrynalnych oraz obrzędach religijnych. Ponadto wraz z wnioskiem oraz deklaracją zainteresowane osoby muszą złożyć statut związku wyznaniowego, który powinien określać w szczególności:

1) nazwę kościoła lub innego związku wyznaniowego różną od nazw innych organizacji;

2) teren działania i siedzibę władz;

3) cele działalności oraz formy i zasady ich realizacji;

4) organy, sposób ich powoływania i odwoływania, zakres kompetencji oraz tryb podejmowania decyzji;

5) źródła finansowania;

6) tryb dokonywania zmian statutu;

7) sposób reprezentowania na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań majątkowych;

8) sposób nabywania i utraty członkostwa oraz prawa i obowiązki członków;

9) sposób powoływania, odwoływania oraz kompetencje osób duchownych, o których

mowa w art. 12 ust. 3, o ile kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie takich stanowisk;

10) sposób rozwiązywania kościoła lub innego związku wyznaniowego i przeznaczenie pozostałego majątku.

⁴⁰ Mezglewski i inni 2011, s. 277.

⁴¹ Ozóg 2015, s. 27.

Zgodnie z treścią art. 33 w trakcie postępowania w sprawie wpisu do rejestru organ rejestrowy może żądać od wnioskodawców wyjaśnień treści wniosku, a także zwracać się do odpowiednich organów państwowych o sprawdzanie prawdziwości zawartych we wniosku danych. Organ jest również uprawniony do żądania uzupełnienia w odpowiednim terminie braków lub uchybień w treści wniosku.

Z chwilą wpisu do rejestru organizacja religijna uzyskuje osobowość prawną, co wiąże się z korzystaniem przez nią z wszystkich przewidzianych prawem uprawnień oraz podleganiem wszystkim ustawowym obowiązkom⁴².

Ustawa określa również przesłanki wydania przez organ decyzji odmownej dotyczącej wpisu do rejestru. Zgodnie z art. 33 ust. 2 organ rejestrowy wydaje decyzję o odmowie wpisu do rejestru w przypadku nieusunięcia w wyznaczonym terminie braków lub uchybień we wniosku. Z drugą ustawową podstawą odmowy wpisu do rejestru mamy do czynienia w sytuacji, gdy wniosek zawiera postanowienia pozostające w sprzeczności z przepisami ustaw chroniącymi bezpieczeństwo i porządek publiczny, zdrowie, moralność publiczną, władzę rodzicielską albo podstawowe prawa i wolności innych osób. Do powyższych przesłanek A. Mezglewski dodaje podawanie się za wspólnotę religijną przez organizację, która w istocie taką wspólnotą nie jest. Ta przesłanka opiera się na określeniu celów religijnych oraz celów, które religijnymi nie są, zawartym w art. 2 pkt 1 oraz w art. 19 ust. 3 GwWolSU. Zgodnie z art. 2 pkt. 1 kościoły i inne związki wyznaniowe zakładane są w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej. Ponadto w ustawie wskazano, że za wypełnianie funkcji religijnych nie uznaje się oddziaływania poprzez badania i eksperymenty psychologiczne. Autor powołując się na M. Winiarczyk-Kossakowską zauważył, że działanie sprzeciwiające się tym przepisom, czyli funkcjonowanie danego podmiotu pod pozorem wspólnoty religijnej może stanowić podstawę odmowy rejestracji związku konfesyjnego⁴³.

Warto zaznaczyć, że nowym rozwiązaniem wprowadzonym przez nowelizację jest możliwość wykreślenia związku wyznaniowego z rejestru. Do wykreślenia związku z rejestru niezbędny jest prawomocny wyrok sądu stwierdzający, że działalność kościoła lub związku wyznaniowego rażąco narusza prawo lub postanowienia statutu.

⁴² Mezglewski i inni 2011, s. 279.

⁴³ Tamże.

FORMY PRAWNE DZIAŁANIA NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Osobowość prawna związków wyznaniowych, a także ich przypisanie do konkretnej gałęzi prawa stanowi przedmiot dyskusji w doktrynie. Zwraca się uwagę na szczególne miejsce kościoła katolickiego jako wiodącego wyznania, posiadającego szerokie uprawnienia (szerzej na temat charakteru prawnego związków wyznaniowych⁴⁴). Na potrzeby tego opracowania należy przedstawić dwie główne formy organizacji związku wyznaniowego, czyli zarejestrowane związki wyznaniowe (w wykazie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji) oraz związki wyznaniowe, których stosunki z państwem reguluje oddzielna ustawa. Oddzielną, zbiorczą grupę stanowią formy nie do końca realizujące swoje założenia jako związku wyznaniowego tj. ruchy religijne zarejestrowane jako stowarzyszenia albo przedsiębiorstwa.

Najbardziej rozpowszechnioną formą prawną przybieraną przez nowe ruchy religijne jest związek wyznaniowy sankcjonowany przez ustawę z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Warto jednak zwrócić uwagę na uprawnienia, które przyznaje się grupom wyznaniowym ze względu na decyzję ministerialną o wpisie na listę kościołów i związków wyznaniowych lub jego braku. Tytułem przykładu wskazać można art. 13 GwWolSU, który zawiera szereg zwolnień podatkowych dla kościołów i związków wyznaniowych. Także artykuły 16, 16a i 17 wskazują na uprzywilejowaną pozycję zarejestrowanych związków wyznaniowych. Stanowią one o współdziałaniu państwa polskiego z ruchami religijnymi w różnych celach⁴⁵. Można również wskazać na możliwość nabycia przez wyznaniowe osoby prawne nieruchomości rolnych (bez względu na cel ich nabycia), którą przewiduje art. 2a ust. 3 pkt 1 lit. d ustawy z 11 kwietnia 2003 o kształtowaniu ustroju rolnego⁴⁶. Podobne uprawnienia dotyczące wspólnot religijnych posiadających osobowość prawną można znaleźć w wielu innych przepisach prawa. W związku z powyższym przedstawiciele nowych ruchów religijnych decydują się na rejestrację nie tylko z uwagi na ugruntowaną ścieżkę legalizacyjną, ale także na szereg ustawowych uprawnień, które przysługują osobom prawnym.

Szczególne miejsce w systemie prawa wyznaniowego zajmują związki wyznaniowe, którym oddzielne ustawy przyznają uprawnienia i osobowość

⁴⁴ por P. Krawczyk, 2015.

⁴⁵ Aszkielowicz 2020, s. 67-68.

⁴⁶ Dz. U. z 2020 r. poz. 1655 z późn. zm.

prawną. To szczególne rozwiązanie oparte jest na przepisach Konstytucji, a dokładnie art. 25 ust. 4 i 5. Sytuacja prawna takich związków wyznaniowych kształtowana jest w sposób indywidualny na podstawie umowy zawieranej przez przedstawicieli obu stron, tj. reprezentantów związku wyznaniowego oraz przedstawicieli Rady Ministrów. Oznacza to, że o uprawnieniach i obowiązkach wspólnoty wyznaniowej każdorazowo rozstrzyga treść takiej bilateralnej umowy. Sztandarowym przykładem takiego rozwiązania jest ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Można zauważyć pewne rozszerzone gwarancje względem takich związków konfesyjnych. Wydaje się więc niemożliwe, chociażby pozbawienie osobowości prawnej związku wyznaniowego, którego byt prawny reguluje ustawa. Na szczególną pozycję takich „ustawowych wspólnot wyznaniowych” wskazuje również uszczegółowienie i skonkretyzowanie w ustawie niektórych form ich działalności. Za przykład może posłużyć instytucja uregulowana w odniesieniu do Kościoła Katolickiego, którą jest posługa w postaci tzw. duszpasterstwa specjalnego. W przypadku związków wyznaniowych, których sytuacja prawna określona jest ogólnie w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania wszelkie aspekty ich działalności ujęte są w sposób ramowy (szerzej o kontrowersjach pomiędzy prawami związków wyznaniowych statuowanych decyzją, a związkami, których relacje z państwem określa ustawa, piszą M. Pietrzak i P. Borecki⁴⁷. Warto również wskazać na dyskusję zaproponowaną przez J. Dobkowskiego o roli Kościoła Katolickiego w ramach prawa administracyjnego, a w szczególności wypełniania przez niego pewnych zadań⁴⁸. Podkreślenia wymaga fakt, że w prawie polskim nie ma przewidzianego trybu ubiegania się przez związek wyznaniowy o nadanie mu osobowości prawnej na mocy odrębnej ustawy (w rozumieniu art. 25 ust. 5 Konstytucji). W związku z brakiem takich unormowań to od końca lat 90. XX wieku brak jest nowych religii i związków wyznaniowych, których status prawny uregulowany jest w powyższy sposób.

Związki wyznaniowe mogą działać także w innej formie. Mogą one mieć charakter ruchów nieformalnych, stowarzyszeń lub nawet skupiać się wokół działalności gospodarczej. Z reguły jest to związane z odmową wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych. I tak grupa scjentologów jest zarejestrowana w Polsce jako stowarzyszenie Centrum Dianektyki, a Zbór Leczenia Duchem Świątym przez Nakładanie Rąk „Niebo” będący

⁴⁷ por Pietrzak i Borecki 2012.

⁴⁸ por Dobkowski 2017.

destrukcyjną sektą zrzeszoną wokół przywódcy został zarejestrowany jako działalność gospodarcza przez Bogdana Kacmajora pod firmą „Leczenie Duchem Bożym w Imieniu Jezusa Chrystusa przez Nakładanie Rąk”⁴⁹. To sprawia, że niektóre ruchy religijne działają w formie ukrytej⁵⁰.

KONTROWERSJE

W oparciu o wcześniej przytoczone przepisy i poglądy doktryny należy przeanalizować istniejące kontrowersje i wątpliwości prawne. Sytuacja prawna związków wyznaniowych uregulowana została w wielu aktach prawnych. Może ona wynikać z aktów o charakterze indywidualnym, szczegółowo odnoszących się do wybranej wspólnoty wyznaniowej bądź aktów o charakterze ogólnym, zawierających regulacje uniwersalne. Jak zostało wykazane, niekiedy prawa i obowiązki podmiotów wyznaniowych oparte są na przepisach nie należących do aktów prawa wyznaniowego (np. w przypadku działalności gospodarczej).

Istotnym problemem, który można wyodrębnić jest działalność wspólnot religijnych w „szarej strefie prawa wyznaniowego”, która obejmuje wszystkie grupy, które nie są zarejestrowane, nie funkcjonują w formie zorganizowanej, jednak nie mają charakteru destrukcyjnego, co skutkowałoby zaliczeniem ich do kategorii sekt destrukcyjnych. Z takim zjawiskiem można spotkać się w szczególności w przypadku organizacji, które nie chcą zostać zarejestrowane, bądź częściej tych, które nie mogły się zarejestrować. Problem polega na tym, że nie zawsze można określić istotę samego ruchu religijnego, kiedy nie on ma cech odpowiadających instytucjom podobnym w naszym kręgu kulturowym. Mimo, że art. 25 ust. 1 Konstytucji statuuje pojęcie równouprawnienia związków wyznaniowych, to zgodnie z zasadami wykładni językowej nie jest ono równoznaczne z pojęciem równości. Organy władzy publicznej są zobowiązane do zapewnienia takich samych możliwości działania lub zaniechania związków wyznaniowych⁵¹. Dodatkowo niejasna forma funkcjonowania wspólnot o charakterze wyznaniowym może powodować problem z odróżnieniem religii właściwych od tzw. parodii religii, czyli zjawisk kulturowych opartych na działaniach imitujących religię.

⁴⁹ Kowsz 2015, s. 99-100.

⁵⁰ Romańczuk-Grącka 2007, s. 257.

⁵¹ Pietrzak i Borecki 2012, s. 295.

Poprzez brak zdefiniowanych pojęć i podejścia do nowych ruchów religijnych mogą wystąpić dwa rodzaje błędów rzutujące na ich pozycję prawną. Przede wszystkim prowadzi on do sytuacji, w których nastąpi zwiększenie prawdopodobieństwa błędu pierwszego rodzaju, który polega na tym, że odrzucony zostanie związek, który nie ma cech, które powinny go wykluczać z rejestracji. Takim przykładem może być słynny Kościół Latającego Potwora Spaghetti, któremu odmówiono wpisu do rejestru. Wprawdzie NSA w wyroku z dnia 27 lipca 2018 r. II OSK 2217/16 uznał, że „Stwierdzenie to zdaje się abstrahować od konkluzji zawartej w przedmiotowej opinii, a z której wynika, że w wymiarze społecznym i państwowym, KLPS nie jest wspólnotą religijną.” Jednak można polemizować z twierdzeniami zawartymi w tym wyroku. Wydaje się, że będąc parodią religii KLPS powinien zachowywać wszystkie spariodiowane przymioty religii, a przez to podlegać prawu wyznaniowemu. Pastisz i parodia wpisują się w ramy prawne, czemu więc nie nadać tym grupom uprawnień takich jak chcą, a później egzekwować je. Może także pojawić błąd drugiego rodzaju, który spowoduje „przepuszczenie przez sito” decyzyjnych grup destrukcyjnych, które są bardzo podobne do istniejących już związków konfesyjnych. Z powodu wyczerpania ścieżki prawnej w przedmiocie rejestracji, wspólnoty wyznaniowe mogą grupować się wokół podmiotów, które sprawiają wrażenie nieszkodliwych poprzez brak manifestacji aspektu duchowego w kontaktach zbiorowych, a przez to ich członkowie mogą być podatni na manipulację psychiczną. W taki sposób mogą działać różnego rodzaju wróżbici, bioenergoterapeuci lub pansłowianie. Przykładem takiej organizacji jest Jasna Strona Mocy (JSM), czyli nieformalne zrzeszenie osób, na czele którego stoi Sanjaya, który sam siebie nazywa królem Lehji. Członkowie organizacji określają się mianem „szkoły duchowości”, chociaż jej działalność obejmuje różne dziedziny – od porad dotyczących zdrowego trybu życia po ujawnianie różnorodnych teorii spiskowych. JSM popularność zdobyła głównie za pośrednictwem Internetu, gdzie można znaleźć na jej temat zarówno wypowiedzi aprobujące, jak i krytyczne. W przypadku takiej organizacji trudno jest określić cel jej działalności, a tym samym jednoznacznie stwierdzić, czy jest to organizacja religijna, parodia religii czy organizacja o charakterze destrukcyjnym.

Kontrowersyjnym w kontekście omawianej problematyki ruchem są wspólnoty neopogańskie. W Polsce grupy praktykujące rodzimowierstwo słowiańskie posiadają licznych zwolenników. Obecnie w rejestrze wpisanych jest kilka takich organizacji wyznaniowych: Rodzima Wiara, Polski Kościół Słowiański oraz Rodzimy Kościół Polski. Z uwagi na trudniejsze zasady rejestracji znacząca część grup działa nieoficjalnie lub w formie stowarzyszeń,

np. wrocławska Wspólnota Rodzimowierców „Watra”. Rodzimowiercy podejmowali także próby zrzeszania się w ramach „świeckich” stowarzyszeń kulturalnych, wydawnictw religijnych a nawet partii politycznych⁵².

PODSUMOWANIE

Problematyka funkcjonowania nowych ruchów religijnych w polskim systemie prawnym jest istotnym i aktualnym obszarem analizy i dyskusji. Powstawanie nowych ruchów religijnych jest procesem dynamicznym i nieustającym. Wspólnoty, które obecnie wydają się kontrowersyjne za kilkanaście lat mogą na dobre wpisać się we współczesny krajobraz kulturowy lub zostać wyparte przez nowe, innowacyjne ruchy wyznaniowe. To sprawia, że określenie jednoznacznych ram prawnych funkcjonowania takich grup stanowi wyzwanie dla ustawodawcy, który musi pogodzić sprzeczne interesy zwolenników i przeciwników tych ruchów, nie naruszając przy tym konstytucyjnych gwarancji wolności religijnej. Niniejsze opracowanie miało na celu ukazanie nie tylko naczelnych zasad polskiego porządku prawnego, które odnoszą się do legalnego funkcjonowania nowych wspólnot religijnych, ale także zarysowanie kontrowersji i problemów, które mogą rzutować na ich niepełne funkcjonowanie w obrocie prawnym.

BIBLIOGRAFIA

Aszkiełowicz P., Współdziałanie organów administracji publicznej oraz kościołów i związków wyznaniowych przy realizacji zadań publicznych, [w:] Patrycja Staniszevska-Pobikrowska, Prawo, religia, wyznanie. Na styku normatywizmu i moralności, Warszawa 2020.

Barker E., Nowe ruchy religijne, [tłum.] T. Kunz, Kraków 2002.

Dobkowski J., Status administracyjno-prawny Kościoła Katolickiego w Polsce: (przyczynek do dyskusji) *Civitas et Lex* 2017, nr 1 (13).

Garlicki L. Art. 25 [w] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Tom I, wyd. II, red. M. Zubik, Warszawa 2016, art. 25.

Garlicki L. Komentarz EKPC art. 9, Legalis, 2010.

⁵² Simpson 2013, s. 114.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Tom II, wyd. II, red. L. Garlicki, M. Zubik, Warszawa 2016.

Kącka K. Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni politycznej i prawnej, *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 2013, vol. 34.

Kępa M., Marszał M. (red) *Duch praw w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Wrocław 2016.

Kowsz P., Przyczyny popularności sekt na przykładzie sekty „Niebo”, *Kortowski Przegląd Prawniczy* 2015.

Krawczyk P., Charakter prawny kościołów i innych związków wyznaniowych *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach* 2015, Nr 104.

Maresz T., Juszczak K., *Historia w źródłach – nie tylko pisanych dla liceum ogólnokształcącego, liceum profilowanego i technikum. Starożytność i średniowiecze*, t. 1, Toruń 2004.

Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011.

Mikrut G., Mafia, sekty, zorganizowana przestępczość Sekty. *Dwumiesięcznik DCIoNRRRiS*, grudzień 1998, nr 1.

Narecka E., Ziarek E. (red) *Psychomanipulacja a młodzież. Zjawisko – zagrożenie – pomoc*, Lublin 2002.

Ożóg M. Rejestrowanie kościołów i innych związków wyznaniowych w trybie administracyjnym, *Forum Prawnicze* 2015, vol. 23.

Pawlus T., Nowe ruchy religijne - zagrożenie czy nowa jakość duchowości? *Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne* 2013, nr 1.

Pietrzak M., Borecki P. Opinia prawna w sprawie wniosku grupy kościołów do Rady Ministrów z dnia 15 lutego 2010 roku, *Studia z prawa wyznaniowego* 2012, Tom 15.

Romańczuk-Gradzka M., *Kryminologiczne aspekty sekt destrukcyjnych*, Olsztyn 2007.

Serzhanova V., Tuora-Schwierskott E., *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, GSP 2018, nr 2.

Simpson S, Polish Rodzimowierstwo: Strategies for (Re)constructing a Movement, w: Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. Kaarina Aitamurto (red.), Scott Simpson (red.). Acumen Publishing, 2013.

Słownik PWN, wydanie elektroniczne.

Szostak M. Sekty destrukcyjne. Studium metodologiczno-kryminalistyczne Zakamycze, Kraków 2002.

Sztumski J. (red), Sekty. Studium socjologiczno-historyczne, Schumacher, Kielce 1993.

Trzeciak B., Źródła gwarancji wolności religijnej, Przegląd Powszechny 1996, 12,

Warchałowski K. Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych, Studia z prawa wyznaniowego 2005, Tom 8.

Zarzycki Z., Wolność religijna w pierwszych polskich konstytucjach do połowy XIX w., Studia z prawa wyznaniowego 2010, Tom 13.

OPODATKOWANIE OSÓB DUCHOWNYCH

Abstrakt

Kościelne osoby prawne na mocy ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego są zwolnione od opodatkowania z tytułu wielu kategorii przychodów, m.in. uzyskanych z tytułu prowadzenia działalności niegospodarczej. Zwolnieniem nie są, jednakże objęte osoby duchowne. Podlegają one obowiązkom wynikającym z prawa podatkowego, z tym jedynie zastrzeżeniem, że na ich sytuację prawnopodatkową wpływają przepisy prawa kanonicznego, zatem jeżeli one wyłączają możliwość uzyskania przychodu przez dany duchowny, nie będą oni mogli zostać opodatkowani. Niniejsza praca ma na celu w sposób całościowy ukazać sytuację prawnopodatkową osób duchownych oraz zanalizować kwestię wyjątkowo problematyczną.

Słowa kluczowe: kościół, podatki, osoby duchowne, śluby ubóstwa.

WPROWADZENIE

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej zwalnia od opodatkowania kościelne osoby prawne m.in. z tytułu przychodów z działalności niegospodarczej. Tą regulacją nie są objęte osoby duchowne, na gruncie polskiego systemu prawa podatkowego ciąży na nich obowiązek podatkowy od uzyskiwanych przez nich przychodów. Z mocy prawa są oni opodatkowani ryczałtowo, zgodnie z ustawą z dnia 20 listopada 1998 r., o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (dalej: u.p.z.d.o.f.) bądź ewentualnie, w przypadku dokonania zrzeczenia się tej formy opodatkowania,

podlegają obowiązkom podatkowym uregulowanym w ustawie z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych (dalej: u.p.d.o.f.).

Ryczałtowo nie są opodatkowane wszystkie przychody uzyskiwane przez duchownych, podlegają pod niego jedynie takie, które pochodzą z działalności duszpasterskiej. Charakter tego rodzaju ryczałtu jest także dosyć niespotykany z uwagi na sposób powstania zobowiązania podatkowego, bowiem w tym zakresie naczelnik urzędu skarbowego musi wydać decyzję konstytutywną. Specyficzny charakter stosunków pomiędzy duchownym a instytucją kościelną nieraz prowadzi do sytuacji, w której przychód przez niego otrzymany musi być *de facto* natychmiast przekazany na rzecz instytucji kościelnej. W szczególności należy zwrócić uwagę na regulację wewnętrzną kościoła, które nieraz przyjmują swoistą fikcję prawną, zgodnie z którą osoba duchowna np. po ślubach ubóstwa, nabywa wszelkie przysporzenia nie dla siebie, lecz dla instytucji kościelnej. W tej sytuacji pojawia się zasadnicze pytanie, kto jest podmiotem otrzymującym dane przysporzenie majątkowe, czy jest to duchowny, czy może Kościół, który to podmiotowo zwolniony jest z obowiązku podatkowego? W orzecnictwie przyjęto stanowisko, iż takie przysporzenia są przychodem osoby duchownej, zaś następnie są one przekazywane przez nią na rzecz konkretnej instytucji kościelnej, co w konsekwencji powoduje, iż podlegają one opodatkowaniu. W takiej sytuacji pojawia się zasadnicza wątpliwość, czy aby na pewno taka interpretacja przepisów nie jest wykładnią *contra legem* przepisów prawa kanonicznego, których treść normatywna wpływa na wypełnienie, bądź jego brak, podatkowoprawnego stanu faktycznego, który z kolei musi zaistnieć, aby można było rozważać jakiegokolwiek obowiązek podatkowy. Niniejsza praca ma na celu całościowo przedstawić sytuację prawnopodatkową osób duchownych oraz ukazać kwestie problematyczne dotyczące opodatkowania ich przychodów.

W niniejszej pracy posłużę się metodą dogmatyczno-prawną.

PRAWO PODATKOWE A PRAWO KANONICZNE - AUTONOMIA PRAWA PODATKOWEGO A SPÓJNOŚĆ I ZUPEŁNOŚĆ SYSTEMU PRAWA

Prawo podatkowe jest specyficzną gałęzią prawa, bowiem bardzo często korzysta z instytucji unormowanych w innych gałęziach. Powiązania te są często widoczne w podatkowoprawnym stanie faktycznym. Elementami tego stanu są: podmiot podatku, przedmiot podatku, podstawa podatku, stawka podatku oraz ulgi i zwolnienia, część doktryny dodaje również do nich

tryb i warunki płatności podatku¹. Ustawodawca podatkowy często korzysta z instytucji prywatnoprawnych, bowiem to efekt obrotu prywatnoprawnego podlega opodatkowaniu w wielu ustawach podatkowych, czyli zaistnienie danego zdarzenia na gruncie prywatnoprawnym powoduje powstanie stosunku podatkowoprawnego, np. dokonanie sprzedaży czy też darowizny². Wzajemne stosunku pomiędzy prawem podatkowym a innymi gałęziami nie są do końca jednoznaczne. Problematyka tego zagadnienia wiąże się z istnieniem dwóch konkurujących ze sobą zasad prawnych, tj. zasady autonomii prawa podatkowego oraz zasady spójności i zupełności systemu prawa. Pierwsza z nich jest następstwem wyodrębnienia prawa podatkowego jako oddzielnej gałęzi, które to obecnie jest uznawane za bezsporne przez doktrynę podatkową. Za tym, iż prawo podatkowe jest samodzielną gałęzią prawa, przemawiają następujące argumenty:

- posiada ono własne instytucje prawne, właściwe tylko dla tej gałęzi, jak np. instytucja płatnika, podatnika, inkasenta;
- właściwy jest dla niego specyficzny stosunek regulacji, czyli stosunek prawnopodatkowy, który łączy podatnika oraz Skarb Państwa lub jednostkę samorządu terytorialnego- wierzyciela podatkowego;
- właściwy tylko dla prawa podatkowego cel regulacji, czyli spełnienie funkcji fiskalnej, czy też stymulacyjnej albo dystrybucyjnej;
- można w jego obrębie wyodrębnić część ogólną uregulowaną w Ordynacji Podatkowej;
- w ramach jego regulacji wyodrębniła się specyficzna wykładnia tzw. wykładnia gospodarcza, która jest właściwa wyłącznie dla prawa podatkowego;
- profesjonalne świadczenie usług z zakresu doradztwa podatkowego odbywa się w ramach zawodu doradcy podatkowego, zatem wyodrębnił się odrębny zawód regulowany, którego zadaniem jest zajmowanie się wyłącznie problematyką podatkową. Również na studiach wyższych powstają kierunki studiów podyplomowych zajmujących się wyłącznie problematyką podatkową oraz wiele studiów magisterskich np. na kierunku Finanse i Rachunkowość oferuje swoim studentom specjalne ścieżki nauki skierowane dla przyszłych doradców podatkowych.

W doktrynie podatkowej nie istnieje zgoda poglądów co do tego, w jaki sposób należy postępować, jeżeli w regulacjach podatkowych występuję pojęcie brzmiące w sposób identyczny do pojęcia z innej gałęzi. Wydaje się, że

¹ Goettel, Goettel 2011, Lex/el.

² Brzeziński 2019, s. 33.

postępowaniem najbezpieczniejszym przy dokonywaniu interpretacji takiej normy jest zawsze dokonywanie nie tylko wykładni językowej, ale również wykładni celowościowej oraz ewentualnej systemowej. Takie podejście jest zgodne jeszcze z przedwojenną tzw. koncepcją woli ustawodawcy, zgodnie z którą od woli władcy zależy czy dana norma prywatnoprawna czerpie z uregulowań prywatnoprawnych, czy też nie. Jednakowe brzmienie danych pojęć nie musi w takim przypadku oznaczać ich tożsamości treściowej³. Polskie sądy w swoich orzeczeniach dość często powołują się na autonomiczność prawa podatkowego, jednak lektura uzasadnień nie daje odpowiedzi na pytania w jaki sposób ta zasada powinna być rozumiana, mając na względzie również spójność i zupełność systemu prawa⁴.

Wzajemne powiązania pomiędzy prawem podatkowym a kanonicznym są widoczne w uregulowaniach dotyczących podmiotu oraz przedmiotu podatku. Zarówno u.p.d.o.f. jak i u.z.p.d.o.f. odwołują się w swoich przepisach do osób duchownych oraz interpretując czy wystąpił przychód, czy też dochód, który może być opodatkowany, należy mieć na względzie również przepisy prawa kanonicznego⁵, zatem jeżeli zgodnie z przepisami prawa kanonicznego u duchownego nigdy nie może wystąpić przychód, duchowny nie powinien być opodatkowany. Również pojęcie „osoba duchowna” oznacza duchownego Kościoła lub innego związku, który ma uregulowaną sytuację prawną. Zatem ocena czy dany podmiot jest osobą duchowną na gruncie przepisów podatkowych, może być dokonana łącznie z interpretacją przepisów danego Kościoła lub związku wyznaniowego⁶.

OPODATKOWANIE OSÓB DUCHOWNYCH RYCZAŁTOWO Z TYTUŁU DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ

Zgodnie z art. 42 u.p.z.d.o.f. osoby duchowne osiągające przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnieniem funkcji duszpasterskich odprowadzają podatek zryczałtowany. Mają one obowiązek zawiadomić naczelnika urzędu skarbowego o rozpoczęciu pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim w terminie 14 dni od momentu rozpoczęcia pełnienia tejże funkcji. Opodatkowanie w formie ryczałtu duchownych, którzy osiągają przychody związane z pełnieniem przez nich funkcji duszpasterskiej, jest dla

³ Rosmarin 1939, s. 135.

⁴ Leńczuk, 2020, Lex/el.

⁵ II FSK 2260/15.

⁶ Marciniuk 2017, legalis/el.

nich opodatkowaniem właściwym, pierwszoplanowym, następującym *ex lege*. Dopiero po zrzeczeniu się tej formy opodatkowania, mogą być oni opodatkowani na zadach ogólnych, czyli na podstawie u.p.d.o.f. Jest to odwrócenie reguły ogólnej, bowiem co do zasady osoby fizyczne są opodatkowane podatkiem dochodowym od osób fizycznych, dopiero po dokonaniu odpowiedniego zawiadomienia i nieraz spełnieniu odpowiednich warunków, mogą być opodatkowane w sposób ryczałtowy⁷.

Wysokość tego podatku nie zależy od wielkości przychodu, lecz jest wypadkową pewnych cech występujących u duchownego, które to ustawodawca uznał za istotne dla potencjalnego przychodu. Do tych cech należą m.in.: funkcja duszpasterska sprawowana przez duchownego, liczba dusz w danej parafii⁸.

Pojęcie „osoby duchownej” nie posiada swojej definicji legalnej na gruncie przepisów podatkowych. Aby dana osoba fizyczna mogła być uznana za osobę duchowną musi spełnić łącznie dwa warunki:

- pełnić funkcję o charakterze duszpasterskim w danym kościele lub związku wyznaniowym;
- powyżej wspomniany kościół lub związek wyznaniowy musi być uznany przez polskie prawo⁹.

Ustawodawca podatkowy również nie wyjaśnia sformułowania „przychód z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim”. Orzecznictwo dokonując próby definicji pojęcia „duszpasterstwo”, odwołując się do jego znaczenia słownikowego: „Tak więc skarżący w 1997 r. podlegał opodatkowaniu zryczałtowanemu, ale tylko w zakresie osiągania przychodów z opłat otrzymywanych w związku z funkcjami duszpasterskimi realizowanymi w ramach misji, rekolekcji i innych posług religijnych. Według znaczenia encyklopedycznego „duszpasterstwo” oznacza działalność kościoła polegającą na głoszeniu zasad wiary i celebrowaniu liturgii”¹⁰. Przykładami usług duszpasterskich może być np. udzielanie sakramentu małżeństwa, odprawianie mszy świętej¹¹.

Ważną kwestią jest także, iż pomimo użycia przez ustawodawcę sformułowania „osoby duchowne, osiągające przychody” uważa się, iż obowiązek podatkowy powstanie nie tylko w przypadku faktycznego uzyskania przychodów, ale także wówczas, gdy istnieje jedynie hipotetyczna możliwość osiągnięcia

⁷ Bartosiewicz, Kubacki 2011, lex/El.

⁸ Tamże.

⁹ Babiarz, Bogucki i inni, 2012, lex/El.

¹⁰ Nowa Encyklopedia Powszechna, PWN, tom 2 D-H, s. 149; I SA/Wr 240/06.

¹¹ II FSK 491/14.

przychodu przez duchownego z tytułu opłat otrzymanych w związku z pełnieniem funkcji duszpasterskich¹².

Co ważne należy odróżnić datki składane na rzecz kościoła, czy też związku wyznaniowego, od datków składanych na rzecz osoby duchownej w związku z pełnieniem przez nią funkcji duszpasterskich. Jeżeli uzyskującym dany przychód jest kościelna osoba prawna, wówczas bardzo często znajduje zastosowanie zwolnienie z opodatkowania uregulowane w art. 55 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Ustęp 1 tego art. wprowadza ogólną regułę, zgodnie z którą przychody i majątek kościelnych osób prawnych podlegają przepisom polskiego prawa podatkowego. Następne ustępy tegoż przepisu ustanawiają liczne wyjątki od tej reguły. Po pierwsze, kościelne osoby prawne nie są obowiązane do zapłaty jakichkolwiek podatków od swojej działalności niegospodarczej, nie muszą one także w tym zakresie prowadzić dokumentacji, która to jest wymagana na gruncie norm podatkowych. *A contrario* w przypadku prowadzenia działalności gospodarczej, kościelna osoba prawna jest obowiązana do prowadzenia odpowiednich ksiąg zgodnie z przepisami ustaw podatkowych¹³. Jednak dochody z działalności gospodarczej kościelnych osób prawnych lub spółek (pojęcie spółki odnosi się zarówno do spółek prawa handlowego, jak i spółki cywilnej), których jedynymi udziałowcami są takie osoby, mogą również podlegać zwolnieniu, jeżeli zostaną przeznaczone na cele wskazane w tym przepisie, np. na cele kultowe, oświatowo-wychowawcze, naukowe czy też kulturalne. Ustawodawca uregulował w tym przepisie również zwolnienie od podatku od nieruchomości. Kościelne osoby prawne nie mają obowiązku odprowadzenia podatku od nieruchomości lub ich części, które są ich własnością bądź użytkują je na podstawie innego tytułu prawnego. Te nieruchomości lub ich części muszą być używane na cele niemieszkalne oraz nie mogą służyć prowadzeniu działalności gospodarczej. Zatem w głównej mierze zakresem przedmiotowym tego zwolnienia będą objęte nieruchomości służące działalności kultu religijnego, np. kościoły, kaplice, cmentarze wyznaniowe¹⁴. Kościelnym osobom prawnym przysługuje również zwolnienie od podatku od czynności cywilnoprawnych oraz podatku od spadków i darowizn. Zwolnienie to obejmuje nabywanie i zbywanie przez nie rzeczy i praw majątkowych w drodze czynności prawnych, spadkobrania, zapisu i zasiedzenia, jeżeli przedmiotem tych zdarzeń prawnych

¹² I SA/Op 531/13.

¹³ Rakoczy 2008, lex/El.

¹⁴ Pahl 2017, lex/El.

są: rzeczy i prawa nieprzeznaczone do działalności gospodarczej lub sprowadzane z zagranicy maszyny, urządzenia i materiały poligraficzne oraz papier. Katalog ten ma charakter zamknięty. W doktrynie wskazuje się na konieczność zmiany tego przepisu, bowiem obecnie sprowadzanie z zagranicy maszyn, urządzeń i materiałów poligraficznych oraz papieru podlega ogólnym zasadom prawa podatkowego, przez to nabycie tych rzeczy jest opodatkowane podatkiem od towarów i usług¹⁵.

Z powyższej analizy wynika, że rozróżnienie jaki podmiot czy osoba duchowna, czy kościelna osoba prawna, otrzymuje przysporzenia, jest niezwykle ważne, bowiem gdy jest to drugi z nich bardzo często, dochodzi do zwolnienia z opodatkowania.

Samo rozróżnienie na kogo przypada przychód bądź potencjalny przychód może być przedmiotem sporu, bowiem przepisy prawa kanonicznego, chociażby w przypadku ślubów ubóstwa stanowią, iż duchowny jakiegokolwiek przychód uzyskuje na rzecz kościelnej osoby prawnej. Przykładowo kanon 668 § 3 kodeksu prawa kanonicznego stanowi, iż „Cokolwiek zakonnik nabywa własnym staraniem ale ze względu na instytut, nabywa to dla instytutu. Wszystko, co mu przysługuje z tytułu pensji, zapomogi lub ubezpieczenia, jest nabywane dla instytutu, chyba że własne prawo co innego postanawia”¹⁶. Bardzo ważny jest również §5, zgodnie z którym: „Profes, który ze względu na naturę swego instytutu zrzekł się całkowicie swoich dóbr, traci zdolność nabywania i posiadania, stąd nieważnie podejmuje akty przeciwne ślubowi ubóstwa. Co jednak przechodzi na niego po dokonaniu zrzeczenia, przechodzi na instytut zgodnie z własnym prawem”¹⁷. W literaturze prawa kanonicznego wskazuje się, iż konsekwencją złożenia ślubów ubóstwa jest ograniczenie nabywania i posiadania dóbr doczesnych przez osobę duchowną. Zakonnicy przed dokonaniem pierwszej profesji mają obowiązek rozdysponować swoje dobra materialne, sposób rozdysponowania tych dóbr może być różny, przykładowo może to być całkowite zrzeczenie się dóbr, zrzeczenie się ich zarządu, zrzeczenie się dochodu z nich uzyskiwanego¹⁸.

Wydaje się, że interpretując normy prawnopodatkowe z uwzględnieniem przepisów prawa kanonicznego, należy uznać, że osoba duchowna nawet potencjalnie nie może uzyskać przychodu po pierwsze w przypadku, gdy całkowicie zrzekła się posiadania jakiegokolwiek dóbr materialnych. Zatem takie najdalej

¹⁵ Bogucki, 2016, lex/El.

¹⁶ DECRETUM Num. 48/84/P.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Domaszak 2014, s. 59.

idące śluby ubóstwa powinny całkowicie wyłączyć opodatkowanie danej osoby duchownej, bowiem nie ma ona możliwości, nawet hipotetycznej, uzyskania przychodu. Zakonnik, który dokonał innego rodzaju ślubów ubóstwa np. zrzekł się zarządu swoimi dobrami materialnymi, może dokonać nabycia, jednakże jest ono czynione dla instytutu. Jaka zatem jest wzajemna relacja pomiędzy możliwością nabywania przez zakonników, którzy całkowicie zrzekli się prawa własności dóbr materialnych oraz tymi drugimi, których śluby ubóstwa nie są tak daleko idące? Pierwsi z nich z pewnością *ex lege* nie mają prawa do nabywania oraz posiadania, zatem jakiekolwiek przysporzenia majątkowe w sposób natychmiastowy przechodzą na rzecz instytutu. Sytuacja drugich z nich nie jest już tak oczywista. Zasadnym jest postawienie pytania, czy działają oni jako pewnego rodzaju przedstawiciele danej kościelnej osoby prawnej, czy może są pośrednikami, którzy są jedynie zobowiązani do przeniesienia własności danego dobra? Za tym, iż są oni pewnego rodzaju przedstawicielami, przemawia następująca argumentacja: przepisy prawa kanonicznego stanowią, iż „nabywa to dla instytutu”, nie są oni zatem zobowiązani do przeniesienia własności danego dobra na rzecz instytutu, lecz *ex lege* nabycie ma swój skutek w sferze materialnej kościelnej osoby prawnej. Wówczas relacja pomiędzy §3, a §5 w zakresie możliwości nabywania dóbr byłaby następująca: podmioty objęte hipotezom §3 nie mogą nabywać niczego co, jest nabywane ze względu na instytut oraz pensji, zapomogi i ubezpieczenia, nabycie z tego tytułu wywiera natychmiastowy skutek w sferze materialnej kościelnej osoby prawnej. Podmioty objęte hipotezom §5 nie mogą dokonywać nabycia zarówno z tytułów z §3, jak i innych, zatem przepis ten ma na celu całkowicie wykluczyć możliwość nabywania przez nich jakichkolwiek dóbr, bowiem §3 wyklucza jedynie możliwość nabywania określonego zakresu przedmiotowego dóbr.

Możliwa jest także argumentacja, zgodnie z którą w przypadku ślubów ubóstwa zakonnik jest jedynie zobligowany do przeniesienia własności dóbr, które to nabył na własną rzecz. Wówczas przebiegałaby ona następująco: zgodnie §3 zakonnik, aby przekazać dane przysporzenie wskazane w tym przepisie na rzecz instytutu, musi uprzednio je nabyć. Jeżeli nabycie zachodziłoby bezpośrednio na rzecz kościelnej osoby prawnej przepis, zgodnie z którym nabycie odbywa się dla instytutu, byłby zbędny. Argumentacja taka jest przyjmowana przez sądy administracyjne. Uznają one, że na gruncie tych przepisów nie dochodzi do wykluczenia możliwości uzyskania przychodu przez zakonnika. Przepisy te jedynie obligują go do przekazania takiego przychodu na rzecz instytutu. Na powstanie obowiązku podatkowego nie wpływa sposób

dysponowania przychodem przez podatnika¹⁹. Przyjmując taką argumentację relacja pomiędzy §3, a §5, wygląda następująco: podmioty unormowane w pierwszym z nich nie są wyłączone z możliwości nabywania przysporzeń, jedynie będą one zobligowane do ich przekazania, zaś podmioty z drugiego z nich są wyłączone z nabywania zarówno przysporzeń z tytułów wskazanych w §3, jak i innych, jedynie na mocy §5. Argumentacja, zgodnie z którą zakonnik jest jedynie zobligowany do przeniesienia swojego przysporzenia na rzecz kościelnej osoby prawnej ma pewne niespójności. Sądy wskazują, że jeżeli nabycie następowaloby od razu na rzecz instytutu przepis, w którym stwierdza się, iż nabycie odbywa się dla instytutu, byłby zbędny. Jednak §5 również stwierdza, że „Co jednak przechodzi na niego po dokonaniu zrzeczenia, przechodzi na instytut zgodnie z własnym prawem”²⁰, a wcześniej *expressis verbis* wskazane jest, iż taki podmiot nie ma zdolności nabywania oraz posiadania, zatem bezsprzecznie nawet hipotetycznie nie może uzyskać przychodu. Pomimo jednak tego, iż zakonnik taki nie ma prawa ani do posiadania, ani do własności, przepis wskazuje na konsekwencje przejścia na niego pewnych przysporzeń: „Co jednak przechodzi na niego po dokonaniu zrzeczenia, przechodzi na instytut zgodnie z własnym prawem.”²¹. Zatem uznanie, że zakonnik najpierw otrzymuje przychód, aby następnie go przekazać, co zgodnie z powyższą argumentacją wynika z tego, iż w innym przypadku przepisy normujące tę kwestię byłyby zbędne, stoi w sprzeczności z §5, bowiem zakonnik nie nabywa niczego, nie ma bowiem do tego prawa, a i tak dochodzi do unormowania zagadnienia nabycia przysporzeń, które w jakimś sensie faktycznym na niego przechodzą. Idąc dalej tym tokiem argumentacji, należałoby uznać, iż z powodu tego, że zagadnienie nabycia przez kościelne osoby prawne jest regulowane w przepisie, który swoją hipotezom obejmuje profesów, którzy nie mają prawa do posiadania oraz nabywania, mogą oni również hipotetycznie uzyskać przychód. Takie stwierdzenie byłoby jednak niezgodne z tym, że przepis wprost stwierdza, iż tracą oni prawo do posiadania oraz nabywania, a przez to mogłoby być wykładnią *contra legem*. Z tego powodu moim zdaniem bardziej przekonująca jest argumentacja jako pierwsza wskazana w niniejszej pracy, z czego wynikałoby, że zakonnicy, którzy dokonali ślubów ubóstwa nie mogą zostać opodatkowani.

¹⁹ II FSK 2260/15, II FSK 491/14.

²⁰ DECRETUM Num. 48/84/P.

²¹ Tamże.

OPODATKOWANIE OSÓB DUCHOWNYCH NA PODSTAWIE USTAWY O PODATKU DOCHODOWYM OD OSÓB FIZYCZNYCH

Podstawową formą opodatkowania osób duchownych, co zostało powyżej wskazane, jest ryczałt od przychodów ewidencjonowanych. Jednak osoby duchowne mogą zrzec się tej formy opodatkowania, wówczas będą oni opodatkowani zgodnie z przepisami u.p.d.o.f. W ramach podatku dochodowego od osób fizycznych niezmiernie ważne jest przypisanie przychodu do konkretnego źródła, bowiem w zależności od źródła mogą być w inny sposób unormowane takie kwestie jak np. moment powstania przychodu, występowanie instytucji płatnika, zasady obliczania kosztów uzyskania przychodu, zasady zapłaty zaliczek na podatek²². Przychody osób duchownych, jeżeli nie wynikają z pełnionych przez nich funkcji duszpasterskich lub są one otrzymywane w związku z tą funkcją, a osoba duchowna dokonała zrzeczenie się opodatkowania w formie ryczałtu, mogą być przypisane do następujących źródeł:

- stosunek pracy, jeżeli osoba duchowna jest zatrudniona na podstawie umowy o pracę lub na podstawie umowy zrównanej z umową o pracę na potrzeby u.p.d.o.f. np. spółdzielczego stosunku pracy;
- przychody uzyskiwane w związku z pełnieniem funkcji duszpasterskich (przy dokonaniu powyżej wskazanego zrzeczenie się) należy zakwalifikować do źródła działalność wykonywana osobiście;
- przychody z innych tytułów należy opodatkować na podstawie ogólnych reguł np. w przypadku prowadzenia przez osobę duchowną działalności gospodarczej do źródła pozarolnicza działalność gospodarcza²³.

Tylko na marginesie wydaje się ciekawym zagadnieniem, jednak niebędącym przedmiotem orzeczeń, czy też sporów doktrynalnych, zagadnienie opodatkowania zakonnika, który złożył śluby ubóstwa i całkowicie zrzekł się swoich dóbr. W takim przypadku prawo kanoniczne mówi wprost, iż nie może on ani posiadać, ani nabywać. Z czego wynikałoby, że nawet gdyby taki podmiot otrzymywał w sensie faktycznym jakieś przysporzenia niezwiązane z pełnieniem przez niego funkcji duszpasterskich, ale z innych tytułów, nie mogłoby dojść do jego opodatkowania.

²² Marciniuk 2017, *legalis*.

²³ Modzelewski 2021, *legalis*.

WNIOSKI KOŃCOWE

Analizując normy prawnopodatkowe obejmujące swoimi hipotezami osoby duchowne, należy interpretować je razem z normami prawa kanonicznego. W przypadku gdy przepisy prawa kanonicznego wyłączają możliwość uzyskania przez osobę duchowną przychodu, nie może dojść do jego opodatkowania, bowiem przepisy te muszą być brane pod uwagę przy analizie podatkowo-prawnego stanu faktycznego. W przypadku gdy u podatnika nie może dojść do uzyskania przedmiotu opodatkowania, logicznym jest, iż nie może dojść do opodatkowania, bowiem brak jest przysporzenia, które będzie podlegało podatkowi. Wyjątkowo problematyczna jest kwestia opodatkowania duchownego, który to złożył śluby ubóstwa. Wydaje się, że podmiot taki powinien być oceniany na gruncie prawa podatkowego w zależności od tego, czy zrzekł się całkowicie swoich dóbr, czy tylko pewnych uprawnień w stosunku do niego np. zarządu. W pierwszym przypadku taki podmiot nigdy nie będzie mógł uzyskać przychodu, zaś w drugim wyłącznie z określonych tytułów, np. jeżeli przysporzenie było nabywane dla instytutu, czy też zostaje uzyskane tytułem pensji. Sądy administracyjne stoją, jednakże na innym stanowisku twierdząc, iż zakonnicy najpierw nabywają dane przysporzenie na swoją rzecz, następnie są zobligowani do jego przekazania na rzecz kościelnej osoby prawnej. Wykładnia taka wydaje się być jednak wykładnią *contra legem* prawa kanonicznego, bowiem jej następstwem, co zostało ukazane w tej pracy, musiałoby być uznanie, iż zakonnicy, którzy poprzez śluby ubóstwa całkowicie wyzbyli się własności dóbr materialnych, mogą także hipotetycznie uzyskiwać przysporzenia, pomimo, że prawo kanoniczne wprost zabiera im takie prawo.

BIBLIOGRAFIA

Babiarz S., Bogucki S., Dumas A., Pęk R., Presnarowicz S., Pustuł J., Osoba duchowna (osoba fizyczna) jako podatnik zryczałtowanego podatku dochodowego [w:] S. Babiarz, S. Bogucki, A. Dumas, R. Pęk, S. Presnarowicz, J. Pustuł, Ryczałty w prawie podatkowym, Warszawa 2012.

Bartosiewicz A., Kubacki R. [w:] A. Bartosiewicz, R. Kubacki, Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne. Komentarz, Warszawa 2011.

Bogucki S., 4. Zwolnienia na podstawie przepisów innych niż ustawa o podatku od czynności cywilnoprawnych[w:] Podatek od czynności cywilnoprawnych a VAT, W. Stachurski i in., Warszawa 2016.

Brzeziński B., Teoretyczne aspekty systemowej odrębności prawa podatkowego i jego relacji z normami innych dziedzin prawa [w:] Prawo podatkowe w systemie prawa. Międzygałęziowe związki norm i instytucji prawnych, Warszawa 2019.

Domaszak A., Ślub ubóstwa zakonnika w relacji do zagadnienia dóbr kościelnych, Prawo Kanoniczne 2014 nr 1.

Goettel A., Goettel M., 1.6. Instytucje cywilnoprawne w strukturze podatkowego stanu faktycznego [w:] Instytucje prawa cywilnego w konstrukcji prawnej podatków, red. M. Goettel, M. Lemonnier, Warszawa 2011.

Leńczuk J., Granice autonomii prawa podatkowego [w:] Uszczelnienie systemu podatkowego w Polsce, red. D. J. Gajewski, Warszawa 2020.

Marciniuk J. (red.), Podatek dochodowy od osób fizycznych. Komentarz. Wyd. 18, Warszawa 2017.

Modzelewski W., Słomka M. (red.), Komentarz do ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych, wyd. 16, Warszawa 2021.

Pahl B., 8.3. Analiza wybranych zwolnień od podatku wynikających z odrębnych ustaw [w:] Podatki i opłaty lokalne. Teoria i praktyka, Warszawa 2017.

Rakoczy B. [w:] Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polsce. Komentarz, Warszawa 2008.

Rosmarin S., Prawo podatkowe a prawo prywatne w świetle wykładni prawa, Lwów 1939.

Orzecznictwo:

Wyrok WSA we Wrocławiu z 26.07. 2006 r., I SA/Wr 240/06, LEX nr 923756.

Wyrok WSA w Opolu z 06.11. 2013 r., I SA/Op 531/13, Legalis nr 771314.

Wyrok NSA z 20.04.2016 r., II FSK 2260/15, LEX nr 2021220.

Wyrok NSA z dnia 20.04.2016 r., II FSK 491/14, LEX nr 2062782.

IV. KWESTIE PRAWNOKARNE

PRAWO CYWILNE WOBEC PROBLEMU ODPOWIEDZIALNOŚCI KOŚCIOŁA ZA SZKODY WYRZĄDZONE PRZEZ PRZESTĘPSTWA SEKSUALNE DUCHOWNYCH

Abstrakt

Artykuł porusza problematykę cywilnoprawnej odpowiedzialności odszkodowawczej Kościoła rzymskokatolickiego i kościelnych osób prawnych za szkody wyrządzone przez przestępstwa seksualne duchownych. Analizie poddana jest najczęściej wskazywana podstawa takiej odpowiedzialności, tj. art. 430 KC. Omawiane są dwa sposoby jego wykładni - restrykcyjny i liberalny, a także stanowisko Sądu Najwyższego, wyrażone w sprawie dotyczącej odpowiedzialności zakonu za szkody wyrządzone przez przestępstwa seksualne zakonnika. Autorka prezentuje także własne stanowisko w przedmiocie możliwości rozwiązania problemu zastosowania art. 430 KC co do odpowiedzialności kościelnych osób prawnych za szkody wyrządzone przez przestępstwa seksualne duchownych.

Słowa kluczowe: Kościół, przestępstwa seksualne, duchowni, odpowiedzialność, szkoda

WSTĘP

Zagadnienie relacji Państwa i Kościoła zazwyczaj rozpatrywane jest w perspektywie prawa publicznego. Jednakże prawo państwowe to także prawo prywatne, obowiązujące Kościół tak samo jak każdą polską osobę fizyczną

i prawną. Może się wydawać, że problem ujawniania nadużyć seksualnych w Kościele katolickim jest interesujący tylko z punktu widzenia prawa karnego. Tymczasem jest to kwestia dotycząca również prawa cywilnego. Chodzi oczywiście o odpowiedzialność Kościoła za szkody wyrządzone przestępstwami seksualnymi duchownych.

Nie budzi żadnych wątpliwości odpowiedzialność samych sprawców przestępstw seksualnych za wyrządzone szkody. Jednakże osoby pokrzywdzone coraz częściej występują z roszczeniami odszkodowawczymi także w stosunku do instytucji kościelnych zatrudniających sprawców bądź sprawujących nad nimi zwierzchnictwo. Odpowiedzialność kościelnych osób prawnych wywodzona jest zazwyczaj z faktu „tuszowania” nadużyć seksualnych (np. przez brak reakcji na doniesienia o przestępstwach seksualnych duchownych przenoszenie sprawców do innych parafii czy na misje zagraniczne celem „wyciszenia sprawy”), niewłaściwego doboru kandydatów do stanu duchownego (np. kierowania osób o skłonnościach pedofilskich do pracy z dziećmi) bądź niewłaściwego nadzoru nad sprawcami.

Niniejsze opracowanie stanowić będzie zatem próbę odpowiedzi na pytanie, czy przepisy polskiego prawa cywilnego dają poszkodowanym przez przestępstwa seksualne duchownych podstawę do kierowania roszczeń odszkodowawczych także pod adresem podmiotów innych niż bezpośredni sprawcy tych czynów, np. kościelnych osób prawnych zatrudniających sprawców. Zagadnienie to ma znaczenie nie tylko dla Kościoła, gdyż przestępstwa seksualne mogą się zdarzyć także w innych instytucjach, cieszących się zaufaniem społecznym i jednocześnie opierających się na pewnym stosunku zależności pomiędzy ich personelem a osobami poddanymi ich pieczy (np. szkoły, szpitale, placówki opiekuńczo-wychowawcze, domy opieki itp.) i we wszystkich tych przypadkach może powstać pytanie o odpowiedzialność odszkodowawczą nie tylko samego sprawcy, ale także instytucji zatrudniającej go lub powierzającej mu wykonanie określonych czynności.

W sprawach dotyczących nadużyć seksualnych w Kościele osoby pokrzywdzone, dochodząc roszczeń odszkodowawczych przeciwko kościelnym osobom prawnym często powołują się na doświadczenia innych państw, takich jak choćby USA, Irlandia czy Australia, w których osoby wykorzystywane seksualnie przez duchownych uzyskiwały od Kościoła wysokie rekompensaty pieniężne. Dochodzenie roszczeń od Kościoła instytucjonalnego nie może dziwić, gdyż jako słusznie wskazuje się w literaturze, „odpowiedzialność odszkodowawcza Kościoła (diecezji) jest istotna, gdyż sami sprawcy - księża przeważnie nie mają majątku, z którego mogliby zaspokoić roszczenia poszkodowanych,

a zakonnicy składali śluby ubóstwa i ich majątek ogranicza się do rzeczy osobistych¹. Odpowiedzialność instytucji zapewnia zatem możliwości skutecznego dochodzenia odszkodowania lub zadośćuczynienia od podmiotu, który co prawda nie jest bezpośrednim sprawcą przestępstwa, ale który ma lepsze możliwości finansowe naprawienia szkody². Jak słusznie zauważa E. Łętowska, „struktura jest <<lepszym>>, bo <<łatwiejszym>> dłużnikiem dla poszkodowanego niż bezpośredni sprawca szkody. Jest bardziej wypłacalna i łatwiej od niej dochodzić odpowiedzialności”³. Jest zatem naturalnym zjawiskiem, że w sytuacji wysoce prawdopodobnej bezskuteczności egzekucji przeciwko sprawie, nieposiadającemu majątku ani dochodów (jako że ustaleni sprawcy przestępstw seksualnych przebywają z reguły w zakładach karnych i tracą dotychczasowe zatrudnienie), osoby pokrzywdzone poszukują rekompensaty gdzie indziej i kierują swoje roszczenia pod adresem przełożonych sprawcy.

ART. 430 KC JAKO PODSTAWA ODPOWIEDZIALNOŚCI

Dotychczas jako podstawy odpowiedzialności „instytucjonalnej” za szkody wyrządzone przez cudze przestępstwa seksualne wymieniano najczęściej art. 430 KC⁴ dotyczący odpowiedzialności zwierzchnika za szkodę wyrządzoną przez podwładnego, jak również (choć rzadziej) art. 429 KC, dotyczący odpowiedzialności za szkodę wyrządzoną przez wykonawcę powierzonej czynności, a zatem klasyczne podstawy odpowiedzialności za czyny cudze. Pierwszy z wymienionych wyżej przepisów, tj. art. 429 KC odnosi się jednak do odpowiedzialności za samodzielnych wykonawców, a zatem nie będzie miał zastosowania tam, gdzie pomiędzy powierzającym wykonania czynności a sprawcą szkody istnieje relacja podległości⁵, zaś relacja hierarchicznego podporządkowania w Kościele katolickim (czego przykładem są np. śluby posłuszeństwa składane w zakonach) niewątpliwie jest tego typu relacją⁶.

Pozostaje zatem art. 430 KC, zgodnie z którym kto na własny rachunek powierza wykonanie czynności osobie, która przy wykonywaniu tej czynności podlega jego kierownictwu i ma obowiązek stosować się do jego wskazań, ten jest odpowiedzialny za szkodę wyrządzoną z winy tej osoby przy wykonywaniu powierzonej jej czynności. Konstrukcja odpowiedzialności na

¹ Nesterowicz 2014, s. 9.

² Sieczych 2017, 66-67.

³ Łętowska 2015, s. 10.

⁴ Ustawa z 23.4.1964r. - Kodeks cywilny, t.j. Dz. U. z 2019r., poz. 1145.

⁵ Machnikowski 2009, s. 361.

⁶ Głowacka 2015, s. 151.

podstawie art. 430 KC, oparta na zasadzie ryzyka, wydaje się „na pierwszy rzut oka” korzystna dla osób pokrzywdzonych, jako że przepis ten nie wymaga, aby zwierzchnik wiedział o czynach, jakich dopuszczał się jego podwładny, ani też od tego czy zwierzchnik wykonywał nad podwładnym skuteczny nadzór - wystarczający jest bowiem sam stosunek zwierzchnictwa oraz związana z nim możliwość sprawowania nadzoru nad podwładnym.

Jednakże głębsza analiza treści art. 430 KC skłania do wniosku, że jego praktyczne zastosowanie do szkód wyrządzonych przez przestępstwa seksualne może wiązać się z problemami interpretacyjnymi. Należy bowiem zwrócić uwagę, że przepis ten wymaga, aby pomiędzy wykonywaniem przez sprawcę powierzonych mu czynności a wyrządzeniem szkody istniał związek (świadczy o tym sformułowanie „przy wykonywaniu powierzonej czynności”). Tymczasem sprawcom przestępstw seksualnych nikt przecież nie zlecał wykorzystywania seksualnego osób trzecich, lecz zupełnie inne czynności, takie jak opieka nad ministrantami czy katecheza.

To właśnie jest źródłem poglądów kwestionujących możliwość przypisania instytucjom zatrudniającym sprawców odpowiedzialności za wyrządzone przez nich szkody. Zwierzchnicy kościelni pozwani na podstawie art. 430 KC mogą powoływać się na to, iż do wyrządzenia szkody doszło nie „przy wykonywaniu” czynności powierzonych podwładnemu, lecz jedynie „przy okazji” ich wykonywania, bowiem zakres powierzonych czynności nigdy nie obejmuje przecież wykorzystywania seksualnego innych osób, które nie może być przedmiotem żadnej prawnie skutecznej umowy. W takim ujęciu popełnienie czynu zabronionego o charakterze seksualnym przez wykonawcę powierzonej czynności stanowiłoby swoisty eksces czy wybryk podwładnego, za który powierzający wykonanie czynności nie mógłby odpowiadać. Tego typu sposób obrony zwierzchników bynajmniej nie jest wyłącznie domeną Kościoła - łatwo bowiem wyobrazić sobie np. szpital, argumentujący, że nie odpowiada za skutki gwałtu popełnionego przez lekarza na pacjentce, gdyż powierzonymi sprawcy czynnościami były czynności lecznicze, a nie popełnianie przestępstw seksualnych czy też szkołę, wskazującą, że nauczyciel wykorzystujący seksualnie uczniów wykroczył poza zakres powierzonych mu czynności, które obejmowały przecież tylko nauczanie. Warto więc rozważyć, czy taki sposób rozumienia treści art. 430 KC jest uzasadniony.

RESTRYKCYJNA WYKŁADNIA ART. 430 KC

W przedmiocie wykładni zawartego w art. 430 KC sformułowania „przy wykonywaniu powierzonych czynności” zarysowały się w literaturze dwie tendencje. Pierwsza z nich opiera się na interpretacji restrykcyjnej, druga zaś - na interpretacji liberalnej.

Wedle zwolenników wykładni restrykcyjnej, związek pomiędzy wykonywaniem powierzonych czynności a wyrządzeniem szkody ulega zerwaniu, gdy wykonawca naruszy obowiązujące go normy postępowania, działając w innym celu niż wykonanie powierzonych mu czynności - chodzi tu zatem o szkody wyrządzone zachowaniem podjętym w zamiarze kierunkowym naruszenia prawa czy zasad współżycia społecznego, gdy to naruszenie było jedynym celem sprawcy⁷. Jako podstawowe kryterium odgraniczające szkody wyrządzone przy wykonywaniu powierzonych czynności od szkód wyrządzonych jedynie przy okazji ich wykonywania przyjmuje się zatem cel działania sprawcy - jeżeli cel ten był wyłącznie osobisty, to zwierzchnik nie ponosi odpowiedzialności. Jeżeli zatem sprawca działał w celu osobistym, bez zgody przełożonego i poza wykonywaniem swoich funkcji (obowiązków), to według zwolenników wykładni restrykcyjnej brak jest łącznika pomiędzy nim a przełożonym pozwalającego na obciążenie odpowiedzialnością przełożonego⁸.

W myśl powyższej koncepcji, odpowiedzialność przełożonego może więc implikować takie działanie podwładnego, które co prawda przekraczało zakres powierzonych mu zadań, ale wynikało to np. z błędu lub z przekroczenia instrukcji bądź wskazówek przełożonego, natomiast za typowy przypadek wyrządzenia szkody jedynie przy sposobności wykonania czynności zwolennicy wykładni restrykcyjnej uznają np. kradzież popełnioną przez podwładnego, np. przy okazji wykonywania powierzonych sprawcy prac remontowych w cudzym mieszkaniu, a więc czyn popełniony niewątpliwie w celu osobistym, tj. wzbogacenia się⁹. Przykładowo zatem, wspomniany już szpital odpowiadałby za szkodę wyrządzoną błędem lekarza przy operacji, ale już nie za skutki gwałtu lekarza na pacjentce. Przestępstwa seksualne są bowiem niejako z definicji popełniane w celu osobistym, tj. w celu zaspokojenia popędu płciowego sprawcy, a więc przyjęcie wykładni restrykcyjnej w istocie wyłączałoby odpowiedzialność zwierzchnika na podstawie art. 430 KC.

⁷ Machnikowski 2018, s. 481.

⁸ Kondek 2019, s. 30-31.

⁹ Rembéliński 1969, s. 185-186.

LIBERALNA WYKŁADNIA ART. 430 KC

Odnaleźć można jednak także poglądy podkreślające bezzasadność dokonywania restrykcyjnej, zwężającej wykładni pojęcia „przy wykonywaniu powierzonej czynności”, a dyskusja na ten temat została podjęta m. in. właśnie na kanwie problemu molestowania seksualnego małoletnich przez duchownych. Liberalna wykładnia art. 430 KC opiera się na tezie, iż dla przypisania zwierzchnikowi odpowiedzialności na podstawie tego przepisu istotne jest nie kryterium celu działania sprawcy, lecz stwierdzenie, że powierzenie wykonywania czynności znacząco ułatwiło mu popełnienie szkody, przy czym ekspozowane są czynniki w postaci szczególnego zaufania i autorytetu, jaki wiąże się z czynnościami powierzonymi niektórym sprawcom przestępstw seksualnych (np. duchownym, nauczycielom, lekarzom) - to właśnie zaufanie społeczne, jakim są oni darzeni, ma ułatwiać im podporządkowanie sobie ofiary i wyrządzenie jej szkody.

Zdaniem Z. K. Nowakowskiego, „przy wykonywaniu powierzonej czynności” oznacza wszystkie przypadki, gdy pomiędzy powierzeniem czynności a wyrządzeniem szkody istnieje związek polegający na tym, że bez powierzenia czynności do szkody by nie doszło; innymi słowy - gdy powierzenie czynności otworzyło wykonawcy drogę do wyrządzenia szkody¹⁰. Z kolei L. Bełza wskazuje, iż odpowiedzialność powierzającego powstanie nie tylko w przypadku działań podwładnego nakierowanych na realizację powierzonej czynności, ale także w przypadku szkód, których wyrządzenie stało się możliwe lub zostało znacznie ułatwione przez powierzenie wykonania czynności¹¹. Natomiast E. Łętowska, właśnie w odniesieniu do problemu odpowiedzialności Kościoła na podstawie art. 430 KC wskazuje, że nie jest najistotniejsze, czy konkretna czynność szkodząca została „powierzona” (gdyż oczywiste jest, że nikt nie „powierza” podwładnemu popełnienia przestępstwa”), lecz to, czy wykonywanie powierzonych czynności było czynnikiem miejscowo i czasowo umożliwiającym typowy sposób działania, którego efektem było wyrządzenie szkody¹². Dlatego też, zdaniem tej Autorki, zachodzi przesłanka wyrządzenia szkody w ramach „powierzonych czynności”, gdy służyły one jak środek niezbędny do wyrządzenia szkody, np. gdy sprawca wykorzystuje ułatwienia, jakie wiążą się ze sprawowaną funkcją oraz zaufanie, jakie budzi jego misja - wystarczy zatem, że praca (misja) ułatwiła pozyskanie okazji i środków do wyrządzenia szkody

¹⁰ Nowakowski 1948, s. 100-101.

¹¹ Bełza 1996, s. 7-8.

¹² Łętowska 2015, s. 18.

¹³. Zastosowanie wykładni liberalnej w odniesieniu do art. 430 KC jako podstawy odpowiedzialności instytucji kościelnych za szkody wyrządzone przez przestępstwa seksualne duchownych trafnie podsumowuje M. Nesterowicz, który wskazuje, iż „przyjęcie odpowiedzialności Kościoła (diecezji) za molestowanie małoletnich przez księży wynika przede wszystkim z faktu, iż sprawcy nadużyć seksualnych - księża wykorzystywali swoją pozycję duchownych, osób publicznych, mających wielki autorytet u małoletnich, „przedstawiciele” Pana Boga na ziemi. (...) Gdyby sprawcy nie byli księżmi, do molestowania by nie doszło, gdyż małoletni nie mieliby spotkań z nimi. Stanowisko księdza stwarzało możliwości kontaktów z małoletnimi i sprzyjało molestowaniu czy ułatwiało je, co pozostawało w związku z inkardynacją księdza”¹⁴.

Poglądy zwolenników wykładni liberalnej wydają się być inspirowane pojawiającymi się w nauce psychologii, socjologii oraz kryminologii tezami o istnieniu zjawiska określanego mianem tzw. „kultury klerykalnej”. Według niektórych badaczy, czynnikiem sprzyjającym wykorzystaniu seksualnemu jest bowiem swoiste rozumienie kapłaństwa oraz pewien sposób funkcjonowania w kapłaństwie, zwany „kulturą klerykalną”, której główną cechą jest funkcjonujące w praktyce przekonanie o wyższości duchowieństwa nad innymi „stanami” w Kościele, a więc przede wszystkim stanem świeckim¹⁵. Podkreślanie wyjątkowej roli kapłana w Kościele i w społeczeństwie umacnia go w poczuciu władzy, szczególnie duchowej, co sprawia, że ofierze trudno jest mu się przeciwstawić, a z kolei osobom postronnym trudno uwierzyć, że kapłan jako swoisty „wybraniec Boga” mógłby dopuścić się przestępstwa seksualnego - w takim klimacie „winnym” staje się pokrzywdzony¹⁶.

PRZYKŁAD PRAWOMOCNEGO ORZECZENIA

Sprawy związane z odpowiedzialnością cywilną kościelnych osób prawnych za szkody wyrządzone przez przestępstwa seksualne duchownych dopiero zaczynają pojawiać się na wokandach sądowych w Polsce, jednak należy się spodziewać, że w związku z doświadczeniami zagranicznymi, nagłaśnianiem zjawiska przez media oraz ośmieleniem tym samym osób pokrzywdzonych do dochodzenia roszczeń będą się one zdarzać coraz częściej. Dlatego też warto przytoczyć przykład precedensowego wyroku w tego rodzaju sprawie, o

¹³ Łętowska 2015, s. 18; 2017, s. 302-303.

¹⁴ Nesterowicz 2014, s. 16.

¹⁵ Doyle 2006, s. 189-213; Kusz 2015, s. 42 oraz powołana tam literatura.

¹⁶ Kusz 2015, s. 42 oraz powołana tam literatura.

tylę istotnego, że wydanego przez Sąd Najwyższy, który w orzeczeniu tym przeanalizował sprawę właśnie pod kątem zastosowania art. 430 KC. Mowa oczywiście o wyroku SN z 31.3.2020r., II CSK 124/19 (Legalis), wydanym w sprawie, w której pozwanymi byli solidarnie zakon - Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej Dom Główny oraz jeden z Domów Zakonnych tego Towarzystwa, powódką zaś - młoda kobieta, która jako nastolatka była wielokrotnie wykorzystywana seksualnie przez duchownego będącego członkiem tego zakonu.

Stan faktyczny w tej sprawie był dosyć specyficzny, gdyż powódka, pochodząca z ubogiej i patologicznej rodziny, poznała podczas katechezy księdza zakonnego, który pod pretekstem udzielenia jej pomocy w trudnej sytuacji życiowej pozyskał zaufanie jej i jej rodziców w celu jej seksualnego wykorzystania. W istocie duchowny ten przejął kontrolę nad życiem powódki - utrzymywał ją, pomagał w nauce (i to nie tylko religii, ale np. matematyki), załatwił jej mieszkanie w szkole katolickiej położonej w innej miejscowości i mieszkanie na czas nauki w domu zakonnym, a także zabierał ją na wyjazdy służbowe i prywatne. W czasie spotkań księdza z powódką wielokrotnie dochodziło do przemocy seksualnej, a trauma z tym związana spowodowała całkowitą destrukcję zdrowia psychicznego powódki.

W ocenie SN, „w świetle art. 430 KC KC zwierzchnik nie może bronić się zarzutem, iż podwładny ucząc, lecząc, ratując, opiekując się, czy wykonując obowiązki duchownego dopuścił się wykorzystania seksualnego nie przy wykonywaniu powierzonych czynności uczenia, leczenia, ratowania, opieki, posługi kapłańskiej, lecz tylko przy ich sposobności. Takie zachowanie podwładnego należy kwalifikować jako wyrządzenie szkody w ramach wykonywania czynności powierzonych, które w pełni podpada pod przesłankę <<przy wykonywaniu powierzonych czynności>> w rozumieniu art. 430 KC. Wyrządzenie osobie trzeciej szkody przez podwładnego <<w ramach czynności powierzonych>>, czyli na skutek realizacji tej czynności, w sposób dostateczny oddaje istotę przesłanki wyrządzenia szkody „przy wykonywaniu czynności powierzonych”. Osoba trzecia doznaje szkody z powodu nieprawidłowego i zawinionego wykonania przez podwładnego czynności powierzonych. W takiej sytuacji zachowania podwładnego wyrządzającego szkodę nie można rozpatrywać jako samodzielnej i niezależnej czynności, lecz jako skutek realizacji czynności powierzonych”.

Tak więc SN opowiedział się za liberalną wykładnią art. 430 KC, jednakże w uzasadnieniu tej tezy znajdują się twierdzenia dosyć wątpliwe w świetle okoliczności sprawy, a dotyczące rodzaju czynności powierzonych sprawcy.

Otóż wedle SN, czynnością powierzoną sprawcy miała być bowiem szeroko pojęta pomoc powódce jako osobie w trudnej sytuacji życiowej, wynikająca z ogólnych celów zgromadzenia zakonnego, do którego sprawca należał i ogólnie rozumianych obowiązków duchownego chrześcijańskiego. Z tym twierdzeniem trudno się jednak zgodzić, bowiem w rzeczywistości sprawcy powierzone zostało wyłącznie prowadzenie katechezy, podczas której poznał powódkę. „Pomoc” udzielana powódce obejmowała natomiast także np. prywatne wyjazdy sprawcy z powódką czy udzielanie jej korepetycji z matematyki, które raczej nie mieściły się w zakresie czynności powierzonych sprawcy (miał on być przecież jedynie katechetą powódki). Sam SN zauważył, że tak szeroka pomoc powódce (załatwienie szkoły, pomoc w lekcjach, chodzenie z powódką do lekarza, wyjazdy, a nawet wręcz stanie się faktycznym jej opiekunem i dostarczanie środków utrzymania itp.) stanowiła zadanie, które wykraczało poza standardowe czynności księdza - sprawca miał przecież tylko uczyć powódkę religii i tylko takie zadanie zostało mu zlecone przez przełożonych. Co prawda udzielanie pomocy osobom w trudnej sytuacji życiowej można uznać za moralny obowiązek duchownego chrześcijańskiego i każdego chrześcijanina w ogóle, jednakże nikt sprawcy wykonywania takich czynności w odniesieniu do powódki nie zlecał, a już na pewno nie otrzymał on polecenia stania się faktycznym opiekunem powódki i niejako substytutem rodzica¹⁷. Sprawcy powierzono jedynie prowadzenie katechezy, natomiast w pozostałym zakresie czynności dokonywanych wobec powódki wykazał się on niejako „nadgorliwością”, która miała oczywiście na celu jedynie pozyskanie zaufania powódki i w ten sposób doprowadzenie jej do poddania się czynnościom seksualnym.

Wydaje się, że SN mógł bardziej skupić się na zasygnalizowanym w uzasadnieniu wyroku aspekcie ułatwienia sprawcy, przez powierzenie mu wykonywania określonych czynności, wyrządzenia szkody np. poprzez wzbudzenie zaufania społecznego, jakie daje sprawcy powierzona mu profesja. To właśnie ten aspekt, a nie sam rodzaj powierzonych czynności, jest fundamentalny dla wykładni liberalnej. Sprawca wykorzystał bowiem pomoce i narzędzia uzyskane w związku z powierzeniem mu czynności nauczania religii - będąc skierowanym do pracy z dziećmi w charakterze katechety został wyposażony przez swoich zwierzchników w prawo dostępu do dzieci, autorytet kapłana i nauczyciela - katechety (o autorytecie tym świadczy choćby fakt, że początkowo otoczenie powódki nie wierzyło jej, kiedy zaczęła opowiadać o doznanych krzywdach), zewnętrzne atrybuty stanu duchownego (habit,

¹⁷ Wilk 2020, s. 52 i nast.

koloratka), możliwość wykorzystywania pomieszczeń kościelnych (plebania, dom zakonny, hotel pielgrzyma) i koneksji w środowisku kościelnym (czego przejawem było załatwienie powódce miejsca w szkole katolickiej czy mieszkania w domu zakonnym)¹⁸. Do tego wszystkiego sprawca nie miałby dostępu, gdyby nie powierzono mu wykonywania czynności duchownego-katechety i to ten właśnie aspekt sprawy, a nie ogólne zadania zgromadzenia zakonnego, do którego sprawca należał, powinny być decydujące dla przypisania jego zwierzchnikom odpowiedzialności na podstawie art. 430 KC. W istocie bowiem cały, rozciągnięty w czasie proces wyrządzenia powódce szkody, był oparty na wykorzystywaniu przez sprawcę materialnych (strój duchowny, dostęp do pomieszczeń kościelnych) i niematerialnych (zaufanie, autorytet) narzędzi uzyskanych w związku z powierzeniem mu funkcji duchownego-katechety¹⁹. W omawianej sprawie duchownemu w rzeczywistości nie powierzono nic innego niż prowadzenie katechezy, natomiast przyjęcie wykładni liberalnej uzasadnione było wykazaniem, że pozyskane w związku z tym atrybuty, narzędzia i zaufanie ułatwiły sprawcy wyrządzenie szkody.

KRYTYKA WYKŁADNI LIBERALNEJ

Liberalna wykładnia art. 430 KC spotyka się jednak z krytyką. Przykładowo, zdaniem J. M. Kondka, analizującego problem właśnie na podstawie sprawy, o której była mowa powyżej, owszem sprawca nie mógłby wyrządzić poszkodowanej szkody, gdyby nie szczególne zaufanie, jakim cieszą się księża, lecz nie zmienia to faktu, iż wykorzystanie zaufania przez sprawcę było jedynie „wykorzystaniem okazji”, gdyż w istocie to właśnie przypadki, w których sprawca wykorzystuje zaufanie, jakie posiadają członkowie jego profesji, to przypadki wyrządzenia szkody jedynie „przy okazji” wykonywania czynności²⁰.

Autor ten zarzuca również zwolennikom wykładni liberalnej opieranie się nie na argumentacji prawnej, lecz aksjologicznej i odwoływanie się do zasady słuszności, której zastosowania art. 430 KC nie przewiduje, lecz opiera się na zasadzie ryzyka²¹.

Innymi słowy, można więc zarzucić opowiadającym się za wykładnią liberalną, że motywowani współczuciem wobec ofiar, które wskutek przestępstw seksualnych doznały ciężkich urazów psychicznych, a czasem i fizycznych,

¹⁸ Wilk 2020, s. 52 i nast.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Kondek 2019, s. 35; podobnie także Ostrzechowski 2015, s. 49.

²¹ Kondek 2019, s. 34-35.

starają się naprawić te krzywdy za wszelką cenę, dokonując nadmiernie rozszerzającej wykładni omawianego przepisu i stawiając względy słuszności i społecznej sprawiedliwości ponad literą prawa. Zarzut ten można w pewnej mierze uznać za uzasadniony, gdyż nie sposób nie zauważyć, iż aktualnie obowiązujący przepis art. 430 KC stwarza dość szerokie możliwości interpretacyjne w zakresie oceny związku zachowania szkodzącego z wykonywaniem powierzonej czynności, co jest niekorzystne zarówno dla osób poszkodowanych, jak i dla zwierzchników niepewnych zakresu swej odpowiedzialności i wiąże się z ryzykiem stosowania zarówno nadmiernie zwężającej, ale i nadmiernie rozszerzającej wykładni.

PRÓBA ROZWIĄZANIA PROBLEMU

Rozbieżności w wykładni art. 430 KC tworzą stan niekorzystny zarówno dla osób pokrzywdzonych, jak i dla zwierzchników sprawców. Osoby pokrzywdzone mogą się bowiem narazić na konfrontację z linią obrony pozwanych zwierzchników, opartą na wykładni restrykcyjnej, a zasadzającej się na tezie, iż przestępstwo seksualne podwładnego zostało popełnione w celu osobistym, a więc jedynie „przy okazji” wykonywania powierzonych czynności i dlatego też zwierzchnik nie odpowiada za szkodę wyrządzoną przez sprawcę. Zwierzchnicy natomiast narażają się na ryzyko nadmiernie rozszerzającej interpretacji omawianego przepisu przez Sąd. Dla wszystkich zainteresowanych tworzy się zatem sytuacja niepewności prawnej - pokrzywdzeni nie wiedzą, czy mogą dochodzić odpowiedzialności od zwierzchnika sprawcy, zaś zwierzchnicy - jaki jest zakres ich odpowiedzialności. Niemniej jednak, wobec takiej a nie innej treści art. 430 KC i braku jego modyfikacji przez ustawodawcę, wątpliwości musi rozstrzygnąć orzecznictwo.

Wydaje się, że mimo wszystko za bardziej przekonującą należy uznać liberalną wykładnię sformułowania „przy wykonywaniu powierzonych czynności”, opartą na założeniu, iż wystarczające dla przypisania odpowiedzialności podmiotowi, w strukturze którego działał sprawca czynu skierowanego przeciwko wolności seksualnej jest stwierdzenie, że powierzenie tych czynności znacząco ułatwiło mu wyrządzenie szkody. Należy bowiem mieć na celu *ratio legis* wprowadzenia zasady ryzyka do konstrukcji odpowiedzialności zwierzchnika - rozszerzone ryzyko jest w tym przypadku uzasadnione czerpaniem przez zwierzchnika zysków z działań podwładnego („*cuius commodum, eius periculum*” - „*czyj zysk, tego ryzyko*”). Ponadto regulacja ta powinna motywować zwierzchników

do starannego doboru podwładnych pod względem kwalifikacji, również moralnych, a także do sprawowania nad nimi odpowiedniego nadzoru.

Stosowanie wykładni liberalnej nie powinno być jednak automatyczne, bowiem zarzutom pod adresem zwolenników tej wykładni, zwłaszcza opartym na wprowadzaniu do omawianego przepisu elementów zasady słuszności, nie można całkowicie odmówić racji. Przyjęcie wykładni liberalnej bez żadnych zastrzeżeń nadmiernie poszerzałoby bowiem odpowiedzialność zwierzchnika za szkody wyrządzone przez podwładnego - odpowiedzialność na podstawie art. 430 KC, jakkolwiek oparta na zasadzie ryzyka, nie jest przecież odpowiedzialnością absolutną.

Wykładnię liberalną powinno się stosować tylko w takich sytuacjach, w których powierzenie wykonywania czynności stworzyło pomiędzy sprawcą a ofiarą stosunek zależności lub relację zaufania, którego następnie sprawca nadużył. Dotyczyłoby to zatem zwłaszcza przypadków, gdy powierzone czynności wykonywane są wobec osób np. małoletnich, niepełnosprawnych, będących w krytycznym położeniu lub znajdujących się w stosunku zależności wobec sprawcy. Szczególne właściwości tych osób, stan ich zależności od sprawcy, wykonującego czynność (a tym samym pośrednio także od powierzającego wykonanie czynności), jak również autorytet i społeczne zaufanie, jakim cieszy się sprawca w istotny sposób utrudniają im bowiem, a czasem nawet wręcz uniemożliwiają skuteczną obronę przed wykorzystaniem seksualnym oraz późniejsze zgłoszenie tego faktu organom ścigania. W takiej sytuacji istnieje spore ryzyko, że zadenuncjowany sprawca lub zatrudniająca go instytucja może się mścić za negatywne skutki wizerunkowe spowodowane oskarżeniem i podjąć decyzje „utrudniające życie” pokrzywdzonemu (np. usunąć ze szkoły, nie dopuścić do egzaminu czy sakramentów), zaś otoczenie może po prostu nie uwierzyć w zarzuty pod adresem osoby o szczególnym autorytecie. W tego typu przypadkach uzasadnione jest rozszerzone ryzyko ponoszone przez zwierzchnika, bowiem powierzając podwładnemu nie rzecz (np. samochód do naprawy), lecz osobę o szczególnych cechach i właściwościach (np. małoletnią, chorą, niepełnosprawną), zależną od sprawcy i darzącą go zaufaniem, powinien on w sposób szczególnie staranny wykonywać nadzór nad czynnościami podwładnego i starać się nie dopuścić do wyrządzenia przez niego szkody.

W myśl powyższej koncepcji, zwierzchnik odpowiadałby więc np. za szkody wyrządzone przez przestępstwa seksualne duchownego, nauczyciela czy wychowawcy o skłonnościach pedofilskich, skierowanego do pracy z dziećmi, natomiast już nie np. za szkody wynikłe z gwałtu, jakiego dopuścił

się przedstawiciel handlowy podczas wizyty w domu klienta, gdyż pomiędzy tymi osobami ani nie powstał stosunek zależności, ani też sprawca nie pełnił funkcji tradycyjnie związanych ze szczególnym zaufaniem społecznym oraz pieczą nad innymi osobami, takich jak np. zawód duchownego, lekarza, nauczyciela, wychowawcy w domu dziecka, opiekuna w ośrodku dla osób starszych czy niepełnosprawnych itp. Innymi słowy, odpowiedzialność zwierzchnika uzasadniona będzie wtedy, gdy powierzenie sprawcy wykonywania czynności oznaczać będzie powstanie pomiędzy ofiarą a sprawcą stosunku zależności, związanej zazwyczaj ze szczególnym społecznym autorytetem i zaufaniem lub roztoczenie przez sprawcę pieczy nad pokrzywdzonym, ułatwiającej mu jego seksualne wykorzystanie.

De lege ferenda można by także rozważyć modyfikację treści art. 430 KC, uwzględniającą zaproponowany powyżej sposób jego wykładni, gdyż aktualna jego treść sprzyja niepewności prawnej i rozbieżnościom interpretacyjnym.

Należy wszakże zauważyć, że zwierzchnicy mogą także odpowiadać na zasadzie winy własnej (art. 415 KC) za swoje zawinione zachowanie, pozostające w związku przyczynowym z wyrządzeniem szkody, a więc np. skierowanie duchownego do pracy z dziećmi, pomimo posiadanej wiedzy o jego skłonnościach pedofilskich - w ocenie Autorki, o istnieniu związku przyczynowego można w tej sytuacji mówić, gdyż normalnym i dającym się łatwo przewidzieć następstwem powierzenia osobie o takich skłonnościach opieki nad dziećmi jest ich seksualne wykorzystanie przez tę osobę. Niemniej jednak art. 430 KC, niewymagający wykazywania winy zwierzchnika, stanowi korzystniejszą dla pokrzywdzonych podstawę dochodzenia roszczeń.

BIBLIOGRAFIA

Bełza L., Odpowiedzialność za szkody wyrządzone w ramach czynów niedozwolonych przy wykonywaniu powierzonej czynności w świetle teorii związku przyczynowego, PS 1996, nr 7-8.

Doyle T. P., Clericalism: Enabler of Clergy Sexual Abuse, *Pastoral Psychology* 2006, vol. 54.

Głowacka A., Odpowiedzialność osób prawnych Kościoła katolickiego za czyny niedozwolone, *Acta Erasmi* IX, Wrocław 2015.

Kondek J. M., W sprawie wykładni pojęcia „przy wykonywaniu czynności” na gruncie art. 430 k.c., *Forum Prawnicze* 2019, nr 1.

Kusz E., Wykorzystanie seksualne małoletnich przez osoby duchowne: analiza zjawiska, *Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka*, 2015, vol. 14, nr 1.

Łętowska E., Odpowiedzialność Kościoła za szkody wyrządzone przez księży, *PiP* 2015, nr 3

Łętowska E., Odpowiedzialność „za” księży - dyskusja ciągle niezakończona [w:] *Czynić postępowanie w prawie. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Birucie Lewaszkiewicz-Petrykowskiej*, red. W. Robaczyński, Łódź 2017.

Machnikowski P., Odpowiedzialność za podwładnego, *AUWr* nr 3161, *Prawo CCCVIII*, Wrocław 2009.

Nesterowicz M., Odpowiedzialność cywilna Kościoła katolickiego za molestowanie małoletnich przez księży (prawo USA i prawo polskie), *PS* 2014, nr 1.

Nowakowski Z. K., Odpowiedzialność za cudze czyny według Kodeksu zobowiązań, Poznań 1948.

Machnikowski P., [w:] Olejniczak A. (red.), *System Prawa Prywatnego. Tom 6. Prawo zobowiązań - część ogólna*, wyd. 3, Warszawa 2018.

Ostrzechowski B., Wyrządzenie szkody przy wykonywaniu powierzonych czynności na tle prawoporównawczym, *PPH* 2015, nr 8.

Rembieliński A., Odpowiedzialność cywilna za szkodę wyrządzoną przez podwładnego, Łódź 1969.

Sieczych A., Odpowiedzialność odszkodowawcza związków wyznaniowych za przestępstwa seksualne popełnione przez duchownych w USA i w Polsce (casus Kościoła katolickiego), *PiP* 2017, nr 1.

Wilk A., Odpowiedzialność kościelnych osób prawnych za szkody wyrządzone wskutek przestępstw seksualnych popełnionych przez duchownych. Głos do wyroku Sądu Najwyższego - Izba Cywilna z dnia 31 marca 2020r., II CSK 124/19, *OSP* 2020, nr 10.

Wyrok SN z 31.3.2020r., sygn. akt II CSK 124/19.

PRZESTĘPSTWO OBRAZY UCZUĆ RELIGIJNYCH JAKO PRZYKŁAD REALIZACJI KONSTYTUCYJNEGO ZOBOWIĄZANIA PAŃSTWA – WYBRANE ZAGADNIENIA PROBLEMOWE

Abstrakt

Niniejsza praca analizuje przestępstwo obrazy uczuć religijnych z art. 196 Kodeksu karnego z punktu widzenia konstytucyjnego zobowiązania państwa do ochrony wolności wyznania. Przedstawiono charakterystykę wolności sumienia i wyznania jako prawa pozytywnego. Omówiono następnie historię regulacji i przestępstw na tle religijnym oraz ich ewolucji w przepisy prawne penalizujące obrazę uczuć religijnych. Zbadano i przeanalizowano zagadnienia problemowe związane z wykładnią zwrotów nieostrych, podmiotem i przedmiotem ochrony, stroną przedmiotową, kontrowersje dotyczące rodzajów czynów mogących znieważać przedmioty chronione prawem karnym. Szczególną uwagę poświęcono zagadnieniu konfliktu wolności wyznania z wolnością słowa, konstatując o możliwości ograniczenia tej drugiej wprowadzając regulacje chroniące tę pierwszą. Wzięto pod uwagę bogate orzecznictwo oraz zachowanie zgodności z aktami prawa międzynarodowego. Podsumowując rozważania nad niezbędnością istnienia art. 196 k.k. wysunięto postulat *de lege ferenda*.

Słowa kluczowe: obraza uczuć religijnych, wolność wyznania, wolność wypowiedzi, zobowiązanie państwa.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej jako akt prawny stojący najwyżej w porządku prawnym wprowadza, prócz wymienienia praw i wolności, zasady polityki państwa. Zasady te to wywodzące się z przepisów obowiązki nałożone na państwo, jako ich adresata podejmowania działań, bądź zmierzania do

wypełnienia konstytucyjnych celów, w określonym kierunku. Grupa tychże przepisów służy więc, stosownie do możliwości - przede wszystkim ekonomicznych - państwa, stworzeniu w odpowiednim momencie praw pozytywnych poprzez wytyczenie kierunku, w którym zmierzać powinna legislacja. Wynika z tego więc, że zasady polityki państwa to swego rodzaju ułomne prawa pozytywne. Ułomne, ponieważ z uwagi na zastosowanie techniki legislacyjnej odmówiono jednostkom dochodzenia indywidualnych roszczeń względem państwa za nie wypełnianie obowiązku realizowania kierunku wytyczonego zasadami. Dla jasności zatem dalszej części, prawem pozytywnym wbrew temu, co z dawniejszych opracowań można wywnioskować *a posteriori*¹, jest nakaz określonego działania skierowany do państwa niekoniecznie związany ze sferą socjalną, tj. z prawami drugiej generacji. Prawa pozytywne bowiem odnoszą się także do praw pierwszej generacji.

Nie wchodząc w problematykę prawa natury zauważyć jednak należy, że wolność sumienia i wyznania należą właśnie do zbioru tychże przyrodzonych praw. Stanowiąc tym samym element wolności osobistych podlegają szczególnej konstytucyjnej ochronie, której wskazanie w ustawie zasadniczej gwarantuje jednostce ich realizację przed państwową władzą². Gwarantuje, gdyż istotą wolności jest konstytucyjne zobowiązanie państwa do wykreowania podstaw i instytucji, które przyznawać będą im ochronę w ramach wyznaczonych prawem³. Dlatego też ilekroć mowa o wolności sumienia i wyznania, postrzegając je należy przez pryzmat wolności osobistych, więc i praw pozytywnych, jakie pośrednio z nich wynikają po stronie państwa. Każdej bowiem wolności powtórzonej w przepisach, w których Konstytucja potwierdza człowieka jako jej podmiot, czyni zarazem państwo ich adresatem, zobowiązując je do ich zachowania i ochrony.

Tak ujęte konstytucyjne zobowiązania państwa, tutaj w zakresie wolności sumienia i wyznania, wynikają wprost z art. 53 Konstytucji RP, nie oznacza to jednakże, że można postrzegać normy wyrażone przytoczonym przepisem w oderwaniu od innych. Przede wszystkim więc, jak zaznaczono wcześniej, należy analizować obowiązek państwa na tle wolności człowieka w ogóle, zatem także przy użyciu art. 25 wyrażającego zbiorową wolność wyznania; godności przyrodzonej potwierdzonej przez art. 30; art. 31 ust. 1 i 2, poddających wolność ochronie prawnej, ale też wyznaczających granicę wolności, bowiem zobowiązuje by każdy szanował wolności innych; art. 32 stanowiącego o

¹ Currie 1986, s. 864.

² Zieliński M., 2014, s. 84.

³ Banaszak 2009, s. 160.

równości; art. 35 ust.2 w zakresie jakim stanowi o prawie do tworzenia instytucji służących ochronie tożsamości religijnej; art. 48; art. 85 ust. 3 Konstytucji. Również, pośrednio, istotną rolę odgrywają dla omawianego zagadnienia art. 57 gwarantujący wolność organizowania zgromadzeń i uczestniczenia w nich, art. 58 umożliwiający zrzeszanie się oraz art. 54, bez którego normy art. 53 byłyby niepełne, a który to zarazem doznaje ograniczenia ze strony art. 53, co poruszone zostanie w dalszej części.

Zwrócenia uwagi godny jest fakt, iż także akty prawne niższej niż konstytucja rangi stanowią pochodne źródła prawa w zakresie wolności wyznania i konieczności jej ochrony przez państwo, dla przykładu wymienienia zasługują najważniejsze i wiążące Rzeczypospolitą Polskę, są to Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych⁴ (art. 18), Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności⁵ (art. 9), czy Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej⁶ (art. 10).

Podsumowując ten wstęp, opowiedzieć należy się za twierdzeniem, iż państwowy obowiązek zapewnienia właściwych instytucji służących ochronie wolności wyznania, wynika z powtórzeń w wielu aktach prawnych i jest przez nie utrwalony. Szczególnie dostrzegalne jest to podczas analizy wolności wyznania jako nieodzownego elementu wolności człowieka, wówczas ciągłość obowiązywania tegoż zobowiązania przyjmuje formę tradycji prawnej, której korzenie sięgają art. IV, IX i X Deklaracji praw człowieka i obywatela z 1789 roku⁷.

Przechodząc już do próby dowiedzenia, że obraza uczuć religijnych penalizowana art. 196 Kodeksu karnego⁸ stanowi w istocie jeden z przykładów wyżej wspomnianego, ochronnego dla wolności, zobowiązania państwa, przytoczona zostanie pokrótce geneza przestępstwa. Celem zapewnienia kontekstu przedstawienia wymaga tak historia polskiego ustawodawstwa w tej materii, jak i historia przestępstw przeciw religii i wyznaniowości w ogóle. Umożliwi to pełniejszą analizę późniejszych problemów związanych z umiejscowieniem czynu polegającego na obrazie uczuć religijnych w materii prawa karnego,

⁴ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977 nr 38 poz. 167.

⁵ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3,5, i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284.

⁶ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz.U. UE 2012/C 326/02.

⁷ <https://www.legifrance.gouv.fr/contenu/menu/droit-national-en-vigueur/constitution/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789> (dostęp online: 11.05.21).

⁸ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz. U. 1997 Nr 88 poz. 553, t.j. Dz. U. z 2020 r. poz. 1444, 1517.

a także zakreslenia jego granic między wolnością wypowiedzi i artystyczną.

Warto zwrócić więc uwagę na fakt, że ścigania, czy karania czynów skierowanych przeciwko wyznaniowości, konkretnej religii, czy bóstwu lub bogu dopatrzeć się można już w najodleglejszych znanych cywilizacjach. Co więcej już od najwcześniejszych okresów czyny takie były określane mianem przestępstw, były jednymi z nielicznych i jednymi z pierwszych przestępstwami publicznymi, które traktowano jako zagrażające, czy to łaadowi publicznemu, czy porządkowi lub tylko legitymacji władcy. Świadczą o tym odkryte zbiory praw państw-miast sumeryjskich sprzed przeszło 2 tys. lat p.n.e.⁹, których wymienianie nie ma znaczenia dla omawianego tematu, natomiast warto jedynie orientacyjnie zaznaczyć, że poprzedzały one i jednocześnie były źródłem późniejszego Kodeksu Hammurabiego¹⁰, który stanowiąc zwieńczenie rozwoju ówczesnej myśli prawodawczej zawierał także, jeśli nie wyrażone wprost to pośrednio przestępstwa skierowane przeciw religii. Wynikało to z rozumienia samego prawa, jako pozostającego pod protekcją boga, stosowanego niejako z jego wskazania¹¹, zatem każde przestępstwo było zarazem przestępstwem sakralnym. Pokazuje to także, co zakorzenione zostanie w powszechnej praktyce prawnej wszystkich okresów, wszystkich wierzeń i kultur, że przestępstwo na tle religijnym było ściśle związane z władzą, a więc i także przez nią instrumentalnie wykorzystywane¹², bowiem kto podważał, bądź obrażał, bluźnił przeciw bóstwu czy religii, to zarazem podważał, obrażał lub bluźnił na władzę, która pochodziła z legitymacji religii dominującej. Podobnie było, jak się wydaje, i w okresach rodowo-plemiennych Słowian, kiedy to wyliczano zbrodnie o charakterze religijnym. Mianowicie krzywoprzysięstwo, znieważenie miejsc sakralnych i bluźnierstwo były karane jako przestępstwa burzące pokój, a karane były przez kapłanów, co tym bardziej nadawało charakter sakralny. Penalizacja omawianych czynów znajdowała także miejsce w kodyfikacjach Justyniana Wielkiego, z których to przejęta została następnie przez Karola Wielkiego, poprzez *Constitutio Criminalis Carolinam*, dalej *Constitutio Criminalis Theresiana*¹³, by przetrwać pod złagodzoną formą do czasów współczesnych. Przestępstwa obrazy uczuć religijnych, czy skierowane jakkolwiek przeciw wyznaniowości występują więc w wielu państwach na każdym

⁹ Pędracki, s. 9, 12-15.

¹⁰ Kuryłowicz 2013, s. 159.

¹¹ Ibidem, s. 158.

¹² Wasil 2019 s. 205.

¹³ Ibidem, s. 206.

kontynencie¹⁴, co dowodzi, iż przestępstwa te nie mają swego źródła tylko w jednej kulturze prawnej, czy jednej religii, jak próbuje się niekiedy dowieść¹⁵.

Przytoczone uwagi wskazują i pozwalają na stwierdzenie, że przestępstwa skierowane przeciwko religii były ściśle związane z władzą¹⁶. To bowiem władca zapewniał pokój, porządek publiczny, który owe przestępstwa burzyły podważając także pochodzenie jego władzy. Dlatego też przestępstwa skierowane przeciw religii występowały w prawie od tak dawna, należały bowiem w pewnym sensie do *crimen laese maiestatis*.

Wspomniano o tym, gdyż wraz z epoką oświecenia i pod wpływem szkoły prawa natury, przestępstwa na tle religijnym, z bluźnierstwa przeciw religii dominującej przekształciły się w wolność człowieka, w wolność wyznania. Wyrażono to, jak już wskazano uprzednio w art. IX i X Deklaracji praw człowieka i obywatela z 1789 roku. Od tego momentu można mówić o powstaniu zobowiązania państwa do wprowadzenia instytucji zapewniających ową wolność. Realizacja tego obowiązku spowodowała przekształcenie charakteru przestępstw na tle religijnym z karania za bluźnierstwo wobec jednego źródła kultu lub religii dominującej w przestępstwo obrazy uczuć religijnych, prześladowania i zniewagi miejsc sakralnych na tle odmiennego wyznania. Zatem penalizacja czynów uprzednio zmierzająca do podkreślenia znaczenia jednej religii, czy odpowiedniej pozycji władzy stała się mechanizmem mającym zapewnić przede wszystkim mniejszości bezpieczeństwo praktykowania innej niż wiodąca w danym społeczeństwie religii. Daje temu dowód m.in. samo sformułowanie przepisów karnych na ziemiach Królestwa Polskiego, które przestępstwa przeciw wolności wyznania definiowały jako obrazę czci religijnej wspólnoty¹⁷.

Celem zakończenia analizy genezy obecnej regulacji art. 196 k.k. niezbędnym jest jeszcze przytoczenie przepisów obowiązujących uprzednio, by wykazać proces ewoluowania przestępstwa obrazy uczuć religijnych, a wraz z nim problemów definicyjnych.

Wpierw więc trzeba dokonać analizy tych przepisów Kodeksu karnego z 1932 roku¹⁸, które mogą być – choć niekoniecznie słusznie – potraktowane jako swego rodzaju poprzedniczki obecnej normy. Są to art. 172 i art. 173. Art.

¹⁴ *Blasphemy and Related Laws in Selected Jurisdictions*, The Law Library of Congress, Global Legal Research Center, 2017, s.1.

¹⁵ Wasil 2019, s. 204.

¹⁶ Sójka-Zielińska 2005, s. 183.

¹⁷ Ibidem, s. 207.

¹⁸ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. – Kodeks karny. Dz. U. 1932 nr 60 poz. 571.

172 stanowił, że „Kto publicznie Bogu bluźni, podlega karze więzienia do lat 5.”, co oznaczało, iż by doszło do przestępstwa wystarczyło zaistnienie publicznego bluźnierstwa. Jak wynika z tego przepisu przestępstwo zachodziło niezależnie od reakcji świadków i zależało jedynie od czynnika publicznego¹⁹. Z uwagi więc na brak elementu subiektywnego obrazy uczuć religijnych nieślusznym jest przedstawianie tegoż artykułu w chronologii genezy obecnego art. 196 k.k. Natomiast cytowanie tutaj art. 172 k.k. z 1932 r. ma inny cel, mianowicie wskazanie na definicję słowa „bluźni”. Otóż bluźnierstwo oznaczało według Makarewicza²⁰ zniewagę, obraźliwą wypowiedź o charakterze agresywnym w treści lub formie, czy choćby samo zachowanie niewerbalne, które uwłaczało czci należnej „Bogu”, pojmowanego jako najwyższą istotę wedle jakiegokolwiek religii. Zaś art. 173 penalizował publicznego lżenia lub wyszydzania uznawanego prawnie wyznania, włączając w to także jego dogmaty, wierzenia, obrzędy, ale również penalizował znieważanie przedmiotów czci i miejsc sakralnych. Jak słusznie się zauważa, regulacja ta podobna była w brzemieniu z przestępstwem wyszydzania „Narodu lub Państwa Polskiego”, co podkreślać miało szacunek jaki należy okazywać tak państwu, jak i związkowi wyznaniowemu²¹. Oznaczało to więc, że ustawodawca traktował to przestępstwo, zgodnie z historycznym uwarunkowaniem, jako zagrażające porządkowi publicznemu właśnie poprzez nie respektowanie odmienności wyznania innych jednostek. Także i przy tym przepisie, sięgając do Makarewicza²² można uzyskać odpowiedź na właściwe pojmowanie zwrotów niedookreślonych, która – jak się wydaje – reprezentowała dominujący wówczas pogląd. Zatem pod pojęciem lżenie i wyszydzanie należy rozumieć wyrażanie pogardy i lekceważenia, których celem miałoby się stać wystawienie na pośmiewisko. Pojęcie zniewaga, jak poprzednio obejmuje szerszy zakres, bowiem nie tylko obrażanie, czy wyrażanie pogardy, ale też zachowania, w tym i bezczeszczanie. Zaś by dopełnić zdefiniowanie, za przedmioty czci doktryna przyjmowała relikwie, przedmioty sztuki artystyczno-sakralnej (jak obrazy przedstawiające np. świętych danej wiary, krzyże, figury, rzeźby), ale też przedmioty służące do odprawiania obrzędów o ile wiążą się z miejscem kultu; natomiast za miejsca kultu uznaje nie tylko świątynię, kaplicę, czy inny obiekt stale i niewątpliwie służący do praktykowania wyznania, ale również miejsca tymczasowo obrane na ten cel, jak sale zebrań, sale fabryczne, zakładowe, czy miejsca publiczne,

¹⁹ Jaworski 2020, s. 20.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, s. 21.

²² Ibidem.

w których zwyczajowo odprawiane są pewne ceremonie, jak pochody mające charakter obrzędu religijnego i to niezależnie, czy uczestniczy w nich duchowny danego związku wyznaniowego²³.

Następnie wprowadzono dekret o ochronie wolności sumienia i wyznania²⁴, który w art. 5 dokonał istotnej zmiany wymienionego wyżej przepisu, a mianowicie „Kto obraża uczucia religijne, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do wykonywania obrzędów religijnych, podlega karze więzienia do lat 5.”.

Kolejna kodyfikacja z 1969 roku²⁵ w art. 198 przedstawiała to samo brzmienie, co obecny art. 196 k.k. dokonując tym samym ugruntowania uczuć religijnych jako główny przedmiot ochrony, co do czego nie ma obecnie, jak się wydaje wątpliwości w doktrynie²⁶.

Powyższe ma znaczenie z dwu powodów. Po pierwsze ukazuje, że niesłusznym jest twierdzenie, jakoby zwroty nieostre zawarte w omawianej regulacji budziły wątpliwości, czy rozbieżności w wykładni²⁷. Bowiem, jak wyżej wykazano, stosując wykładnię historyczną oraz posiłkując się doktryną z czasów obowiązywania poprzednich regulacji, po zestawieniu z współczesnym piśmiennictwem, osiąga się niemal jednobrzmiące zdefiniowanie tych pojęć²⁸. Wynika więc z tego, że pojęcia takie jak „przedmiot czci religijnej”, „miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych”, czy „znieważać” są w rzeczy samej pojęciami niedookreślonymi jedynie *prima facie*. Po drugie zaś stanowi o długotrwałej tradycji w polskim ustawodawstwie obowiązywania, w niemal niezmiennej formie, norm mających za swój cel ochronę elementów wyznaniowości, przyjmując je za niezbędne z punktu widzenia pokoju publicznego i zapewnienia konstytucyjnych wolności.

Przeprowadziwszy historyczny rys przestępstw naruszających wolność wyznania i genezę obecnie obowiązującej regulacji, niezbędnym jest omówienie elementów struktury przestępstwa, ażeby w dalszej części zanalizować problematykę ograniczania wolności słowa.

Zaczynając zatem przedstawienie charakteru przestępstwa z art. 196 k.k., trzeba zwrócić uwagę na wspomniane już chronione dobro jakim jest uczucie

²³ Makarewicz 1932, s. 271.

²⁴ Dekret z dnia 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania, Dz. U. 1949 nr 45 poz. 334.

²⁵ Ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. Kodeks karny, Dz. U. 1969 nr 13 poz. 94.

²⁶ Janyga 2010, s. 175.

²⁷ Żukowska 2016, s. 203.

²⁸ Makarewicz 1932, s. 270-272; por. Zoll A. 2006, s. 585-587, 660.

religijne. Otóż pozostaje opowiedzieć się za Sądem Najwyższym²⁹, że z uwagi na swój charakter wymaga szczególnego mechanizmu ochronnego jaki nadaje mu przepis art. 196 k.k.

Idąc dalej, niezwłocznie trzeba przyznać jedynie umyślną formę występku. Niemożliwym bowiem jest dopuszczenie się rzeczonego przestępstwa bez zamiaru bezpośredniego, czy choćby ewentualnego³⁰.

Warto jest zauważyć pewien problem, mianowicie rozbieżność i niezgodę w doktrynie, co do tego czy przestępstwo obrazy uczuć religijnych jest przestępstwem materialnym, czy formalnym³¹. Wydaje się jednak, że słusznym jest opowiedzenie się za charakterem materialnym, ponieważ aby doszło do popełnienia przestępstwa niezbędnym jest zaistnienie obrazy tychże uczuć u pewnej osoby, wyznawcy danej religii, która ma nim zostać dotknięta. W tej zaś kwestii spór budzi okoliczność, czy wystarczającym jest, zgodnie z literalnym brzmieniem, wystąpienie obrazy u dwóch, czy więcej osób³². Niewątpliwie dominującym poglądem jest pierwszy z nich, zdaje się też, iż to właśnie ten wyraża trafniejsze, z punktu widzenia rozumienia przestępstwa, stanowisko. Z całą zaś pewnością rację mają przedstawiciele doktryny niedopuszczający stanowiska głoszącego, że wystarczającym jest odebranie jako obelżywe danego czynu także i przez konkretną osobę³³. Relevantnym jest tutaj to, że jak wspomniano do zaistnienia czynu karalnego wymagane jest powstanie uczucia obrazy u co najmniej dwóch osób, tym samym więc musi wystąpić subiektywny odbiór danego czynu jako urągającego danemu przedmiotowi czci, czy miejscu. Przy czym jednocześnie obraza taka wymaga zobiektywizowanej oceny, czy z punktu widzenia społeczeństwa, to jest w powszechnym odbiorze, czyn oceniony zostałby jako znieważający, a przez to jako subiektywnie obraźliwy. Ocena powinna rozważać przede wszystkim zbiór zasad kulturowych i przekonań, które uznają osoby dotknięte przestępstwem, a więc pokrzywdzeni. Natomiast samo zachowanie sprawcy, nim wywoła skutek w postaci obrazy uczuć religijnych powinno oddziaływać na uczucia innych osób, ważnym jest, że jak się wydaje w tym wypadku, nie muszą to być osoby określonego wyznania, którego przedmiot czy miejsce jest znieważane³⁴. Również i niezmiernie ważnym aspektem jest odnoszenie się sprawcy do popełnionego czynu i rozumienie znieważającego charakteru tegoż czynu, a także momentu

²⁹ Uchwała Sądu Najwyższego – Izby Karnej z dnia 29 października 2012 r. I KZP 12/12.

³⁰ Ibidem.

³¹ Banaś-Grabek, Gadecki, Karnat 2020, art. 196

³² Grześkowiak, Wiak 2021, art. 196.

³³ Kruczoń 2011.

³⁴ Budyn-Kulik 2014, s. 102.

zaistnienia ewentualnej obrazy uczuć. Orzecznictwo rozstrzygnęło ów problem przychyłając się do zobiektywizowanej formy i także historyczno-kulturowej wykładni „znieważania”, a także podkreśliło konieczność brania pod uwagę norm społecznych i obyczajowych, co dowodzi słuszności przedstawionego wyżej poglądu. Nadto zaznaczono, co wynika z tego *a posteriori*, że rzeczowym kryterium oceny w żadnym razie nie może być subiektywne postrzeganie się przez osobę, która czuje się czynem dotknięta³⁵.

W tym miejscu należy jeszcze zanalizować publiczny charakter czynu, bowiem jest to niezbędne znamię przestępstwa. Publiczne znieważanie oznacza więc zarówno dokonywane w miejscu służącemu publicznemu wykonywaniu obrzędów religijnych, co wynika wprost z ustawy, ale też miejsce, gdzie niekoniecznie muszą przebywać w określonym czasie potencjalni odbiorcy, więc np. w centrum rynku, czy na placu miejskim³⁶. W każdym zaś razie najważniejsze, by zachowanie było tak skierowane, że jego odbiorcami mogłaby zostać nieoznaczona grupa osób³⁷. Wydaje się również, a doktryna zdaje się być co do tego zgodna, że wypełnieniem znamion publicznego znieważenia uczuć religijnych będzie też działanie polegające na upublicznieniu danego zachowania w prasie lub rozpowszechnienie za pośrednictwem innych środków masowego

przekazu, jak Internet, i to nawet wówczas gdy samo np. nagrane zachowanie nie miało charakteru publicznego³⁸.

Omawiane przestępstwo może zostać dokonane w rozmaity sposób, zaznaczono uprzednio podczas przedstawiania poprzednio obowiązujących kodeksów, że opierać się może zarówno na zachowaniu werbalnym, jak i niewerbalnym. Przykładowe przedmioty czci religijnej, podobnie jak i miejsca przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych wymieniono wyżej, przeto nie ma potrzeby ich powielać, także i z uwagi na stałość tychże.

Jednakże, co innego dotyczy zgoła innego zagadnienia, choć powiązanego z powyższymi. Mianowicie przedstawia się w piśmiennictwie niezgodę w kwestii szerokości zakresu przedmiotu czci religijnej. Część opowiada się tylko za traktowaniem przedmiotów materialnych jako przedmiotów czci religijnej, takich jak np. rzeźby przedstawiające święte osoby dla danej religii, przedstawiające bóstwo lub obrazy, symbole. Drudzy zaś opowiadają się za poszerzeniem tego zakresu o podmiot kultu, czyli niematerialny przedmiot czci,

³⁵ Wyrok Sądu Nadzwyczajnego – Izba Karna z dnia 17 lutego 1993 r. III KRN 24/92.

³⁶ Grześkowiak, Wiak 2021, art. 196.

³⁷ Stefański 2021, art. 196.

³⁸ Grześkowiak, Wiak 2021, art. 196.

zatem o poszerzenie ochrony także o bóstwo³⁹. Nie sposób uznać pierwszego poglądu na te sprawę, ponieważ przeczy ona aksjologicznym podłożu ochrony wolności wyznania, więc przyjęcie go oznaczałoby uczynienie w pewnym stopniu absurdalną obecną regulację art. 196 k.k.

Rozważenia wymaga także kwestia niezwykle widoczna, a będąca niejako w konflikcie, chodzi oczywiście o trudność pogodzenia wolności wyznania z wolnością wypowiedzi w kontekście przestępstwa obrazy uczuć religijnych. Jak wspomniano na wstępie obie wolności za sprawą w szczególności art. 53 i 54 Konst. stanowią jednocześnie swoje dopełnienie i ograniczenie.

Dopełnienie, bowiem wolność wyznania zawiera się, przynajmniej po części, w zbiorze wolności wypowiedzi, wolność wypowiedzi dopełnia ją i zapewnia jej pełną realizację. Z kolei ograniczenia doznaje wolność wypowiedzi ze strony wprowadzonych instytucji ochronnych wolności wyznania. Nie ma wątpliwości, że wolność wypowiedzi nie ma charakteru nieograniczonego, absolutnego. Musi ona doznawać niezbędnych ograniczeń, by zapewnić egzekwowalność zasady, wedle której „wolność jednego człowieka kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiego”⁴⁰.

Wzór w przedmiocie stanowienia granic wolności stanowi bezsprzecznie art. 10 EKPCz, z którego doktryna wyprowadziła minimalne warunki, jakie ustawodawca musi spełnić, by projektowane regulacje mogły uchodzić za akceptowalne⁴¹. Wymienia się wśród nich warunek, zgodnie z którym przewidywane ograniczenie musi mieć swoje źródło w systemie prawa krajowego, przeważnie na szczeblu konstytucyjnym; musi przyczyniać się do ochrony wolności wymienionych art. 10 EKPCz, zarówno w aspekcie publicznym, jak w odniesieniu do jednostki; po wtóre i najważniejsze, ograniczenia muszą być niezbędne w demokratycznym społeczeństwie⁴².

Wychodząc więc od tego wzorca, uznać należy, że można ograniczać, poprzez penalizację wolność wypowiedzi, jeżeli naruszałaby ona wolność wyznania. Naturalnie, jeżeli jest to przewidziane konstytucyjnie, oraz jeżeli nie powoduje to np. zaburzenia bezstronności światopoglądowej państwa.

Powyższy pogląd można wyprowadzić z orzecznictwa TK⁴³, w którym podkreślono wymieniony już wielokrotnie, silny związek uczuć religijnych z przysługującą im szczególną ochroną mającą podstawę w konstytucyjnej

³⁹ Paprzycki, 2008, s. 87.

⁴⁰ Sitarz, 2015, s. 5.

⁴¹ Tamże, s. 3-4.

⁴² Ibidem.

⁴³ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 czerwca 1994 r. K 17/93.

wolności sumienia i wyznania. Trybunał przytacza również akty prawne międzynarodowe, wskazując iż dopuszczalnym jest, aby wprowadzane były regulacje zakazujące podejmowania działań zmierzających do naruszenia uczuć religijnych, także w wypadkach jeśli działania takie dokonywane by były przy użyciu środków przewidzianych dla realizacji wolności z art. 54 Konstytucji. Zatem dopuszczalnym jest ograniczenie wolności wypowiedzi, jeżeli służy to ochronie wolności wyznania, a więc gdy przez ochronę zapewnia pluralizm niezbędny dla istoty społeczeństwa demokratycznego⁴⁴, w którym każda grupa może liczyć na jednakowe traktowanie ze strony organów państwa stojących na straży tychże wolności. Ponadto istnienie owego przepisu art. 196 k.k. zapewnia, właśnie poprzez swoje potencjalne ograniczenie wolności słowa światopoglądową bezstronność państwa, w taki sposób by zachowania np. przedstawicieli dominującego wyznania nie wpłynęły negatywnie na uczucia religijne wyznań mniejszościowych, w tym zaś sensie gwarantuje pluralizm, a nie mu przeczy. Naturalnie mowa tutaj o teorii, o aksjologicznych podstawach, nie o instrumentalnym traktowaniu rzeczonoego przepisu przez organy ścigania, czy aparatu władzy, który swym zachowaniem może doprowadzić do utrwalenia się w szerokiej opinii i doktrynie poglądu, któremu starano się wyżej przeciwstawić jako niewłaściwemu. Także i przytaczane w toku niniejszych rozważań orzecznictwo, szczególnie konstytucyjne, zdaje się opowiadać za twierdzeniem niekonstytucyjności sytuacji, w której nie funkcjonowałyby penalizacja zachowań godzących w uczucia religijne.

Biorąc powyższe pod uwagę, wydaje się, że wypełniającym znamiona przestępstwa z art. 196 k.k. mogą być także zachowania artystów, muzyków odgrywających koncert o treści, która uznana zostać może za obrażającą uczucia religijne, lub podczas którego dojdzie do zniszczenia, czy sprofanowania symbolu bądź dzieła traktowanego jako przedmiot czci religijnej. Również i muzealna czy artystyczna wystawa, obraz, plakat lub jakiegokolwiek dzieło może zostać uznane za znieważające przedmiot czci, ilekroć będzie dostępne nieoznaczonej publiczności. Zwłaszcza, że wolność religii potwierdzona normami konstytucyjnymi korzysta z bardzo szerokiej ochrony, jak potwierdził Trybunał Konstytucyjny⁴⁵ wolność ta obejmuje wszystkie religie oraz uznaje przynależności do wszelkich związków wyznaniowych niezależnie od faktu ich formalnego zarejestrowania, a więc nie bacząc na ich wyodrębnioną strukturę, ani na wpisy we właściwych rejestrach władz. Przyznać wypada, iż orzeczenie

⁴⁴ Por. Kruczoń 2011, s. 45.

⁴⁵ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 16 lutego 1999 r. SK 11/98.

TK rozszerza potencjalny zakres stosowania art. 196 k.k. Z drugiej jednak strony sprzeciw wobec zbyt dalekiego ingerowania i rozszerzającą interpretacją wykształcił pogląd, głoszący że dzieła o charakterze naukowym bądź artystycznym powinny być wyłączone z omawianego reżimu z uwagi, właśnie na swój charakter i cel. Spowodowało to wytworzenie w doktrynie swego rodzaju okoliczności wyłączającej bezprawność czynu, nazywany czasem kontratypem sztuki⁴⁶. Głos zabrał również Sąd Najwyższy⁴⁷ postanawiając, iż forma artystyczna lub naukowa czynu wypełniającego znamiona przestępstwa nie mogą być podstawą, jako takie równoznaczną kontratypowi. Mimo to problem wyżej nakreślony nie daje się rozstrzygnąć i pozostanie najpewniej nierozwiązywalny. Pozostaje jedynie opowiedzieć się za postulatem, by oceniając czyn, prócz kierowaniem się normami kulturowymi z perspektywy „przeciętnego człowieka” brać pod uwagę cel jakim kierował się artysta, czy twórca dzieła naukowego⁴⁸. Bacząc na cel, trzeba tym bardziej mieć w pamięci art. 13 Karty praw podstawowych UE⁴⁹, stanowiący o wolności bez ograniczeń nauki i sztuki, tak aby odpowiednio rozpoznać i wyważyć, czy rzeczywiście możliwe jest w pewnych okolicznościach rozstrzygnięcie o dojściu do obrazy uczuć religijnych.

Podsumowując, należy odnieść się do pojawiających się, co pewien czas, postulatów o wykreślenie, bądź zmianę brzmienia art. 196 k.k. Prócz tego, co już zostało zaznaczone, zasługuje na podkreślenie, że normy ujawnione w przepisie nie są elementem represji, czy instrumentem sprzyjającym tylko jednej religii czy wyznaniu. Jakkolwiek prawdą jest, że istnienie omawianego artykułu jest odbiciem społecznych uwarunkowań i okoliczności, iż większość społeczeństwa deklaruje przynależność do wyznania rzymskokatolickiego⁵⁰, to jednak chroni on w równym stopniu, czy może przede wszystkim mniejszości wyznaniowe, co argumentuje i popiera Rzecznik Praw Obywatelskich w odniesieniu do ostatniego projektu poruszającego ową materię⁵¹. Problem zatem nie może być sam przepis, jego geneza, czy podłoże aksjologiczne, a raczej ewentualne próby instrumentalnego, podyktowanego politycznie, posługiwania się powyższą regulacją, co jak już wskazano odbywało się w przeszłości,

⁴⁶ Żukowska 2016, s. 204.

⁴⁷ Postanowienie Sądu Najwyższego – Izba Karna z dnia 5 marca 2015 r. III KK 274/14.

⁴⁸ Jędrejek, Szymański 2002, s. 184.

⁴⁹ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz.U. UE 2012/C 326/02.

⁵⁰ Żukowska 2016, s. 211.

⁵¹ Opinia Rzecznika Praw Obywatelskich dla Sejmu z dnia 15 kwietnia 2021 r. (dostęp online 14.04.2021: <https://www.rpo.gov.pl/pl/content/rpo-zniesc-znieslawienie-zmodyfikowac-obraze-uczuc-religijnych>).

kiedy normy dotyczące wyznania i religii skierowane były jedynie na ochronę dominującej w społeczeństwie.

Wykazawszy zakorzenione w tradycji i w prawie zobowiązanie państwa, skonstatować należy wysuwając ewentualne wnioski *de lege ferenda*. Otóż wydaje się, że obecna regulacja przewidująca zagrożenie karą do dwóch lat pozbawienia wolności jest zbyt rygorystyczna. Wprowadza zbyt surową możliwą karę do orzekania. Trudno sobie bowiem wyobrazić, oceniając wedle wskazań uprzednio przytoczonych rozmiary szkodliwości czynu, jakiego musiałby się dopuścić sprawca, ażeby podlegać takiej karze. Wydaje się, że w każdym wypadku ograniczenie wolności, grzywna, bądź stosowanie art. 46 k.k. (w sytuacji zaistnienia czynu z art. 288 k.k. w zw. z art. 196 k.k.) o naprawieniu szkody, czy przepadku z art. 44 k.k., podanie wyroku do publicznej wiadomości, czy zakazu przebywania w określonych miejscach są wystarczającymi konsekwencjami i możliwościami ukarania sprawcy spełniającym jednocześnie wszystkie elementy sprawiedliwościowe. Brak potrzeby przewidywania kary pozbawienia wolności wynika z danych, wedle których na przestrzeni czterech lat doszło jedynie do jednorazowego skazania na karę pozbawienia wolności bez warunkowo zawieszenia⁵².

Nadto także i marginalna liczba występowania przestępstwa obrazy uczuć religijnych⁵³ pozwala na wysunięcie postulatu, by dokonano zmiany z trybu publicznoskargowego, na prywatnoskargowy lub ewentualnie wnioskowy.

BIBLIOGRAFIA

Akty prawne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. 1997 nr 78 poz. 483.

Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5, i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284.

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz.U. UE 2012/C 326/02.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977 nr 38 poz. 167.

⁵² Derlatka 2015.

⁵³ Jak wynika z danych policyjnych za lata 1999-2019 średnia roczna liczba stwierdzonych przestępstw obrazy uczuć religijnych wynosi 53 (dostęp 15.05.2021: <https://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwko-5/63492,Obraza-uczuc-religijnych-art-196.html>).

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz. U. 1997 Nr 88 poz. 553, t.j. Dz. U. z 2020 r. poz. 1444, 1517.

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. – Kodeks karny, Dz. U. 1932 nr 60 poz. 571.

Dekret z dnia 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania, Dz. U. 1949 nr 45 poz. 334.

Ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. Kodeks karny, Dz. U. 1969 nr 13 poz. 94.

Literatura:

Ciszewski W., Matejkowska E., Rozdział 11. Penalizacja obrazy uczuć religijnych w świetle zasady neutralności światopoglądowej państwa [w:] Wymiały prawa. Teoria. Filozofia. Aksjologia, red. Hermann M., Krotoszyński M., Zwierzykowski F., Warszawa 2019.

Biłgorajski A., Wolność wypowiedzi versus wolność religijna. Studium z zakresu prawa konstytucyjnego, karnego i cywilnego, Warszawa 2015.

Stefański R., Kodeks karny. Komentarz, Warszawa. 2021.

Grześkowiak A., Wiak K., 2021, Kodeks karny. Komentarz, Warszawa 2021.

Makarewicz J., Kodeks karny z komentarzem, Lwów 1932.

Safjan M., Bosek L., Konstytucja RP. Tom I. Komentarz do art. 1-86, Warszawa 2016.

Banaszak B., Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, Warszawa 2012.

Demenko A., Przepęstwa popełniane przez wypowiedź, Warszawa 2021.

Krukowski J., Polskie prawo wyznaniowe, Warszawa 2008.

Garlicki L., Przesłanki ograniczania konstytucyjnych praw i wolności, Państwo i Prawo 2001, nr 10.

Ozdarska L., Przepęstwo obrazy uczuć religijnych w polskim kodeksie karnym, Studia Prawnoustrojowe 2013, nr 19.

Pohl Ł., Czepita S., Strona podmiotowa przepęstwa obrazy uczuć religijnych i jego formalny charakter, Prokuratura i Prawo 2012, nr 12.

ZAKAZ DOWODOWY TAJEMNICY SPOWIEDZI. DYLEMATY MORALNO-PRAWNE

Abstrakt

Konstrukcja prawna zakazu dowodowego tajemnicy spowiedzi od kilkunastu lat budzi wątpliwości prawników. Autor dokonuje analizy art. 178 pkt 2 k.p.k. ze szczególnym uwzględnieniem metodyki pracy duchownego. Uwzględniając rozwój dyscypliny tajemnicy spowiedzi dokonuje oceny rozwiązania prawnego przyjętego w art. 178 pkt 2 k.p.k., podkreślając problematyczną, wąską definicję „spowiedzi”, która zawęży ochronę prawną do tych związków wyznaniowych, gdzie mowa jest o określonej czynności „spowiadania się”. Ponadto nie obejmuje kodeksową ochroną tzw. rozmów duszpasterskich. Polski przepis zostaje porównany z § 53 Abs. 1 Satz 1 Nr. 1 StPO, w którym niemiecki ustawodawca posługuje się wyrażeniem „wykonywania funkcji pomocy duchowej”. Autor ukazuje bardzo zróżnicowane, zagraniczne rozwiązania prawne w tym zakresie zastosowane w Szwajcarii, Austrii, Francji, a także przez Międzynarodowy Trybunał Karny. W ostatniej części przywołuje formułowane w literaturze postulaty *de lege ferenda*, a także samemu wskazuje na potrzebę zmiany aktualnego brzmienia art. 178 pkt 2 k.p.k., proponując zastosowanie zwrotu nieostrego na wzór ustawodawstwa niemieckiego.

Słowa kluczowe: tajemnica spowiedzi, tajemnica duszpasterska, zakaz dowodowy, polskie postępowanie karne, spowiednik

WPROWADZENIE

Wraz z nowelizacją art. 240 k.k. nakładającego obowiązek zgłoszenia organom ścigania informacji o przygotowaniu, usiłowaniu lub dokonaniu czynu zabronionego powstała na nowo dyskusja dotycząca zakazu dowodowego

tajemnicy spowiedzi. Celem rozdziału jest analiza art. 178 pkt 2 k.p.k., którego konstrukcja, jak się później okaże, już od co najmniej kilkunastu lat budzi sporo kontrowersji. Z punktu widzenia relacji państwo-religia istotne jest ujęcie problemu prawnego dotyczącego brzmienia owego przepisu w sposób komparatystyczny, mając na względzie interdyscyplinarność kwestii tajemnicy spowiedzi, która swoje źródło ma nie w prawie państwowym, ale w dyscyplinie sakramentalnej Kościoła. Istotne w przypadku analizy art. 178 pkt 2 k.p.k. jest ujęcie problemu również z perspektywy metodyki pracy duchownego. Z zakazem dowodowym tajemnicy spowiedzi wiąże się bowiem wiele kontrowersji. Bezspornie utrudnia on dojście do prawdy i ustalenie stanu faktycznego w procesie karnym, chroniąc dobro wyższego rzędu, jakim jest konstytucyjnie gwarantowane prawo do wolności wyznania przysługujące osobom wierzącym na terenie Rzeczypospolitej Polskiej. Art. 178 pkt 2 k.p.k. skupia więc jak w soczewce pewne problemy związane z relacją pomiędzy państwem a religią, które mogą dotyczyć pomieszania porządków prawnych, co objawia się właśnie w niezrozumieniu i braku jednoznaczności używanych pojęć. Stąd jest niezmiernie ważne, aby w przypadku tak specyficznej relacji pomiędzy wspomnianymi podmiotami kierować się łacińską zasadą *clara pacta claros faciunt amicos*¹, szczególnie na płaszczyźnie prawa.

KODYFIKACJA TAJEMNICY SPOWIEDZI W KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO

Pragnąc dokonać analizy zakazu dowodowego tajemnicy spowiedzi na gruncie polskiej procedury karnej koniecznym jest wcześniejsze odwołanie się do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Jest to istotne z trzech powodów. Po pierwsze Kościół katolicki jest największą liczebnie wspólnotą religijną działającą na terenie Rzeczypospolitej Polskiej, więc norma prawna zawarta w art. 178 pkt 2 k.p.k. będzie znajdować zastosowanie najczęściej w przypadku katolickiego kapłana albo biskupa, który na mocy przyjętych święceń oraz upoważnienia do słuchania spowiedzi, czyli tzw. *facultas ad confessiones* (wcześniej: *iurisdictio ad confessiones*) wykonuje swoją posługę wobec wiernych. Drugim argumentem za odwoływaniem się do ustawodawstwa kościelnego jest fakt, że nie ma w żadnej polskiej ustawie definicji legalnej spowiedzi. Po trzecie mając na względzie metodykę posługi osoby duchownej ważna jest analiza przepisów prawa kościelnego, których jest adresatem,

¹ Jasne układy tworzą wiernych przyjaciół.

ze szczególnym uwzględnieniem kary ekskomuniki *latae sententiae*, która jest jedną z najcięższych kar przewidzianych przez prawodawcę.

Należy podkreślić, że sakrament pokuty i pojednania zmieniał się w ciągu wieków, zachowując jednakże swoją istotę jaką jest odpuszczenie grzechów². Na szczególne podkreślenie zasługuje tekst jednej z uchwał Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. o następującym brzmieniu: „niech strzeże się zaś w ogóle, aby słowem albo znakiem, albo jakimś innym sposobem nie zdradził grzesznika pod jakimś względem: lecz jeśli będzie potrzebował roztropniejszej rady, niech stara się o nią ostrożnie, bez żadnego wymieniania osoby, ponieważ kto odważył się ujawnić odkryty sobie w sądzie spowiedzi grzech, ten według naszego postanowienia nie tylko powinien być złożony z kapłańskiego urzędu, lecz także wtrącony do surowego klasztoru, aby ustawicznie odbywać pokutę”³. Jest to pierwszy moment, od którego prawo dotyczące tajemnicy spowiedzi zaczyna obowiązywać w całym Kościele, gdyż obecni na soborze biskupi przekazywali treść jego postanowień w miejscach, gdzie sprawowali swój urząd. Wiele wieków później do kwestii tajemnicy spowiedzi odnosić się będą m.in. papieże: Benedykt XIV i Pius X, a także Święte Oficjum w 1915 r. omawiając pośrednie i bezpośrednie złamanie tajemnicy przez duchownego⁴. 27 maja 1917 r. zostaje promulgowany pierwszy Kodeks Prawa Kanonicznego zwany Pio-Benedyktyńskim⁵, który w kilku kanonach odnosi się do kwestii tajemnicy spowiedzi. Na szczególne uwzględnienie, w perspektywie aktualnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego, zasługują następujące przepisy: kan. 889 § 1 CIC o nienaruszalności tajemnicy spowiedzi, kan. 1757 § 3 nr 2 CIC o niezdolności kapłana do składania zeznań odnośnie do tego co zna ze spowiedzi, kan. 2027 § 2 nr 1 CIC zakazujący kapłanowi zeznawać w procesach dotyczących beatyfikacji albo kanonizacji, a także kan. 2369 § 1 CIC o karze ekskomuniki zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej w przypadku złamania tajemnicy spowiedzi przez duchownego⁶.

Aktualnie obowiązującym jest Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II promulgowany 15 stycznia 1983 r. Kwestia nienaruszalności sakramentalnej tajemnicy spowiedzi ujęta jest w kan. 983 § 1 KPK: „Tajemnica sakramentalna jest nienaruszalna; dlatego nie wolno spowiednikowi słowami lub

² Na ten temat pisałem w pracy magisterskiej pt. „Ochrona tajemnicy spowiedzi w polskim i niemieckim postępowaniu karnym: Analiza porównawcza”, Poznań 2019.

³ Głowa, Bieda 1989, Sobór Laterański IV - Obowiązki spowiednika.

⁴ Por. Pastuszko 1999, s. 383-386.

⁵ Por. Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV. auctoritate promulgatus (27.05.1917), AAS 9 (1917).

⁶ Por. Pastuszko 1999, s. 388.

w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w czymkolwiek zdradzić penitenta”⁷. Z kolei kan. 983 § 2 KPK nie dotyczy duchownego, lecz osób trzecich: „Obowiązek zachowania tajemnicy ma także tłumacz, jeśli występuje, jak również wszyscy inni, którzy w jakikolwiek sposób zdobyli ze spowiedzi wiadomości o grzechach”⁸. Istotne jest podkreślenie, że prawodawca używa w odniesieniu do duchownego sformułowania „sacramentale sigillum” (tajemnica sakramentalna), natomiast w kolejnym paragrafie odnoszącym się do innych osób używa słowa „secretum” (sekret), co myląc przetłumaczone zostało w języku polskim jako tajemnica. Owa różnica jest w tym przypadku kluczowa zarówno pod względem prawnym, jak i moralnym. Duchowny łamiąc sakramentalną tajemnicę spowiedzi, popada w karę ekskomuniki ipso iure zgodnie z kan. 1388 § 1 KPK⁹. Prawodawca kościelny nie przewiduje żadnej sytuacji, w której spowiednik miałby możliwość zwolnienia się z ciążącego na nim obowiązku zachowania tajemnicy. Dokonuje jedynie rozgraniczenia na bezpośrednie i pośrednie złamanie tajemnicy spowiedzi, przy czym w pierwszym przypadku (ujawnienia tożsamości osoby oraz grzechów) nie ma możliwości zasądzenia innej kary aniżeli wspomniana ekskomunika. Natomiast zdrada sekretu spowiedzi, którym objęte są inne osoby nie jest tym samym, choć w niektórych przypadkach może również wiązać się z karą, ale już nie z ekskomuniką latae sententiae. Należy w tym miejscu podkreślić, że o ile penitent (osoba spowiadająca się) zobowiązany jest w swoim sumieniu do nieupubliczniania nikomu treści swojej spowiedzi, to ewentualne przekroczenie tej normy nie będzie wiązać się dla niego z żadną dolegliwością prawną w rozumieniu KPK. Na uwagę zasługuje jeszcze kan. 1550 § 2 nr 2 KPK¹⁰, który za niezdolnych do składania zeznań w charakterze świadka przed sądem kościelnym uznaje duchownego odnośnie do tego, co wie ze spowiedzi, nawet gdyby penitent wyraźnie o to prosił. Wspominana wielokrotnie kara ekskomuniki latae sententiae, którą zaciąga się z mocy prawa z chwilą popełnienia przestępstwa, jest dla kapłana karą niebagatelną, gdyż wyklucza go całkowicie

⁷ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), tekst polski w: Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 983 § 1.

⁸ Tamże, kan. 983 § 2.

⁹ Kan. 1388 § 1 KPK: „Spowiednik, który narusza bezpośrednio tajemnicę sakramentalną, podlega ekskomunie wiążącej mocą samego prawa, zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej. Gdy zaś narusza ją tylko pośrednio, powinien być ukarany stosownie do ciężkości przestępstwa.”

¹⁰ Kan. 1550 § 2 nr 2 KPK: „kapłanów w odniesieniu do wszystkiego, co poznali z sakramentalnej spowiedzi, chociażby penitent prosił o ujawnienie tego; co więcej, tego, co przez kogokolwiek i w jakikolwiek sposób zostało usłyszane z okazji spowiedzi, nie można w sądzie przyjąć nawet jako śladu prawdy.”

ze wspólnoty Kościoła. Nie może on odtąd w żadnej mierze sprawować swojej dotychczasowej funkcji. Ta świadomość nie jest bez znaczenia dla podejmowanej refleksji nad ustawodawstwem państwowym w tym zakresie.

TAJEMNICA SPOWIEDZI W ART. 178 PKT 2 K.P.K.

Analizowany zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi zawarty w art. 178 pkt 2 k.p.k. o następującym brzmieniu: „Nie wolno przesłuchiwać jako świadków: duchownego co do faktów, o których dowiedział się przy spowiedzi”¹¹ należy do zakazów dowodowych niezupełnych bezwzględnych, co oznacza w konsekwencji, że nie może mieć miejsca w żadnym wypadku jego uchYLENIE¹². Stąd w tym przypadku trzeba stwierdzić, że jego zastosowanie utrudnia proces karny oparty na zasadzie prawdy materialnej „według której rozstrzygnięcia organów procesowych powinny być oparte na prawdziwych ustaleniach faktycznych”¹³. Zastosowanie zakazu dowodowego jest motywowane ochroną dobra wyższego rzędu, jakim jest konstytucyjne prawo do wolności wyznania¹⁴. M. Abramek podkreśla, że „absolutny charakter tego zakazu potwierdza art. 233 Konstytucji RP, który wyłącza możliwość ograniczania praw wynikających m.in. z art. 53 Konstytucji RP nawet w czasie stanu wojennego i wyjątkowego”¹⁵.

Analiza zakresu podmiotowego interesującego nas przepisu sprowadza się do wyjaśnienia definicji duchownego. Autorzy publikacji dotyczących omawianej tematyki odwołują się do uchwały 7 sędziów Sądu Najwyższego z 6 maja 1992 r., który orzekł, że duchownym „jest osoba należąca do Kościoła katolickiego lub innego Kościoła albo związku wyznaniowego, która wyróżnia się spośród ogółu wyznawców danej religii tym, że powołana została do stałego organizowania i sprawowania kultu religijnego”¹⁶. Powstaje zatem wątpliwość czy duchownym w tym rozumieniu może być kapłan, który porzucił stan kapłański, ale któremu w przypadku zagrożenia życia drugiej osoby prawo kanoniczne daje uprawnienie do ważnego rozgrzeszania wiernych. Kwestią problematyczną jest również przypadek osoby, która fałszywie podając się za kapłana uzyskuje informacje dotyczące grzechów drugiej osoby¹⁷.

¹¹ Ustawa z 6.06.1997 r. – Kodeks postępowania karnego (Dz.U. z 1997 r. nr 89 poz. 555 ze zm.).

¹² Por. Abramek 2019, s. 271.

¹³ Grzegorzcyk i Tylman 2011, s. 91.

¹⁴ Por. Rusinek 2007, s. 77.

¹⁵ Abramek 2019, s. 272.

¹⁶ Uchwała z dnia 6 maja 1992 r., I KZP 1/92, OSNKW, z. 7-8, poz. 46.

¹⁷ Por. Hofmański, Sadzik i Zgryzek 2011, s. 981-982.

Z punktu widzenia obranej w tym rozdziale tematyki istotny jest zakres przedmiotowy omawianego przepisu. Jak wspomniano wcześniej brak jest na gruncie polskiego ustawodawstwa definicji spowiedzi.

M. Jurzyk formułuje potoczną definicję spowiedzi jako „wszelkie poufne wyznanie win, któremu towarzyszyć może udzielenie duchowej porady”¹⁸. T. Grzegorzczuk stoi na stanowisku, że zakaz dowodowy powinien ograniczać się do przypadków kościołów, w których praktykowana jest spowiedź indywidualna¹⁹. Wydaje się, że użyty wyraz „spowiedź” w omawianym przepisie jest źródłem wielu problemów, z czego dwa wysuwają się na pierwszy plan. Po pierwsze aktualne brzmienie art. 178 pkt 2 k.p.k. może być powodem dyskryminacji pod względem ochrony prawnej innych związków wyznaniowych, w których nie ma miejsca określona czynność spowiadania w sensie wyznawania swoich przewinień przed drugą osobą. M. Tomkiewicz przywołuje w tym aspekcie § 105 Pragmatyki Służbowej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, który zobowiązuje duchownych do zachowania tajemnicy spowiedzi, ale również do zachowania tajemnicy rozmów duszpasterskich pod groźbą utraty urzędu²⁰. Po drugie zakres przedmiotowy omawianego artykułu jest niemniej problematyczny, gdy weźmiemy pod uwagę metodykę pracy duchownego w samym Kościele katolickim, który to, jak wspomniano wcześniej, najczęściej będzie powoływał się na art. 178 pkt 2 k.p.k. Duszpasterstwo nie ogranicza się bowiem w Kościele katolickim wyłącznie do sprawowania sakramentów, ale także do szeregu innych czynności o charakterze pastoralnym. Dla lepszego zobrazowania problemu podkreślmy, że katolicka teologia moralna wyróżnia osobę spowiednika oraz kierownika duchowego. Penitent (osoba spowiadająca się) po wstępnym rozeznaniu czasem decyduje się na regularną spowiedź u określonego kapłana, który budzi jego zaufanie i rozumie go na płaszczyźnie wiary i moralności. Wtedy można nazwać takiego księdza stałym spowiednikiem określonej osoby. Natomiast kierownikiem duchowym jest kapłan, który cyklicznie spotyka się z określoną osobą na tzw. rozmowie duchowej dotyczącej jej życia duchowego, pracy nad cnotami, wykorzenieniem wad itd²¹. Trafnym zobrazowaniem tej praktyki jest funkcja ojca duchownego w seminariach duchownych, który przeprowadza tzw. rozmowy duchowe (scrutinia) z klerykami z reguły raz na miesiąc, mające pomóc w ich rozwoju duchowym. Te właśnie rozmowy, niezmiernie ważne

¹⁸ Jurzyk 2004, s. 73.

¹⁹ por. Grzegorzczuk 2014, s. 611.

²⁰ por. Tomkiewicz 2012, s. 60.

²¹ Jest możliwa sytuacja, w której spowiednikiem i kierownikiem duchowym jest ta sama osoba.

ze względu na formację przygotowujących się do kapłaństwa, w żadnej mierze nie są objęte ochroną prawną. Przy czym nie jest to kwestia dotycząca wyłącznie kleryków, ale także osób żyjących w tzw. związkach niesakramentalnych. Istnieją bowiem przypadki ludzi, którzy nie mają możliwości na jakimś etapie swojego życia otrzymać rozgrzeszenia, gdyż zawarli w przeszłości sakramentalny związek małżeński, a teraz dzielą wspólnotę życia z inną osobą²². Osoby będące w takiej właśnie sytuacji życiowej również zwracają się do duszpasterza, prosząc o rozmowę w ramach tzw. kierownictwa duchowego, świadomi tego, że nie mogą owocnie korzystać z sakramentu spowiedzi²³. Jest zatem poważnym wyzwaniem duszpasterskim to, aby te osoby otoczyć konkretną troską duszpasterską na co zwraca uwagę papież Franciszek w adhortacji „*Amoris laetitia*”²⁴. Niestety w ramach aktualnie obowiązującego porządku prawnego w Polsce takie osoby nie mogą liczyć na podobną ochronę, jak osoby korzystające ze spowiedzi sakramentalnej²⁵.

Art. 178 pkt 2 k.p.k. nie jest jedynym polskim przepisem, który odnosi się do kwestii tajemnicy spowiedzi. Na gruncie polskiej procedury cywilnej obowiązuje art. 261 § 2 k.p.c., który przyznaje spowiednikowi prawo do odmowy składania zeznań: „Duchowny może odmówić zeznań co do faktów powierzonych mu na spowiedzi”²⁶. Ponadto zakaz dowodowy, tym razem na gruncie procedury administracyjnej, ujęty jest w art. 82 pkt 3 k.p.a. o następującym brzmieniu „Świadcami nie mogą być duchowni co do faktów objętych tajemnicą spowiedzi”²⁷. M. Jurzyk podkreśla, że „każdy z (...) polskich kodeksów postępowania dowodowego używa innych sformułowań odnośnie zakresu chronionych informacji ochrony spowiedzi. (...) Trudno jednakże określić, czy występowanie różnic w sformułowaniach jest zamierzone i czy w ogóle posiada to lub też może posiadać jakiekolwiek praktyczne znaczenie dla określania zakresu chronionych informacji”²⁸. Kolejno w art. 195 pkt 3 Ordynacji podatkowej czytamy, że „Świadcami nie mogą być duchowni prawnie uznanych

²² Wykluczając przypadek, w którym mowa o wdowie bądź wdowcu.

²³ Chodzi o teologiczne rozumienie ważności i owocności tego sakramentu, który jest warunkowany dyspozycją penitenta do przyjęcia łaski sakramentalnej (*ex opere operantis*).

²⁴ Franciszek 2016, nr 242.

²⁵ Podany przykład nie odnosi się do sytuacji, w której osobie aktualnie spowiadającej się kapłan zmuszony jest odmówić udzielenia rozgrzeszenia ze względu na brak dyspozycji. W takim przypadku informacje powierzone duszpasterzowi są objęte zakazem dowodowym.

²⁶ Ustawa z 17.11.1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (Dz.U. 1964 nr 43 poz. 296 ze zm.), art. 261 § 2.

²⁷ Ustawa z 14.06.1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego (Dz.U. 1960 nr 30 poz. 168 ze zm.), art. 83 pkt 3.

²⁸ Jurzyk 2004, s.76.

wyznań – co do faktów objętych tajemnicą spowiedzi”²⁹. Z kolei Ustawa o Najwyższej Izbie Kontroli z 23 grudnia 1994 r. w art. 43 pkt 2 zabrania przesłuchiwać duchownego jako świadka odnośnie do faktów poznanych podczas spowiedzi.

TAJEMNICA DUSZPASTERSKA W PRAWIE NIEMIECKIM: § 53 ABS. 1 SATZ 1 NR. 1 STPO

Analogicznym przepisem do art. 178 pkt 2 k.p.k. na gruncie niemieckiej procedury karnej jest § 53 Abs. 1 Satz 1 Nr. 1 StPO (Strafprozessordnung)³⁰ o następującym brzmieniu: „Prawo do odmowy zeznań przysługuje ponadto osobie duchownej odnośnie tego, co zostało jej powierzone lub czego dowiedziała się w ramach jej funkcji pomocy duchowej”³¹. Ratio legis tego przepisu polega na zagwarantowaniu prawa do wolności wyznawania religii³². Ustalenie granic zakresu podmiotowego niemieckiego przepisu, podobnie jak w przypadku art. 178 pkt 2 k.p.k. łączy się z kwestią, kto jest duchownym w rozumieniu kodeksowym³³. Natomiast zakres przedmiotowy jest już zupełnie inny aniżeli w polskim przepisie. W niemieckim przepisie zostało użyte sformułowanie „Eigenschaft als Seelsorger”, co tłumaczy się jako „funkcja pomocy duchowej”³⁴. Jednakże niemiecki wyraz „Seelsorge” nierzadko tłumaczony jest na język polski jako „duszpasterstwo”, stąd można mówić w tym przypadku o tajemnicy duszpasterskiej, którą jest objęty duchowny. Brak użytego wyrazu „spowiedź” w tym przepisie związany jest m.in. z większą różnorodnością związków wyznaniowych działających w Niemczech, aniżeli w Polsce. Stąd nie może dziwić sytuacja, że prawodawca użył zwrotu nieostrego jakim jest funkcja pomocy duchowej. W konsekwencji ochrona prawna przysługuje czynnościom, które duszpasterz wykonuje w ramach funkcji powierzonej mu przez związek wyznaniowy. Zatem kwestia czy rozmowy

²⁹ Ustawa z 29.08.1997 r. – Ordynacja podatkowa (Dz. U. 1997 Nr 137 poz. 926 ze zm.), art. 195 pkt 3.

³⁰ Strafprozeßordnung in der Fassung der Bekanntmachung vom 7. April 1987 (BGBl. I S. 1074, 1319), die zuletzt durch Artikel 9 des Gesetzes vom 19. April 2021 (BGBl. I S. 771) geändert worden ist. Tekst oryginalny: „Zur Verweigerung des Zeugnisses sind ferner berechtigt Geistliche über das, was ihnen in ihrer Eigenschaft als Seelsorger anvertraut worden oder bekanntgeworden ist”.

³¹ Tuora-Schwiarskott 2016, s. 42, tekst oryginalny: „(1) Zur Verweigerung des Zeugnisses sind ferner berechtigt 1. Geistliche über das, was ihnen in ihrer Eigenschaft als Seelsorger anvertraut worden oder bekannt geworden ist”.

³² Por. Ling 2008, s. 70.

³³ W tej kwestii stosowne postanowienie wydał *Federalny Trybunał Konstytucyjny* (BVerfG, Beschluss der 1. Kammer des Zweiten Senats vom 15.01.2007, 2 BvR 26/07, Rn. 1-34).

³⁴ Tuora-Schwiarskott 2016, s. 42.

kapłana z wiernym są prowadzone w ramach sprawowania spowiedzi, czy też nie, jest dla ustawodawcy irrelevantna. Istotne jest, aby były one prowadzone w ramach sprawowanej funkcji pomocy duchowej, której to granice określił Trybunał Federalny (Bundesgerichtshof) w wyroku z dnia z 15 kwietnia 2010 r. nie utożsamiając jej z działaniem charytatywnym, społeczno- opiekuńczym, wychowawczym lub administracyjnym³⁵. Na gruncie niemieckiej procedury karnej należy także wspomnieć o § 97 Abs. 1 Nrn 1 und 2 StPO, który zakazuje zajęcia pisemnych zawiadomień oraz zapisów danych w kwestii udzielonych informacji osobom, którym przysługuje prawo do odmowy składania zeznań na podstawie § 53 Abs. 1 Satz 1 Nr. 1 bis 3b. Zatem rozwiązanie prawne niemieckiego postępowania karnego charakteryzuje większa elastyczność niż w przypadku polskiej procedury karnej. Ochrona tajemnicy duszpasterskiej jest równa dla wszystkich uznanych na terenie Niemiec związków wyznaniowych, nie narażając się tym samym na zarzut faworyzowania któregoś z kościołów³⁶.

INNE ZAGRANICZNE PRZEPISY KARNOPROCESOWE

Mając na względzie fakt, że wiele państw przyjęło różne rozwiązania prawne omawianej kwestii warto przyjrzeć się niektórym z nich. Szwajcarski Kodeks Karny (Schweizerisches Strafgesetzbuch) w art. 321 pkt 1 wymienia duchownego obok innych zawodów takich jak np. lekarz, adwokat, psycholog jako tego, który zobowiązany jest do zachowania tajemnicy zawodowej, a której złamanie zagrożone jest karą pozbawienia wolności do trzech lat albo karą grzywny³⁷. W tym rozwiązaniu prawodawcy widać zbieżność z polskim art. 178 pkt 2 k.p.k. w tym, że tajemnica spowiedzi jest zaliczana do tajemnic zawodowych. Świadczy o tym fakt umiejscowienia tego przepisu³⁸ w tym samym artykule, który w punkcie 1 mówi o obrońcy, adwokacie i radcy prawnym. Pozostając na gruncie państw niemieckojęzycznych warto podkreślić, że w przypadku Austrii kwestię tajemnicy spowiedzi reguluje konkordat z Stolicą Apostolską. Mianowicie art. 18 konkordatu stanowi, że organy sądowe lub

³⁵ BGH, Urteil vom 15.04.2010, 4 StR 650/09, juris, Rn 30, tłum. własne.

³⁶ Warto wspomnieć, że Konferencja Episkopatu Niemiec w 2008 r. wydała dokument pt. „*Zeznania świadków, prawo do odmowy składania zeznań, obowiązki milczenia – dla duchownych odnośnie do ochrony tajemnicy spowiedzi i tajemnicy duszpasterskiej*” stanowiący swojego rodzaju kompendium wiedzy dla duszpasterzy odnośnie do aktualnie obowiązujących przepisów państwowych w tej materii.

³⁷ Por. Schweizerisches Strafgesetzbuch vom 21. Dezember 1937 (Stand am 1. Juli 2020), Art. 321 Pkt. 1.

³⁸ Art. 178 pkt 2 k.p.k.

inne urzędy nie mogą żądać od duchownych udzielenia informacji, o których dowiedzieli się będąc zobowiązani pieczęcią tajemnicy sakramentalnej³⁹. Rozwiązanie to zawarte w konkordacie jest więc podobne pod względem zakresu przedmiotowego do art. 178 pkt 2 k.p.k., odnosząc się do spowiedzi jako sakramentu w Kościele katolickim. Zupełnie inne rozwiązanie przyjęto we Francji, gdzie art. 434-3 kodeksu karnego (Code pénal) nie zwalnia duchownego z obowiązku zgłaszania przestępstw dokonanych wobec osób bezbronnych lub poniżej 15 roku życia, nawet w przypadku treści poznanych w ramach spowiedzi⁴⁰. W przypadku niezgłoszenia duchownemu grozi kara grzywny w wysokości 45 tys. euro albo kara pozbawienia wolności do lat trzech. Stąd kapłan będąc w posiadaniu wiarygodnych informacji staje przed dramatycznym wyborem zaciągnięcia na siebie ekskomuniki latae sententiae albo narażeniem się w najcięższym przypadku na karę pozbawienia wolności. Nie sposób przy omawianej kwestii nie wspomnieć o Kodeksie Postępowania Międzynarodowego Trybunału Karnego, który „uznaje za objęte tajemnicą porozumiewanie się dokonywane pod tajemnicą spowiedzi, o ile spowiedź jest w danej religii praktykowana (R. 73 ust. 3 in fine)”⁴¹. Co ciekawe, jak podkreśla M. Płachta „ostry sprzeciw wobec tego (...) zapisu wyraziła delegacja Francji, twierdząc, że jest on sprzeczny z konstytucją tego kraju. Jednak przeciwko ewentualnemu jego skreśleniu zdecydowanie wypowiedział się Watykan oraz delegacje szeregu państw, dowodząc, że pominięcie w Regułach powszechnie szanowanej od stuleci prawnej ochrony spowiedzi z równoczesnym i wyraźnym przyznaniem jej pracownikom Międzynarodowego Czerwonego Krzyża stwarzałoby wrażenie niespójności a nawet pewnego paradoksu w tym dokumencie”⁴².

POSTULATY *DE LEGE FERENDA*

Nie ulega wątpliwości fakt, że polska ustawa zasadnicza gwarantuje prawo do wolności wyznawanej religii. W szczególny sposób znajduje ono swoje urzeczywistnienie w swobodnym korzystaniu z sakramentu spowiedzi, ale także w innych kontaktach pomiędzy duszpasterzem a wiernym. Jak opisano wcześniej art. 178 pkt 2 k.p.k. nie obejmuje swoją ochroną rozmów

³⁹ Por. Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und der Republik Österreich samt Zusatzprotokoll. StF: BGBl. II Nr. 2/1934, Art. XVIII.

⁴⁰ Por. Code pénal w: <https://www.legifrance.gouv.fr/codes/id/LEGISCTA0000006165378/> (dostęp: 16.05.2021), art. 434-3.

⁴¹ Kwiatkowski 2005, s. 177.

⁴² Płachta 1999, s. 95-96.

duszpasterskich, które pozbawione są charakteru sakramentalnego⁴³. Członkowie Kościoła mają jednak prawo wymagać od duchownego nie tylko dostępności do sakramentów, ale także gotowości i dyspozycyjności do prowadzenia rozmów duszpasterskich, nierzadko zbliżonych pod względem treści do materii spowiedzi. Samo zadanie Kościoła nie sprowadza się przecież wyłącznie do sprawowania sakramentów. Zatem istotne jest, aby wierny miał zaufanie do kapłana, mając pewność, że ten nie wyjawí nikomu powierzonych mu informacji. Sądzę, że rozszerzenie kodeksowej ochrony na rozmowy duszpasterskie mogłoby przyczynić się do wzrostu zaufania osób wierzących do swoich duszpasterzy, eliminując obawę, iż ten ujawni powierzone mu wiadomości. W mojej ocenie trafnym rozwiązaniem byłoby usunięcie słowa „spowiedź” i zastąpienie go, na wzór ustawodawstwa niemieckiego, zwrotem nieostrym, np. wspomnianej „funkcji pomocy duchowej”. To rozszerzałoby zakres przedmiotowy przepisu, obejmując prawną ochroną rozmowy duszpasterskie kapłana z wiernym, niekoniecznie w ramach spowiedzi. Takie rozwiązanie eliminowałoby także trudność związaną z interpretacją czynności samej spowiedzi, a co za tym idzie oddalałoby zarzut dyskryminacji tych związków wyznaniowych, w których nie ma mowy o czynności „spowiadania się”. Podobny postulat formułuje M. Tomkiewicz nadmieniając, że zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi w obecnym kształcie może „stanowić lukę zagrażającą wolności wyznania i sumienia”⁴⁴. Takiego samego zdania jest także M. Romańczuk-Grącka stwierdzając, że „różnice w zakresach reglamentacji poszczególnych Kościołów tajemnicy spowiedzi i tajemnicy duszpasterskiej powinny stanowić argument za rozszerzeniem zakresu przedmiotowego (...) o tajemnicę duszpasterską”⁴⁵. Proponowana przeze mnie zmiana brzmienia przepisu, biorąc pod uwagę fakt, iż mielibyśmy cały czas do czynienia z konstrukcją zakazu dowodowego, wymagałaby jasnego określenia granic funkcji pomocy duchowej. Po pierwsze zakaz dowodowy musi być interpretowany w sposób najbardziej ścisły w myśl zasady *exceptiones non sunt extendendae*. Po drugie brak jasnych granic co do sformułowania „funkcji pomocy duchowej” powodowałby zbyt szeroki zakres możliwości swobodnego uchylania się kapłana od zeznawania, co w konsekwencji utrudniałoby dojście do prawdy w procesie karnym. Niebezpieczeństwo ewentualnego nieuprawnionego powoływania się na zakaz dowodowy

⁴³ Należy w tym miejscu podkreślić, że nieudzielenie rozgrzeszenia (absolucji) wiernemu podczas spowiedzi z powodu braku dyspozycji po jego stronie, a więc nieważność spowiedzi takim znaczeniu, że nie następuje przywrócenie stanu łaski uświęcającej w rozumieniu teologicznym, nie ma dla prawa polskiego znaczenia.

⁴⁴ Tomkiewicz 2012, s. 61.

⁴⁵ Romańczuk-Grącka 2020, s. 260.

potwierdzałby fakt, że wiele czynności duchownego można zaliczyć do szeroko rozumianego „duszpasterstwa”. Spoglądając za naszą zachodnią granicę zauważamy, że owe granice funkcji pomocy duchowej ustalił Trybunał Federalny w przywoływanym wyroku z 2010 r. Inną możliwością mogłoby być również zastosowanie definicji legalnej „funkcji pomocy duchowej” w tekście ustawy. Kwestią, która w tym miejscu również domaga się zmiany jest w mojej ocenie ujednolicenie przepisów dotyczących ochrony tajemnicy spowiedzi. Zakładając racjonalność prawodawcy mimo wszystko trudnością okazuje się wskazanie celu tak różnych regulacji prawnych wspomnianej kwestii. Zmiany polegającej na wprowadzaniu zakazu dowodowego wymagałby zatem art. 261 § 2 k.p.c., tak by miał on podobną konstrukcję, jak analogiczne przepisy procedury karnej i administracyjnej.

PODSUMOWANIE

Biorąc pod uwagę regulacje prawne państw europejskich dotyczące tajemnicy spowiedzi oraz metodykę pracy osoby duchownej, która wykonuje swoją posługę w ramach powierzonej mu przez wspólnotę kościelną funkcji, aktualnie obowiązujący art. 178 pkt 2 k.p.k. rodzi wiele wątpliwości. Niewątpliwie obecny kształt zakazu dowodowego tajemnicy spowiedzi ma związek z kontekstem kulturowym naszego państwa, w którym cały czas liczba katolików stanowi największy procent spośród wszystkich osób wierzących. Jednakże jak dowiedziono konstrukcja prawna art. 178 pkt 2 k.p.k. powoduje wiele problemów związanych z jego interpretacją. Ujednolicenie przepisów odnoszących się do tej, bądź co bądź, trudno weryfikowalnej czynności, jaką jest czynność spowiadania się powinno przynieść wiele korzyści każdej ze stron. Dla duszpasterzy, zwłaszcza innych wyznań niż katolickie, było to ułatwieniem sprawowania swojej funkcji, gdyż znalazłby granice przysługującej im faktycznej ochrony prawnej. Wierzący natomiast mogliby cieszyć się większą swobodą korzystania z kontaktów duszpasterskich z kapłanem, bez obawy o to, że ujawnione przez nich treści, wbrew ich woli mogłyby zostać ujawnione.

BIBLIOGRAFIA

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983).

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus (27.05.1917), AAS 9 (1917).

Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und der Republik Österreich samt Zusatzprotokoll. StF: BGBl. II Nr. 2/1934.

Schweizerisches Strafgesetzbuch vom 21. Dezember 1937 (Stand am 1. Juli 2020).

Strafprozeßordnung in der Fassung der Bekanntmachung vom 7. April 1987 (BGBl. I S. 1074, 1319), die zuletzt durch Artikel 9 des Gesetzes vom 19. April 2021 (BGBl. I S. 771) geändert worden ist.

Uchwała z dnia 6 maja 1992 r., I KZP 1/92, OSNKW, z. 7-8, poz. 46.

Ustawa z 14.06.1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego (Dz.U. 1960 nr 30 poz. 168 ze zm.).

Ustawa z 17.11.1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (Dz.U. 1964 nr 43 poz. 296 ze zm.).

Ustawa z 6.06.1997 r. – Kodeks postępowania karnego (Dz.U. z 1997 r. nr 89 poz. 555 ze zm.).

Ustawa z 29.08.1997 r. – Ordynacja podatkowa (Dz. U. 1997 Nr 137 poz. 926 ze zm.).

BGH, Urteil vom 15.04.2010, 4 StR 650/09, juris, Rn 30.

BVerfG, Beschluss der 1. Kammer des Zweiten Senats vom 15.01.2007, 2 BvR 26/07, Rn. 1-34.

Art. 434-3 Code pénal w: <https://www.legifrance.gouv.fr/codes/id/LEGISC-TA000006165378/> (dostęp: 16.05.2021).

Abramek M., Duchowny w procesie karnym – rozważania na kanwie zakazu dowodowego z art. 178 pkt 2 KPK, Monitor Prawniczy 2019, nr 5.

Głowa S., Bieda I., Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1989.

Franciszek, Amoris laetitia, Kraków 2016 .

Grzegorzczak T., Tylman J., Polskie postępowanie karne, Warszawa 2011.

Grzegorzczak T., Kodeks Postępowania Karnego, Warszawa 2014, t. 1.

Hofmański P., Sadzik E., Zgryzek K., Kodeks postępowania karnego, Warszawa 2011.

Jurzyk M. Ochrona spowiedzi w postępowaniu dowodowym a prawa penitenta i duchownego, *Radca prawny* 2004, nr 2.

Kwiatkowski Z., *Zakazy dowodowe w procesie karnym*, Zakamycze 2005.

Ling M. A., Geistlicher gem. §53 Abs.1 Satz 1 Nr. 1 StPO – eine Standortbestimmung, *Kirche und Recht* 2008, nr 1.

Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999.

Płachta M., *Kodeks postępowania Międzynarodowego Trybunału Karnego*, *Studia Europejskie* 1999, nr 4.

Romańczuk-Grącka M., Zakaz dowodowy co do faktów objętych tajemnicą spowiedzi, *Studia Prawnoustrojowe* 2020, nr 49.

Rusinek M., *Tajemnica zawodowa i jej ochrona w polskim procesie karnym*, Warszawa 2007.

Tomkiewicz M., „Tajemnica spowiedzi” i „tajemnica duszpasterska” w procesie karnym, *Prokuratura i Prawo* 2012, nr 2.

Tuora-Schwierskott E., *Strafprozessordnung StPO Übersetzung ins Polnische*, Regensburg 2016.

Wielec M., *Zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi w postępowaniu karnym*, Warszawa 2012.

KOŚCIÓŁ I PAŃSTWO A PRZESTĘPSTWA NA TLE SEKSUALNYM

Abstrakt

W ostatnich latach na światło dzienne wyszło wiele spraw osób duchownych, które zostały oskarżone o przestępstwa na tle seksualnym, szczególnie wobec osób małoletnich. Tematem zajęły się również media, które przygotowały liczne reportaże. Wśród różnych opinii dość często pojawiają się oskarżenia dotyczące uprzywilejowania osób duchownych, ukrywania ich przestępstw wobec małoletnich, a także niedostatecznie dobre działania władz wobec tych osób. Niniejszy artykuł skupia się na analizie prawodawstwa kanonicznego i powszechnego w kontekście tych przestępstw, a także przedstawia wnioski i uwagi *de lege ferenda* dotyczące aktualnego stanu prawnego.

Słowa kluczowe: pedofilia; kościół katolicki; religia; prawo kanoniczne; prawo karne.

WSTĘP

W XXI wieku na światło dzienne wyszło wiele spraw osób duchownych, związanych z kościołem katolickim, dotyczących przestępstw przeciwko wolności seksualnej i obyczajności. Na całym świecie temat nagłaśniali dziennikarze i dziennikarki, a w ostatnich latach również w Polsce podjęto ten temat w debacie publicznej. Ważne dla tego tematu były publikacje reportaży, które wpłynęły na opinię publiczną. Wskazują na to badania przeprowadzone w czerwcu przez CBOS nr 88/2019 prezentujące reakcje opinii publicznej na informacje o przypadkach pedofilii wśród księży. Emisja filmu „Tylko nie mów nikomu” dość znacząco pogorszyła ocenę działalności instytucji Kościoła, 51 proc. badanych uznało reakcję polskiego Kościoła na ujawnione informacje

o wykorzystaniu seksualnym za niewłaściwe¹. W związku z tym, jak zauważa socjolog Janusz Mariański

„upowszechniona w społeczeństwie polskim pozytywna ocena społecznej i religijnej działalności Kościoła zaczyna się nieco pogarszać z chwilą przechodzenia z ogólnej płaszczyzny jego działalności na płaszczyznę spraw bardziej konkretnych, związanych z życiem codziennym. Nie oznacza to, że Kościół utracił żywotność i ważność dla życia społecznego, dla budowania konsensusu i urabiania zbiorowej świadomości. Pozostaje on integralną częścią dziedzictwa kulturowego narodu, ważnym składnikiem jego tożsamości i źródłem wielu szlachetnych wartości społecznych oraz ważnym partnerem na polskiej scenie publicznej”².

Kościół odgrywa w Polsce bardzo duże znaczenie, zarówno w ujęciu wyznaniowym, jak i instytucjonalnym. W związku z tym w debacie publicznej jest podnoszony argument, że osoby duchowne są traktowane w sposób uprzywilejowany, a sam kościół nie robi dostatecznie dużo, aby zapobiegać i karać sprawców przestępstw na tle seksualnym, zwłaszcza tych dotyczących osób małoletnich. Niniejszy artykuł skupi się na analizie prawodawstwa kanonicznego i powszechnego w kontekście tych przestępstw, a także przedstawi wnioski i uwagi *de lege ferenda* dotyczące aktualnego stanu prawnego.

PROBLEMATYKA

Dyskusje dotyczące przestępstw na tle seksualnym wywołują wiele emocji. Są przedstawiane liczne opinie, że wyroki zapadające w tych sprawach są niesprawiedliwe, za niskie, a także, że osoby duchowne są w tych postępowaniach uprzywilejowane. Sprawcy są sądzeni przez sądy powszechne, natomiast Konkordat, który został zawiązany pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, umożliwia również sądenie osób duchownych przez sądy kościelne³. W artykule 5 czytamy, że „przestrzegając prawa do wolności religijnej, Państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego”. Oczywiście fakt tego, że kościół katolicki może swobodnie sądzić wiernych według swoich aktów prawnych, nie oznacza, że państwo

¹ CBOS 2019, s. 2.

² Mariański 2017, s. 143.

³ art. 5 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 23 kwietnia 1998 r. Dz.U.1998.51.318.

nie będzie ścigało osób popełniających przestępstwa. Wzajemne poszanowanie suwerenności tych dwóch systemów prawnych oznacza, że są one wobec siebie komparatywne⁴.

Jednym z problemów, na który wskazuje się, jest działanie, mające na celu nie poddanie jurysdykcji osób duchownych za popełnienie przez nich przestępstwa. O tuszowanie przestępstw na tle seksualnym, zwłaszcza tych dotyczących dzieci, oskarżono niektórych biskupów, kardynałów i papieży. Z taką krytyką spotkali się m.in. Jan Paweł II czy Benedykt XVI. Innym problemem jest pozycja kościoła, jego uprzywilejowanie, na które wskazuje się w debacie publicznej, które wpływa na prowadzenie spraw i wyroki w nich zapadające. Trzecim uwypuklonym problemem jest to, że kościół katolicki nie podejmuje faktycznych działań wobec sprawców, których celem jest przecież ochrona wiernych, a przede wszystkim dzieci.

Dla odniesienia się do powyższych zagadnień i wyraźnego nakreślenia problemu, warto przywołać badania przeprowadzone przez dr Annę Więcek-Durańską. Naukowniczyni zajęła się analizą 80 przypadków przestępczości seksualnej duchownych wobec osób małoletnich. W badaniu analizie zostały poddane sprawy zakończone prawomocnym wyrokiem sądu, zatem przypadki, w których bezsprzecznie sąd orzekł o winie osoby duchownej. Analiza kar wykazała, że większość, bo 59% sprawców, została skazana na karę pozbawienia wolności z jej warunkowym zawieszeniem (średni wymiar kary wyniósł 19 miesięcy), a 41% karą bezwzględnego pozbawienia wolności (średni wymiar kary wyniósł 3 lata). Natomiast, jak wskazuje autorka badań, w zaledwie połowie analizowanych spraw udało się ustalić czy wobec sprawcy został orzeczony środek karny w postaci zakazu pracy z dziećmi i młodzieżą (spośród nich w 84% spraw taki środek orzeczono). Wobec 49,9% skazanych zasądzone zakaz zbliżania się do osoby pokrzywdzonej, 34,3% miało zapłacić grzywnę, w 6% spraw odszkodowanie, a 12% duchownych było już wcześniej karanych za inne czyny o charakterze seksualnym skierowane wobec osób małoletnich.

We wszystkich sprawach duchowni wykorzystywali pełnioną funkcję do nawiązania relacji, budowania zaufania oraz wprowadzenia stanu zależności. W ponad 40% spraw księża i zakonnicy byli zatrudnieni w szkołach jako katecheci, w 40% opiekowali się ministrantami, w pozostałych 20% pracowali z dziećmi i młodzieżą. W 53% przypadków pokrzywdzonymi były te same osoby, zatem jeżeli duchowny nawiązał relację z jednym lub kilkoma

⁴ Wojnicz 2020, s. 59.

małoletnimi, to kontynuował ją nawet przez kilka lat. Co czwarte nadużycie seksualne miało formę regularnego współżycia analnego lub waginalnego.

Dane istotne z punktu widzenia reakcji władz kościelnych na przestępstwa popełnione przez osoby duchowne przedstawiają się w następujący sposób: co trzeci duchowny po ujawnieniu czynów był przenoszony przez przełożonych do innej parafii, gdzie dochodziło do kolejnych podobnych zachowań. Około 10% księży dopuściło się już wcześniej przestępstw seksualnych skierowanych w stronę małoletnich. Wobec niespełna 6% osób kościół wszczął procedurę wydalenia ze stanu kapłańskiego. Dodatkowo nie we wszystkich sprawach orzeczono zakaz pracy z dziećmi i młodzieżą⁵.

Przedstawione przez autorkę badań dane i wnioski mogą wzbudzać poczucie niesprawiedliwości, zwłaszcza z moralnego punktu widzenia. Jednakże przede wszystkim wskazują na to, że organy kościelne nie reagują w sposób właściwy na przestępstwa na tle seksualnym dotyczących osób małoletnich. Zastanawiające są również dane dotyczące kar wyznaczonych przez polskie sądy. Wnioski płynące z tych badań skłaniają do przemyśleń dotyczących zarówno polskiego, jak i kanonicznego postępowania w sprawach dotyczących tych przestępstw i ich procedur.

CHARAKTERYSTYKA PRZESTĘPSTW NA TLE SEKSUALNYM W PRAWIE POWSZECHNYM I KANONICZNYM

W prawie karnym kanonicznym nie ma formalnego podziału przestępstw, w przeciwieństwie do ustawodawstwa państwowego, w którym występuje podział typów czynów zabronionych na zbrodnie i występki. Natomiast ustawodawca kościelny przewidział tzw. przestępstwa cięższe (*delicta graviora*), do których według art. 6 § 1 SST/2010 zaliczono przestępstwa przeciwko VI przykazaniu Dekalogu⁶.

Osoby duchowne należące do kościoła katolickiego podlegają oczywiście prawodawstwu krajowemu, natomiast sama wspólnota wyznaniowa ma swoje procedury postępowania dotyczące przestępstw na tle seksualnym. Na samym początku należy zaznaczyć, że już sam charakter tego typu przestępstw jest wyjątkowy, ponieważ dotyczy bardzo intymnej i delikatnej sfery życia. To wszystko powoduje, że procedury, zwłaszcza jeżeli czyny zostały wymierzone w stosunku do osób małoletnich, nie są łatwe. Czynnikiem takiego stanu rzeczy można wymienić co najmniej kilka. Przede wszystkim samo zgłoszenie

⁵ Więcek-Durańska 2020, s. 1-16.

⁶ Congregation pro Doctrina Fidei, Normae de gravioribus delictis z dnia 21 maja 2010 r.

się przez ofiarę może być opóźnione ze względu na doznaną traumę, a potem dochodzenie, udowodnienie winy oskarżonego może wiązać się z wieloma negatywnymi emocjami.

Zarówno akty prawne kościoła katolickiego, jak i prawodawstwo krajowe reguluje kwestie przestępstw seksualnych. Już w 1917 roku w prawie kanonicznym pojawiły się przepisy dotyczące tego, że czyn popełniony przez duchownego z małoletnim poniżej szesnastego roku życia jest przestępstwem. Karą miało być karne zawieszenie w obowiązkach, pozbawienie jakichkolwiek urzędów, beneficjów, godności i zadań, a nawet usunięcie ze stanu duchownego⁷. W kodeksie prawa kanonicznego z dnia 27 stycznia 1983 roku znajdują się podobne regulacje, które mówią o tym, że duchowny, który dopuszcza się czynności seksualnej z „osobą małoletnią poniżej lat szesnastu powinien być ukarany sprawiedliwymi karami, nie wyłączając w razie potrzeby wydalenia ze stanu duchownego”⁸. W 2010 roku podniesiono górną granicę wieku ofiary do osiemnastu lat.

Prawo kanoniczne wskazuje na kilka rodzajów przestępstw seksualnych wobec osób małoletnich. Po pierwsze są to przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu wobec osób małoletnich (wg prawa kanonicznego są to osoby, które nie ukończyły osiemnastego roku życia) albo osób trwale niezdolnych do posługiwania się rozumem (w tym wypadku wiek nie ma znaczenia):

- zmuszanie za pomocą przemocy, groźby czy nadużyciem władzy do dokonywania lub poddawania się czynnościom seksualnym;
- dopuszczanie się czynności seksualnych z osobą małoletnią lub bezradną;
- wytwarzanie, prezentowanie, przechowywanie, rozpowszechnianie także w sieci teleinformatycznej pornografii dziecięcej oraz rekrutowanie lub nakłanianie osoby małoletniej czy bezradnej do udziału w prezentacjach pornograficznych⁹.

Po drugie wymienia się czyny dokonane przez biskupów i osoby z nimi zrównane (np. kardynałów, patriarchów, biskupów i legatów Biskupa Rzymskiego¹⁰). Są to działania lub zaniechania mające na celu zakłócanie lub uniknięcie dochodzeń cywilnych lub kanonicznych, administracyjnych

⁷ kan. 2359 § 2, Kodeks prawa kanonicznego, 1917.

⁸ kan. 1395 § 2, Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

⁹ art. 1 § 1a List apostolski „Motu Proprio” Vos Estis Lux Mundi.

¹⁰ art. 6 List apostolski „Motu Proprio” Vos Estis Lux Mundi.

lub karnych przeciwko duchownemu lub zakonnikowi w związku z omawianymi przestępstwami¹¹. Poza tym wymienia się:

- rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu¹²;
- usiłowanie udzielania rozgrzeszenia sakramentalnego albo słuchanie spowiedzi¹³;
- symulowanie udzielania rozgrzeszenia sakramentalnego¹⁴;
- nakłanianie do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu w akcie spowiedzi albo przy jej okazji lub pod pretekstem¹⁵.

Warto również wspomnieć, że według prawodawstwa kościoła katolickiego osoby, które nie ukończyły siódmego roku życia nazywa się dzieckiem i uważa się, że nie posiadają one umiejętności używania rozumu¹⁶. Osoby, które nie mają zdolności używania rozumu na stałe uznaje się za nieodpowiedzialne i przyrównuje do dzieci¹⁷. Natomiast osoby, które ukończą siódmy rok życia, domniemuje się, że posiadają zdolność posługiwania się rozumem¹⁸. Osoby te zgodnie z prawodawstwem z 2010 r. podlegają kanonicznej ochronie przed nadużyciami seksualnymi¹⁹.

W myśl prawa kanonicznego, przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu nie dotyczą tylko współżycia seksualnego, ale też innych czynności np. masturbacji w obecności małoletniego, obnażania się, wspólnego korzystania z pornografii, dotykania miejsc intymnych małoletniego²⁰. To co również jest niezwykle ważne, aby doszło do popełnienia tego przestępstwa, nie musi dojść do fizycznego zbliżenia, może ono zostać dokonane za pomocą środków komunikacji, np. przez Internet. Nie ma tutaj też żadnego znaczenia, jaka była postawa ofiary przestępstwa, czy dokonano tego wbrew jej woli, za zgodą, a nawet w wyniku inicjatywy czy prowokacji²¹.

Wyżej opisane przestępstwa przedawniają się po dwudziestu latach, licząc od momentu, w którym ofiara ukończyła osiemnaście lat. Prawo przewiduje również, że w szczególnych przypadkach, ze względu na wagę i ciężar

¹¹ art. 1 § 1b List apostolski „Motu Proprio” Vos Estis Lux Mundi.

¹² kan. 1378 § 1 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

¹³ kan. 1378 § 2 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

¹⁴ kan. 1379 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

¹⁵ kan. 1387 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

¹⁶ kan. 97 § 2 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

¹⁷ kan. 99 Kodeks prawa kanonicznego, 1983.

¹⁸ kan. 98 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

¹⁹ Wojnicz 2020, s. 63.

²⁰ Borek 2015, s. 111-113.

²¹ Mazurkiewicz 2017, s. 113-114.

czynu, Kongregacja Nauki Wiary może znieść przedawnienie przestępstwa²².

Po zapoznaniu się z prawodawstwem kościoła katolickiego dotyczącego przestępstw na tle seksualnym, w szczególności tych dotyczących osób poniżej osiemnastego roku życia, warto przywołać polskie prawodawstwo. Jak wspomina R. Włodarczyk, kwalifikacje zawarte w Kodeksie karnym mają za zadanie chronić prawa każdej jednostki ludzkiej przed ich naruszeniem przez osoby pragnące zaspokoić swój popęd seksualny w sposób niezgodny z przepisami²³. Kodeks karny w rozdziale XXV zatytułowanym *Przestępstwa przeciwko wolności seksualnej i obyczajowości* wymienia następujące rodzaje przestępstw seksualnych:

- zgwałcenie lub wymuszenie do innej czynności seksualnej²⁴ ;
- seksualne wykorzystanie bezradności, zaufania lub niepoczytalności innej osoby²⁵ ;
- obcowanie płciowe z osobą małoletnią lub doprowadzenie jej do podania się czynnościom seksualnym²⁶ ;
- elektroniczny kontakt z osobą małoletnią w celach pedofilskich²⁷;
- pornografia²⁸.

Sam tytuł rozdziału, którego dotyczą powyższe przepisy wskazuje, że podstawowym dobrem chronionym w przypadku przemocy seksualnej wobec małoletnich są prawo do wolności seksualnej i ochrona obyczajowości²⁹. Jest to niezwykle ważne, ponieważ dzieci powinny być poddawane szczególnej ochronie w tym zakresie, ze względu na to, jak negatywny wpływ mogą mieć na ich psychikę i dalsze życie przestępstwa ujęte przez prawodawcę.

W komentarzu dotyczącym Kodeksu karnego A. Grześkowiak i K. Wiak podkreślają, że:

„[w] celu przeciwdziałania zjawisku wykorzystywania seksualnego dzieci ustawodawca powołał przede wszystkim artykuł 200 Kodeksu karnego, który penalizuje przestępstwo pedofilii. Płaszczyzna ochrony wyrażona w artykule 200 KK obejmuje normy, które chronią dzieci przed uczynieniem z nich bezpośredniego obiektu zaspokajania popędu

²² art. 7 Kongregacja Nauki Wiary, Normae de gravioribus delictis.

²³ Włodarczyk 2015, s. 6.

²⁴ art. 197 Ustawa - Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

²⁵ art. 198 i 199 Ustawa - Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

²⁶ art. 200 Ustawa - Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

²⁷ art. 200a Ustawa - Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

²⁸ art. 202 Ustawa - Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

²⁹ Marek 2010, s. 459.

seksualnego, w postaci współżycia intymnego lub wykonywania wobec nich jakichkolwiek innych czynności seksualnych”³⁰.

Lech Gardocki nadmienia, że artykuł 200 nie opisuje przestępstwa, w którym do czynności seksualnych dochodzi między osobami nieletnimi poniżej czternastego roku życia³¹.

W przypadku pedofilii, podobnie jak w prawie kanonicznym, w prawie karnym okoliczności takie jak: cel działania sprawcy, motywacja, ewentualna zgoda małoletniego na czynności seksualne nie mają znaczenia³². Jednakże, jak zauważył J. Warylewski, wpływają one na prawnokarną ocenę czynu, a tym samym wpływają na wymiar kary³³.

PROCEDURA POSTĘPOWANIA W PRAWIE KANONICZNYM

Procedura w kościele katolickim rozpoczyna się od otrzymania informacji dotyczącej możliwości popełnienia przestępstwa na tle seksualnym. Zawiadomienie może złożyć ofiara, jej rodzina, świadek czy każda osoba, która posiada taką wiedzę. Nie ma znaczenia, kto tego dokona. Natomiast nie może złożyć zawiadomienia osoba, która posiadała tę wiedzę podczas spowiedzi. Zawiadomienie również nie musi być złożone drogą formalną, może być złożone ustnie, za pomocą mediów społecznościowych itd. Taka informacja może również dotrzeć do ordynariusza czy hierarchy np. podczas wykonywania nadzoru, za pomocą zasłyszanych pogłosek i w każdy inny możliwy sposób. Zgodnie z „Vademecum” Kongregacji Nauki Wiary dot. wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich, każda informacja powinna zostać pogłębiona.

Przed 2019 rokiem samo otrzymanie informacji o możliwości popełnienia omawianego przestępstwa nie obligowało do tego, aby poinformować o tym Kongregację. Po stronie biskupa taki obowiązek powstawał tylko w momencie, gdy otrzymana wiadomość była prawdopodobna, natomiast potem również miał obowiązek ostrożnego zbadania faktów i przeprowadzenia postępowania wyjaśniającego, a w razie potwierdzenia podejrzeń dopiero jego obowiązkiem było powiadomienie Kongregacji³⁴.

³⁰ Grześkowiak, Wiak, 2014, s. 780.

³¹ Gardocki 2019, s. 277.

³² Wojnicz 2020, s. 68.

³³ Warylewski 1999 s. 92.

³⁴ Skawrzyński 2020, s. 496-497.

W 2019 roku na skutek publikacji Listu Apostolskiego „*Motu Proprio*” *Vos Estis Lux Mundi* Papieża Franciszka doszło do zmiany, według której ordynariusz, który otrzymał zawiadomienie, ma obowiązek niezwłocznie przekazać je ordynariuszowi miejsca, gdzie mogło dojść do zdarzeń oraz ordynariuszowi osoby, której dotyczy zgłoszenie³⁵. Natomiast art. 10 tegoż Listu wskazuje na obowiązek powiadomienia Stolicy Apostolskiej o samym powzięciu informacji o możliwym przestępstwie, ponieważ metropolita musi niezwłocznie poprosić kompetentną dyskasterię (urząd administracyjny kościoła katolickiego) o powierzenie mu zadania rozpoczęcia dochodzenia. Jeżeli natomiast metropolita uzna zgłoszenie za bezpodstawne, również musi o tym poinformować przedstawiciela papieskiego. Co istotne w tymże Liście została również zawarta informacja o tym, że przepisy stosuje się bez uszczerbku dla praw i obowiązków ustanowionych gdziekolwiek w ustawodawstwie państwowym, w szczególności zawiadomienia właściwych władz cywilnych³⁶.

Po otrzymaniu wiadomości należy przeprowadzić wstępne dochodzenie³⁷, podczas którego oczywiście może być stwierdzone, że nie doszło do popełnienia przestępstwa i jest brak potrzeby dalszego procedowania, natomiast należy sporządzić i zachować z tego procesu dokumentację i notę, która będzie uzasadniała podjęcie takiej decyzji. Zadanie te należy do ordynariusza lub hierarchy, który otrzymał wiadomość lub osoby wskazanej przez niego³⁸. Zaniechanie obowiązku może stanowić przestępstwo ścigane na podstawie Kodeksu prawa kanonicznego i motu proprio „*Come una madre amorevole*”.

Wstępne dochodzenie kanoniczne prowadzi się niezależnie od tego czy równolegle prowadzone jest dochodzenie państwowe, chyba że prawo krajowe na to nie zezwala. Ordynariusz lub inna osoba prowadząca dochodzenie bada fakty, okoliczności, poczytalność domniemanego sprawcy. Już na tym etapie można wskazać ewentualne okoliczności łagodzące lub obciążające karalność, które są przewidziane przez prawo. Może się zdarzyć tak, że w trakcie prowadzenia dochodzenia otrzyma się wiadomości o przestępstwie inne, niż te, które są badane i te informacje również należy zbadać.

Duchowny jest informowany o oskarżeniach i może się do nich ustosunkować, chyba że zaistnieją poważne powody ku temu, aby nie informować go o tym³⁹. W przypadku, gdy jest już toczony postępowań prowadzone przez

³⁵ art. 2 § 3 Listu Apostolskiego „*Motu Proprio*” *Vos Estis Lux Mundi*.

³⁶ art. 19 „*Motu Proprio*” *Vos Estis Lux Mundi*.

³⁷ art. 16 *Congregatio pro Doctrina Fidei*, *Normae de gravioribus delictis* z dnia 21 maja 2010 r.

³⁸ (kan. 1717 Kodeks prawa kanonicznego, 1983)

³⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Okólnik do Konferencji Episkopatów*, nr 3, pkt e).

polskie organy, to dochodzenie kanoniczne powinno ograniczyć się do zakresu, które nie będzie kolidowało z polskim prawodawstwem⁴⁰.

Są przypadki, w których wstępne dochodzenie może stać się niepotrzebne. Należą do nich sytuacje, gdy pozyskanie wyników przeprowadzonego dochodzenia państwowego może spowodować, że dochodzenie kościelne stanie się bezpodstawne. Kongregacja Nauki Wiary wskazuje również na sytuacje, gdy jest to czyn notoryjny i niebudzący wątpliwości (np. gdy duchowny przyzna się do winy).

Przepisy kanoniczne wskazują na to, że dochodzenie powinno być tak przeprowadzone, aby nie wyrządzić krzywdy osobom, których dotyczy⁴¹. Wszelkie przesłuchania osoby małoletniej muszą odbywać się zgodnie z przepisami państwowymi. Oskarżony może, lecz nie musi być powiadomiony o prowadzeniu postępowania wstępnego. Decyduje o tym osoba za nie odpowiedzialna. Jeżeli ordynariusz czy hierarcha zdecydują się na poinformowanie oskarżonego, nie ma na tym etapie obowiązku powoływania dla niego adwokata z urzędu, może jedynie skorzystać on z pomocy wybranego obrońcy, nie można również odbierać od tej osoby przysięgi.

Celem dobra postępowania, osoba prowadząca dochodzenie może nałożyć środki zapobiegawcze, które wyszczególnia kan. 1722 Kodeksu prawa kanonicznego. Są to m.in.: oddalenie oskarżonego od świętej posługi lub jakiegoś urzędu i zadania, nakazanie pobytu w jakimś miejscu, zabronienie publicznego uczestnictwa w eucharystii.

Przedstawione wstępne dochodzenie powinno być doprowadzone do końca bez zbędnej zwłoki. Po zebraniu wszelkich akt hierarcha lub ordynariusz wydaje dekret o zamknięciu dochodzenia wstępnego⁴² i niezależnie od jego wyniku należy jak najszybciej przesłać do Kongregacji Nauki Wiary uwierzytelniony odpis odnośnych akt oraz własną opinię wyników dochodzenia. Może również dodać własne sugestie dotyczące dalszego postępowania. Następnie osoba prowadząca dochodzenie czeka na udzielenie przez Kongregację dalszych informacji i instrukcji.

Po zapoznaniu się z aktami Kongregacja może:

- umorzyć sprawę;
- zwrócić się o gruntowniejsze przeprowadzenie dochodzenia wstępnego;
- nałożyć środki dyscyplinarne, które nie mają charakteru karnego;

⁴⁰ Konferencja Episkopatu Polski, Wytyczne, p. 13.

⁴¹ kan. 1717 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

⁴² kan. 1719 Kodeks postępowania kanonicznego, 1983.

- nałożyć środki karne, pokutę, udzielić upomnienia lub nagany;
- wszcząć proces karny;
- wskazać inne drogi pasterskiej troski⁴³.

W tym miejscu warto wytłumaczyć czym są środki dyscyplinarne niemające charakteru karnego. Są to akty dyscyplinarne, np. akty ordynariusza, hierarchy, Kongregacji Nauki Wiary, które nakazują lub zakazują czegoś oskarżonemu. Może to być np. mniejsze lub większe ograniczenie sprawowania posługi czy nakaz zamieszkania w określonym miejscu.

Wszczęcie procesu karnego może wiązać się z trzema procedurami, są to: sądowy proces karny, pozasądowy proces karny oraz procedura wprowadzona na mocy art. 21 § 2, 2° Congregatio pro Doctrina Fidei, Normae de gravioribus delictis. Ta procedura jest zastrzeżona dla najcięższych przypadków i kończy się bezpośrednią decyzją Ojca Świętego.

Jeżeli natomiast zostanie wszczęty proces karny (sądowy lub pozasądowy), sprawa może zakończyć się na trzy sposoby. Po pierwsze, jeżeli stwierdzi się winę oskarżonego następuje skazanie i wskazanie kary kanonicznej.

Po drugie oskarżony może zostać uniewinniony, co może nastąpić, jeżeli czyn nie zostanie udowodniony albo nie jest przewidziany w prawie kanonicznym jako przestępstwo albo np. uznaje się osobę za nie poczytalną.

Innym zakończeniem może być ciekawa forma, jaką jest uwolnienie. Następuje ono wtedy, gdy nie ma moralnej pewności co do winy oskarżonego, czyli nie udowodniono winy.

W sądowym procesie karnym sąd orzeka o winie, a konkretnie trybunał, który został do tego celu powołany. Jest on kolegialny i składa się z co najmniej trzech sędziów. Od wyroku można złożyć apelację.

Pozasądowy proces karny, zwany procesem administracyjnym ogranicza formalności, których wymaga proces sądowy. Ma to służyć przyspieszeniu procedury. Prowadzi go ordynariusz lub powołany przez niego delegat oraz dwóch asesorów zgodnie z kryteriami zawartymi w kan. 1424 i kan. 1448 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego. Co prawda prawo nie mówi o tym wprost, ale uważa się za stosowne, aby oskarżony posiadał pełnomocnika lub adwokata, którego sam wybierze lub otrzyma z urzędu⁴⁴. Obrona oskarżonego może np. wnosić o przesłuchanie świadków, przedstawiać dokumenty czy ekspertyzy biegłych. Osoba, która złożyła doniesienie nie musi występować w procesie, bowiem oskarżenie jest prowadzone przez ordynariusza lub jego delegata. Sama ofiara

⁴³ kan. 1339 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

⁴⁴ kan. 1723 i kan. 1481 § 1-2 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

nie ma statusu strony w postępowaniu, tylko jest świadkiem. To oznacza, że nie może składać wniosków dowodowych, zadawać pytań osobom, które zeznają, a jej uczestnictwo w postępowaniu w zasadzie ogranicza się tylko do złożenia zeznań.

Ordynariusz (lub jego delegat) wzywa dwóch asesorów, którzy sporządzają oceny dowodów i argumentów obrony⁴⁵, które mają pomóc w wydaniu decyzji. Po jej podjęciu, jeżeli ordynariusz stwierdzi, że doszło do popełnienia przestępstwa, sporządza dekret zamykający proces, w którym wymierza karę, środek karny lub pokutę. Dekret ten nie jest jednak wyrokiem, ponieważ jest to proces pozasądowy, ale w obu przypadkach można wymierzyć karę. Jeżeli wymierzona kara będzie na stałe, to musi wcześniej uzyskać upoważnienie Kongregacji Nauki Wiary⁴⁶.

Kary wymierzone na stałe to:

- zakaz lub nakaz przebywania na określonym miejscu lub terytorium;
- pozbawienie władzy, urzędu, zadania, prawa, przywileju, uprawnienia, łaski, tytułu, odznaczenia, nawet czysto honorowego;
- zakaz korzystania z tego, co wyliczono wyżej, lub zakaz korzystania z tego w określonym miejscu lub poza określonym miejscem; tego rodzaju zakazy nigdy nie powodują nieważności;
- karne przeniesienie na inny urząd;
- wydalenie ze stanu duchownego⁴⁷.

Kanon 1395 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego z dnia 27 stycznia 1983 roku oraz artykuł 6 § Normae de gravioribus delictis wskazuje na to, że winny „powinien być ukarany sprawiedliwymi karami” oraz „powinien być ukarany odpowiednio do jego wagi”. Prawodawca wskazał, że dwoma najcięższymi karami kanonicznymi względem osoby duchownej, która dopuściła się czynu zabronionego na osobie małoletniej jest wydalenie ze stanu duchownego oraz pozbawienie urzędu. Kary, które przewiduje system prawa kanonicznego dzieli się na:

1. kary poprawcze:

- ekskomunika⁴⁸;
- interdykt⁴⁹;
- suspensa⁵⁰.

⁴⁵ kan. 1720, 2° Kodeks prawa kanonicznego, 1983.

⁴⁶ art. 21 § 2, 1° Congregatio pro Doctrina Fidei, Normae de gravioribus delictis.

⁴⁷ kan. 1336 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

⁴⁸ kan. 1331 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

⁴⁹ kan. 1332 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

⁵⁰ kan. 1333–1334 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 27 stycznia 1983 roku.

2. kary ekspiacyjne⁵¹

- zakaz lub nakaz przebywania na określonym miejscu lub terytorium;
- pozbawienie władzy, urzędu, zadania, prawa, przywileju, uprawnienia, łaski, tytułu, odznaczenia, nawet czysto honorowego;
- zakaz korzystania z władzy, urzędu, zadania, prawa, przywileju, uprawnienia, łaski, tytułu, odznaczenia, nawet czysto honorowego lub zakaz korzystania z tego w określonym miejscu lub poza określonym miejscem;
- karne przeniesienie na inny urząd;
- wydalenie ze stanu duchownego.

3. Poza wymienionymi karami funkcjonują środki karne:

- upomnienie przez ordynariusza osoby, która znajduje się w bardzo bliskiej okazji popełnienia przestępstwa lub na kogo w wyniku przeprowadzonego dochodzenia pada poważne podejrzenie popełnienia przestępstwa;
- nałożenie nagany na osobę, której postępowanie powoduje zgrzeszenie lub poważne naruszenie porządku publicznego, w sposób dostosowany do szczególnych warunków osoby i faktu.

4. pokuta⁵².

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich wskazuje na pewne różnice w procesie pozasądowym, jak np. to, że nie jest przewidziany udział asesorów, ale obowiązkowy jest udział rzecznika sprawiedliwości.

Może zaistnieć taka sytuacja, że osoba, która jest oskarżona o popełnienie przestępstwa została np. aresztowana i postawiono jej udokumentowane zarzuty. Wtedy dochodzenie jest zbędne i przełożony kościelny od razu powiadamia Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski o takiej sytuacji⁵³. Co ciekawe, jeżeli oskarżenie dotyczy zmarłej osoby duchownej, nie powinno się już wszczynać postępowania, z wyjątkiem gdy wyjaśnienie sprawy wydawałoby się właściwe dla dobra kościoła. W takiej sytuacji powinno udzielić się pomocy duchowej i psychologicznej ofierze, a jeżeli jest taka potrzeba również konsultacji prawnej. Warto nadmienić, że również osoby z najbliższego otoczenia, szczególnie rodzina ofiary powinna otrzymać pomoc duchową i psychologiczną.

Warto również wspomnieć, że akta procesu oraz rozstrzygnięcie są objęte tajemnicą urzędową. To oznacza, że ofiara nie ma dostępu do zeznań innych osób, a nawet samego wyroku. Co prawda jest poinformowana o tym, jaki jest werdykt (czy oskarżonego uznano za winnego, niewinnego, czy nie

⁵¹ kan. 1336 Kodeks prawa kanonicznego, z dnia 4927 stycznia 1983 roku.

⁵² kan. 1339–1340 Kodeks prawa kanonicznego, 1983.

⁵³ Konferencja Episkopatu Polski, Wytyczne, aneks nr 2, art. 9.

udowodniono winy), ale do uzasadnienia oraz innych dokumentów nie ma dostępu.

ZMIANY W PRAWODAWSTWIE POWSZECHNYM

Nowelizacja wprowadzona ustawą z 13.06.2013 r. o zmianie Ustawy - Kodeks karny oraz Ustawy - Kodeks postępowania karnego uchyliła m.in. art. 205 ustawy z 6.06.1997 r. Kodeks karny. Przepis ten stanowił, że „[ś]ciganie przestępstw określonych w art. 197 lub 199 § 1, jak również w art. 198, jeżeli określony w tym przepisie stan ofiary nie jest wynikiem trwałych zaburzeń psychicznych, następuje na wniosek pokrzywdzonego”. Na skutek tej zmiany, która weszła w życie w 2014 roku, wymienione przestępstwo jest ścigane z urzędu, co oznacza, że procedura ścigania sprawcy zostaje uruchomiona po złożeniu zawiadomienia, niezależnie od tego, kto je złożył. Zatem podmiotem składającym zawiadomienie może być ofiara, rodzina, znajomi, a także każda inna osoba, która posiada taką wiedzę.

Wspomniana powyżej nowelizacja Kodeksu karnego i Kodeksu postępowania karnego wprowadziła jeszcze jedną bardzo ważną zmianę, bowiem zmienił się sposób przeprowadzania przesłuchań osób pokrzywdzonych przestępstwem zgwałcenia. Określa ona szczegółowe zasady przeprowadzania przesłuchania pokrzywdzonego, który nie ukończył 15 roku życia, w sprawach dotyczących przestępstw popełnionych z użyciem przemocy lub groźby bezprawnej lub też przestępstw określonych w rozdziałach XXIII (Przestępstwa przeciwko wolności), XXV (Przestępstwa przeciwko wolności seksualnej i obyczajności) i XXVI (Przestępstwa przeciwko rodzinie i opiece) Kodeksu karnego⁵⁴.

Przepis ma na celu zapewnienie skuteczniejszej ochrony małoletnich ofiar przestępstw, zwłaszcza przestępstw seksualnych oraz przestępstw popełnionych z użyciem przemocy przed wtórną wiktylizacją, poprzez wprowadzenie rozwiązań pozwalających możliwie jak największe przeciwdziałanie negatywnego oddziaływania toczącego się postępowania karnego na psychikę dziecka, która cechuje się wrażliwością⁵⁵.

Pokrzywdzonego, który w chwili przesłuchania nie ukończył 15 lat, przesłuchuje się w charakterze świadka tylko wtedy, gdy zeznania mogą mieć istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia sprawy. Dodatkowo przepis stanowi, że można go przesłuchać tylko raz, chyba że wyjdą na jaw istotne okoliczności,

⁵⁴ art. 185a Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

⁵⁵ Gruszecka 2016, s. 417.

których wyjaśnienie wymaga ponownego przesłuchania lub w sytuacji, gdy zażąda tego oskarżony, który nie miał w chwili przesłuchania obrońcy⁵⁶. Zatem przesłuchanie małoletniego jest ostatecznością, a organy ścigania powinny je przeprowadzić w sytuacji, gdy uzyskane informacje mogłyby odznaczać się walorem istotności dla rozstrzygnięcia sprawy⁵⁷.

Powinno dążyć się do tego, aby małoletni nie był przesłuchiwany, chyba, że wymagają tego okoliczności. Ustawodawca co prawda dopuścił możliwość powtórnego przesłuchania pokrzywdzonego, jednakże warunkiem, który umożliwia przesłuchanie pokrzywdzonego jest niekoniecznie samo zaistnienie wyżej wymienionych okoliczności i konieczność ich wyjaśnienia, lecz wyłącznie niemożność uczynienia tego za pomocą innych dowodów niż przesłuchanie⁵⁸.

OBOWIĄZEK ZAWIADOMIENIA O MOŻLIWOŚCI POPEŁNIENIA PRZESTĘPSTWA PRZEZ DUCHOWNEGO

Częstym zarzutem, który pojawia się w mediach w kontekście popełniania przestępstw na tle seksualnym przez osoby duchowne jest to, że państwowe organy ścigania nie zostały poinformowane o możliwości popełnienia przestępstwa. Takie argumenty są podejmowane zwłaszcza wobec przełożonych, którzy pomimo posiadania wiedzy w tym temacie, celowo tego nie zgłosili i podjęli kroki tylko na „własnym podwórku”. Z moralnego punktu widzenia osoba, która posiada wiedzę na ten temat powinna jak najszybciej to zgłosić, jednakże moralność nie jest obiektywnym wyznacznikiem. Zatem w następnych fragmentach zostanie przedstawiony obowiązek zawiadomienia o podejrzeniu popełnienia przestępstwa zarówno z perspektywy polskiego prawa, jak i kanonicznego. Oczywiście w pierwszym wypadku obowiązek ten dotyczy się każdego obywatela, nie tylko osób związanych z kościołem katolickim.

Prawny obowiązek zawiadomienia o popełnieniu przestępstwa jest stosunkowo świeżą regulacją, wszedł on w życie z nowelizacją Kodeksu karnego w 2017 roku i dotyczy 240. artykułu. Przepis ten zobowiązuje do tego, aby każdy kto posiada wiarygodną wiadomość o karalnym przygotowaniu albo usiłowaniu lub dokonaniu czynu zabronionego zawiadomił niezwłocznie organ powołany do ścigania przestępstw pod karą pozbawienia wolności do lat trzech. Ustawodawca wymienił konkretne przestępstwa objęte tym przepisem

⁵⁶ art. 185a § 1, 2 Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

⁵⁷ Gruszecka 2016, s. 418.

⁵⁸ Tamże.

i są to m.in. przestępstwa dotyczące seksualnego wykorzystania⁵⁹. Przepis ten jednoznacznie wskazuje, że osoba posiadająca wiarygodną informację powinna niezwłocznie zgłosić się do organu ścigania.

Nie popełnił natomiast przestępstwa ten, kto zaniechał zawiadomienia, mając dostateczną podstawą do przypuszczenia, że organ ścigania wie o przygotowanym, usiłowanym lub dokonanym czynie zabronionym⁶⁰. Oczywiście karze nie podlega również osoba pokrzywdzona tym czynem, a także z obawy przed odpowiedzialnością karną grożącą jemu samemu lub jego najbliższemu⁶¹.

Przy okazji omawiania tego przepisu pojawia się wątpliwość co do osób objętych tajemnicą zawodową. Należy zwrócić uwagę, że zakazem dowodowym objęte są informacje posiadane przez obrońcę w związku z prowadzeniem sprawy lub udzieleniem porady prawnej oraz przez duchownego ze spowiedzi⁶². Jednakże według części doktryny nawet te osoby są zobowiązane do denuncjacji przestępstw ujętych w art. 240 Kodeksu karnego⁶³. Natomiast jednoznaczne jest to, że jeżeli osoba pracująca w kurii czy przełożony np. biskup dowie się możliwości popełnienia przestępstwa przez duchownego, które jest ujęte w wyżej wymienionym artykule, to ma obowiązek przekazać te informacje do organów ścigania.

M. Skwarzyński zwraca uwagę, że obowiązek ten powstaje, jeżeli informacja o przestępstwie jest wiarygodna, co faktycznie wynika bezpośrednio ze słów omawianego przepisu. Natomiast nadmienia też, że:

„[z] punktu widzenia osoby, która pracuje w kurii czy biskupa o wiarygodności informacji można mówić z pewnością, gdy zakończy się proces kanoniczny stwierdzający winę. Jest jednak faktem, że bardzo często taka informacja jawi się jako wiarygodna już w czasie takiego procesu kanonicznego, a nawet na samym jego początku (gdy np. sprawca się przyzna, czy są obiektywne, trudne do zakwestionowania dowody winy). Powstaje zatem problem, w jakim momencie i kto z kurii winien zawiadomić o toku lub wyniku postępowania kanonicznego. Jeśli zrobi to biskup lub sędzia w procesie kanonicznym, może to narażać sam proces kanoniczny na naruszenie jego dobra (które jest także dobrem publicznym). Sędzia w postępowaniu kanonicznym do chwili jego prawomocnego zakończenia winien zachować bezstronność. Podobnie powinien zachować się biskup. Wydaje się więc, że obowiązek denuncjacji należy odnieść do delegata, którego zadaniem

⁵⁹ art. 240 § 1 Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

⁶⁰ art. 240 § 2 Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

⁶¹ art. 240 § 2a, 3 Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

⁶² art. 178 Kodeks postępowania karnego z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

⁶³ Skwarzyński 2020, s. 491.

jest ochrona dzieci i młodzieży właśnie przed przestępstwami seksualnymi ze strony duchownych”⁶⁴.

Należy się tutaj nie zgodzić z autorem powyższych słów, ponieważ art. 240 mówi o niezwłocznym zawiadomieniu organu powołanego do ścigania przestępstw w przypadku, gdy otrzyma wiarygodną wiadomość. Zatem zrzućcie tego obowiązku na osoby trzecie w momencie, gdy informacja jest wiarygodna, może przedłużać proces zawiadamiania organów. Oczywiście podniesiony argument o bezstronności biskupa lub sędziego w procesie kanonicznym jest zasadny, natomiast należy pamiętać o tym, że proces kanoniczny nie jest procesem odbywającym się w sądzie powszechnym, a także waga możliwości popełnionego przestępstwa jest dużo większa niż zachodząca możliwość stronniczości w tymże postępowaniu. Tym bardziej, że o ile powstaje faktyczna wątpliwość co do osób objętych np. tajemnicą spowiedzi, to nie pojawia się ona w przypadku osób prowadzących postępowanie kanoniczne, ponieważ w świetle powszechnie obowiązującego prawa, nie ma ono żadnej wagi w stosunku do postępowania prowadzonego przez organy państwowe. Dlatego nie można mówić w tym wypadku o „odniesieniu obowiązku denuncjacji do delegata”, ponieważ taki obowiązek leży na każdej osobie, która otrzyma wiarygodne informacje, z wyłączeniem wyżej wymienionych przesłanek w paragrafach art. 240 Kodeksu karnego. Dodatkowo taka interpretacja przepisów może prowadzić do opóźnienia złożenia zawiadomienia, co przekłada się bezpośrednio na opóźnienie się procedur prowadzonych przez państwowe organy ścigania.

W przypadku omawiania tego zagadnienia, trzeba przyznać, że przed 2017 rokiem w prawie publicznym co prawda funkcjonował obowiązek zawiadomienia o podejrzeniu przestępstwa, ale obowiązek ten miał charakter społeczny i jego nieprzestrzeganie nie wiązało się z konsekwencjami prawnymi⁶⁵.

WNIOSKI

System postępowania i karania zarówno w przypadku prawodawstwa kanonicznego, jak i publicznego nie jest idealny. Po omówieniu i analizie tych dwóch systemów wysuwają się pewne wnioski. Sytuacje dotyczące przestępstw na tle seksualnym są bardzo delikatne, wiąże się z nimi wiele negatywnych skutków dla ofiar, dlatego tym bardziej warto, aby te procedury były jak najmniej

⁶⁴ Skwarzyński 2020, s. 492-493.

⁶⁵ art. 304 Kodeks postępowania karnego z dnia 6 czerwca 1997 r. Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

obciążające dla nich. Na podstawie omawianych zagadnień można zauważyć, że prawodawca w obu systemach dokonał zmian, które mogą ułatwiać już i tak trudne sytuacje, zapewne na skutek nagłośnienia tego tematu w przestrzeni publicznej w ostatnich latach. Jednakże należy zauważyć, że jest jeszcze wiele rzeczy, które należałoby zmienić. Istnieją również przykłady, których funkcjonowanie w prawodawstwie jest absurdalne i z pewnością nie pomaga ofiarom, ani prowadzeniu postępowania.

Przesłuchiwanie ofiar

Może wystąpić sytuacja, w której jest prowadzone w tym samym czasie postępowanie zarówno przez organy państwowe, jak i kościół. W takim wypadku ofiara zostaje przesłuchana przez obie instytucje. W celu uniknięcia podwójnego przesłuchania ofiary, powinno zawrzeć się porozumienie państwa z kościołem, które pozwoliłoby na przekazanie materiału dokumentacyjnego po zakończeniu śledztwa przez organy państwowe, tak aby organy kościelne nie musiały ponownie przesłuchiwać pokrzywdzonych. Jest to szczególnie ważna regulacja w przypadku dzieci, która pozwoliłaby zminimalizować prawdopodobieństwo wtórnej wiktymizacji.

Ofiara jako świadek

Bardzo dużym mankamentem, z punktu widzenia ofiary przestępstwa na tle seksualnym jest to, że jej pozycja w procesie kanonicznym jest nieznaczną. Ofiara nie jest stroną, w postępowaniu występuje jako świadek, co prowadzi do tego, że nie ma żadnego wpływu na to, co się dzieje. Budzi to spore zastrzeżenia zwłaszcza w kontekście przesłuchiwanie świadków czy oskarżonego, ponieważ ofiara nie może zadać żadnych pytań, usosunkować się do tych zeznań. Duże zastrzeżenia budzi również fakt, że nie ma możliwości zgłaszania wniosków dowodowych. Prowadzi to do tego, że w zasadzie wszystko co dzieje się w postępowaniu zależy od osób które je prowadzą, czyli środowiska osoby duchownej (a zarazem oskarżonego). Dodatkowo, skoro nie ma dostępu do dokumentacji, a nawet wyroku, który jest objęty tajemnicą urzędniczą, ofiara, jej rodzina nie ma żadnej możliwości kontroli. Sprowadza się to do ryzyka, że postępowanie będzie niesprawiedliwe, stronnicze czy niedokładne. *De lege ferenda* postępowania powinny być jawne, a uprawnienia ofiary zostać zwiększone.

Poszerzenie katalogu osób podlegających karze w prawie kanonicznym

Przepisy prawa kanonicznego stanowią, że wyłącznie osoby duchowne podlegają karze za popełnienie przestępstwa na tle seksualnym. Warto, aby zostały te przepisy poszerzone o osoby, które sprawują ważne role w kościele, są z nimi mocno związani, ale nie posiadają święceń. Przykładem takiej osoby jest nadzwyczajny szafarz komunii świętej czy kościelny. Głośnym przypadkiem był 66-letni kościelny, który miał dopuszczać się molestowania ministrantów, niemających ukończonych piętnastu lat. O ile taka osoba oczywiście będzie ścigana przez państwowe organy ścigania, to władze kościelne w zasadzie nie są zobowiązane do podjęcia jakichkolwiek kroków, na przykład ograniczających możliwość pracy z dziećmi czy innych funkcji⁶⁶.

Wiek ofiary

Kolejnym zagadnieniem, który warto poddać dyskusji jest wiek osoby małoletniej, która jest ofiarą przestępstwa na tle seksualnym. W ujęciu prawa kanonicznego, w przypadku tego rodzaju przestępstw, prawo obejmuje tym pojęciem osoby do osiągnięcia 18 roku życia. W porównaniu do polskiego prawa karnego, penalizacja tychże przestępstw jest większa.

W rozdziale XXV Kodeksu karnego są wymienione przestępstwa przeciwko wolności seksualnej i obyczajności, niektóre z nich dotyczą wyłącznie osób małoletnich poniżej 15 roku życia. Są one wymienione w art. 200, 200a oraz art. 202 § 3-4c, który dotyczy osób małoletnich (osoba, która nie osiągnęła pełnoletności). Dodatkowo art. 197 wskazuje na wyższy wymiar kary w przypadku, gdy do przestępstwa zgwałcenia i wymuszenia czynności seksualnej sprawca dopuści się z osobą poniżej 15 roku życia. Taka sama sytuacja dotyczy również przestępstwa z artykułu 199, gdy dojdzie do seksualnego wykorzystania stosunku zależności lub krytycznego położenia z małoletnim. Ciekawym jest to, że regulacja dot. wieku w prawie kanonicznym stoi w sprzeczności z inną, dotyczącą tego, że kobieta, która osiągnęła 14 rok życia jest dojrzała do podjęcia czynności seksualnych, która wynika ze zdolności do zawarcia małżeństwa kanonicznego (jednym z warunków ważności zawarcia małżeństwa kanonicznego jest odbycie stosunku seksualnego partnerów).

Jednakże warto się zastanowić nad wprowadzeniem rozwiązania dot. wieku osoby małoletniej do polskiego prawodawstwa. Co prawda pojawia się tutaj

⁶⁶ https://www.rmfm24.pl/fakty/polska/news-kościelny-z-radomska-z-zarzutami-seksualnego-molestowania-mi,nId,1950851#crp_state=1, dostęp 21.05.2020.

wiele wątpliwości, dla przykładu, czy faktycznie odpowiednim jest, aby sprawcy, którzy dopuścili się gwałtu na 5-latce i 17-latce byli karani wedle tych samych przepisów. *De lege ferenda* warto rozróżnić w powszechnym prawodawstwie, w przypadku przestępstw na tle seksualnym i systemu kar, problem pedofilii (nadużyć seksualnych z osobami do 13 roku życia), hebefilii (11-14 lat) oraz efebofilii (z osobami pomiędzy 15. a 18. rokiem życia). Zważywszy na powyższe sprzeczności, podobne rozwiązanie mogłoby znaleźć zastosowanie również w kanonicznym systemie prawa, tym bardziej, że zostało ono zastosowane w ustawach partykularnych przez filipińską konferencję episkopatu⁶⁷.

Stronniczość w prowadzeniu postępowania kanonicznego

Postępowania dotyczące przestępstw na tle seksualnym z art. 6 Congregatio pro Doctrina Fidei, Normae de gravioribus delictis z dnia 21 maja 2010 r. zwykle toczą się w trybie administracyjnym, który był opisany w powyższym podrozdziale. Z związku z tym odbywają się one w danej diecezji czy innej jednostce inkardynacji osoby duchownej. Zarówno na etapie dochodzenia wstępnego, jak i, jeżeli zajdzie taka potrzeba, przy rozpatrywaniu sprawy, jest to własny ordynariusz oskarżonego. Już od razu pojawia się tutaj wątpliwość co do sprawiedliwości i obiektywności takiej osoby, która w przypadku zwłaszcza mniejszych miejscowości może znać się z duchownymi. Powstaje tutaj spore ryzyko wystąpienia zjawiska zwanego „działaniem korporacyjnym”, tzn. wspierania znajomego, nieobiektywnej, łagodnej oceny faktów. Jest to szczególnie ważny aspekt, zwłaszcza w kontekście oskarżeń, które padają w stronę kościoła, który ma „zamiatać pod dywan” sprawy duchownych dotyczące przestępstw seksualnych. Kontrargumentem może tu być oczywiście to, że postępowanie odbywa się z polecenia Kongregacji Nauki Wiary, natomiast trudno o bezstronność ordynariusza, który zajmuje się dochodzeniem wstępnym oraz rozpatrywaniem sprawy przed wydaniem wyroku, czyli dekretu kończącego. Wskazuje się tutaj na rozwiązanie, które ma polegać na powołaniu przez Stolicę Apostolską jednego sądu karnego dla całej konferencji episkopatu, który byłby niezależny od poszczególnych ordynariuszy. Aktualnie to biskup ma władzę zwyczajną, własną i bezpośrednią, również sądowniczą w swojej diecezji, co wynika z tego, że w ujęciu teologicznym jest on następcą apostołów⁶⁸.

⁶⁷ Skonieczny 2019, s. 91.

⁶⁸ Tamże, s. 83-84.

Odstąpienie od wymierzenia kary

Ostatnią uwagą odnoszącą się do kanonicznego prawa karnego jest regulacja kan. 1344 n. 2 Kodeksu prawa kanonicznego, która wskazuje, że jeżeli sprawca został już wystarczająco ukarany przez władzę świecką lub przewiduje się, że będzie ukarany, to można powstrzymać się od wymierzenia kary lub wymierzyć mniejszą karę albo pokutę. Z racji na to, że określenie „wystarczająco ukarany” jest nieostre, ciężko jednoznacznie stwierdzić, w jakim przypadku można zastosować ten przepis. Rodzi to kolejne zagrożenie, które może prowadzić do tego, że sprawca np. po odbyciu kary zasądzonej przez świecki sąd, powróci do pracy z dziećmi w parafii.

PODSUMOWANIE

Temat wykorzystywania seksualnego przez osoby duchowne jest niezwykle ciężki, przede wszystkim ze względu na charakter przestępstwa, który jest bardzo krzywdzący dla ofiar, ale również z prawnego punktu widzenia zawyły. W ostatnich latach pozycja osób duchownych w społeczeństwie słabnie, jednakże nadal mają one duży autorytet. Może to prowadzić do pewnych nadużyć w kontekście stosowania prawa, które zauważyły media, badające różne sprawy. Skandale wykorzystywania seksualnego małoletnich spowodowały zmiany w ustawodawstwie kościoła, ale również tym powszechnym, co można zauważyć w ostatnim czasie, na wykazanych w podrozdziałach przykładach.

Jednakże nadal pozostaje wiele kwestii, które należy poprawić, zwłaszcza w kontekście współpracy organów państwowych i kościelnych, aby obniżyć prawdopodobieństwo wystąpienia wtórnej wiktylizacji ofiar. Bowiem jak wskazuje K. Dudka przestępstwo zgwałcenia jest przestępstwem szczególnie drastycznym, głęboko wnikającym w najintymniejszą sferę życia człowieka, a ofiary tych przestępstw znacznie bardziej niż w przypadku innych, narażone są na powtórna wiktylizację, będącą efektem arbitralnego działania organów władzy państwowej, a co więcej, wiktylizacja ta może wywołać skutki nawet bardziej dotkliwe dla pokrzywdzonego niż spowodowane samym faktem przestępstwa⁶⁹.

Warto również, aby działania podejmowane zarówno przez władze państwowe, jak i kościelne faktycznie miały na względzie dobro osób pokrzywdzonych, a nie były wywołane wybuchającymi skandalami w mediach. Dlatego

⁶⁹ Dudka 2018, s. 337.

kierując się przede wszystkim dobrem ofiar przestępstw na tle seksualnym, należy wprowadzić szereg zmian dot. prowadzenia postępowań, roli ofiar w tychże procesach, szczególnie w ujęciu kanonicznym.

BIBLIOGRAFIA

Piśmiennictwo:

Banaszak P., Zmiana trybu ścigania sprawcy przestępstwa zgwałcenia - analiza teoretyczna, *Prawo w działaniu sprawy karne* 2019, nr 37.

Bąkiewicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, red. J. Baron, W. Stawinoga, Opole 1958.

Borek D., *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019.

Borek D., *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015.

CBOS, *Reakcje opinii publicznej na informacje o przypadkach pedofilii wśród księży*, Komunikat z badań 2019, nr 88.

Dohnalik J., *Prawo kanoniczne wobec nadużyć seksualnych duchownych względem dzieci i młodzieży*, *Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka* 2015, 14(1).

Dudka K., *W sprawie zasadności propozycji zmiany trybu ścigania przestępstwa zgwałcenia [w:] Reforma prawa karnego. Propozycje i komentarze. Księga pamiątkowa Profesor Barbary Kunickiej-Michalskiej*, red. J. Jakubowska-Hara et. al., Warszawa 2008.

Gardocki L., *Prawo karne*, Warszawa 2019.

Gruszecka D., *Kodeks postępowania karnego. Komentarz*, red. J. Skorupka et. al., Warszawa 2016.

Grześkowiak A., Wiak K., *Kodeks karny z komentarzem*, Warszawa 2014.

Jakubiak T., *Dowodzenie niewinności duchownego oskarżonego o popełnienie przestępstwa zastrzeżonego Kongregacji Nauki Wiary [w:] Dowodzenie w procesach kościelnych*, red. J. Krzywkowska, et. al., Olsztyn 2014.

Jan Paweł II, *Litterae Apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur*, Sacramentorum sanctitatis tutela, 30 kwietnia 2001, AAS 2001, nr 93.

Jarząbek T., *Przestępstwa seksualne wobec małoletnich w prawie kanonicznym*, Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich 2019, XXIX, nr 32.

Kilińska-Pękacz A., *Prawo karne wobec dobrowolnej aktywności seksualnej małoletnich*, Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy 2015, nr 7.

Kongregacja Nauki Wiary, Synteza modyfikacji wprowadzonych do Normae de gravioribus delictis, AAS 2010, nr 102.

Lempa F., *Kanoniczna ochrona karna małoletnich przed nadużyciami seksualnymi*, Białystok 2013.

Lempa F., *Podstawowe zasady wymierzania poprawczych kar kanonicznych*, „Civitas et Lex 2017, nr 4.

Leśniczak R., *Personalizacja wizerunku medialnego instytucjonalnego Kościoła katolickiego w kontekście nadużyć niektórych duchownych wobec nieletnich. Analiza polskich tygodników opinii (2018-2019)*, Studia Medioznawcze 2020, tom 21, nr 2 (81).

Majer P., *Prawnokanoniczna ochrona dziecka przed nadużyciami seksualnymi*, [w:] *Prawa dziecka: perspektywa Kościoła*, red. P. Krocze, Kraków 2015.

Mariański J., *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego – analiza socjologiczna*, Politeja: Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego 2017, nr 46.

Marek A., *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2010.

Mazurkiewicz D., *Ochrona małoletnich ofiar przestępstw contra sextum Decalogi praeceptum jako element formacji do kapłaństwa*, [w:] *Księga jubileuszowa: 70-lecie Wyższego Seminarium Duchownego w Gorzowie Wlkp. i Paradyżu*, red. D. Mazurkiewicz, Paradyż 2017.

Mazurkiewicz D., *Zasady postępowania kościoła katolickiego w Polsce w przypadkach oskarżeń duchownych o wykorzystywanie seksualne osób małoletnich*, Przegląd Prawa Wyznaniowego 2018, t. 10.

Mierzwińska-Lorencka J., *Karnoprawna ochrona dziecka przed wykorzystaniem seksualnym*, Warszawa 2012.

Skwarzyński M., *Analiza prawna przypadku bpa Edwarda Janiaka w kontekście filmu „Zabawa w chowanego” Marka i Tomasza Sekielskich*, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 2020, Tom 23.

Skonieczny P., *Przestępstwa „contra mores” a misja Kościoła w sytuacji zgorzelenia*, „Symposium 2016, 20 nr 2.

Skonieczny P., *Przestępstwo cięższe pornografii dziecięcej. Komentarz do art. 6 § 1 n. 2 „Sacramentorum sanctitatis tutela” z 2010 r.*, *Prawo Kanoniczne* 2017 60, nr 2.

Skonieczny P., *Przestępstwo cięższe przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim – uwagi „de lege lata” i „de lege ferenda”*, *Prawo Kanoniczne* 2017, 60, nr 1.

Skonieczny P., *Grzech przeciwko VI przykazaniu Dekalogu popełniony z małoletnimi – aktualne wyzwanie kanonicznego prawa karnego Uwagi de lege ferenda w związku ze spotkaniem na szczycie w Watykanie w dniach 21–24 lutego 2019 roku*, *Annales Canonici* 2019, 15/1.

Sucheckie Z., *Ustawy prawa karnego w odniesieniu do przestępstw przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, *Studia Wrocławskie* 2018, nr 20.

Warylewski J., *Przegląd orzecznictwa z zakresu prawa karnego materialnego dotyczącego naruszeń wolności seksualnej i obyczajności za lata 2015–2018*, *Gdańskie studia prawnicze - przegląd orzecznictwa* 2018, nr 3.

Warylewski J., *Karnoprawna ochrona małoletniego przed wykorzystaniem seksualnym w orzecznictwie Sądu Najwyższego*, *Prokuratura i Prawo* 1999, nr 9.

Warylewski J., *Zgwałcenie – zagadnienia definicyjne [w:] Zgwałcenie. Definicja, reakcja, wsparcie dla ofiar*, red. L. Mazowiecka, Warszawa 2016.

Włodarczyk R., *Kryminalistyczno-kryminologiczne aspekty przestępstw na tle seksualnym*, *Szczytno* 2015.

Więcek-Durańska A., *Przestępczość seksualna duchownych wobec osób małoletnich – analiza przypadków*, *Psychiatr. Pol. ONLINE FIRST* 2020, Nr 190.

Wojnicz P., *Pozycja prawna oraz apostołstwo wiernych świeckich w Kościele rzymskokatolickim*, *Studia Elckie* 2019, 3.

Wojnicz P., *Penalizacja czynów seksualnych wobec małoletnich - rozważania na tle prawa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, *Civitas et lex* 2020, 2(26).

Wytrwał T., *Kościelny "modus procedendi" w przypadkach pedofilii*, Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny 2009, 52/1-2.

Źródła prawne:

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny wykonawczy (Dz.U. 1997 nr 90 poz. 557 ze zm.).

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r., Kodeks karny (Dz.U.1997 nr 88 poz. 553 ze zm.).

Ustawa z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym (Dz.U. 2016 r. poz. 862 ze zm.).

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318).

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 ze zm.).

Katechizm Kościoła Katolickiego z 1992 roku.

Kodeks prawa kanonicznego z dnia 27 maja 1917 roku.

Kodeks prawa kanonicznego z dnia 27 stycznia 1983 roku.

Konferencja Episkopatu Polski, Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia, 7-8 października 2014 r.

„Akta Konferencji Episkopatu Polski” 2015 nr 27. Wytyczne te zostały znowelizowane na mocy uchwały nr 5/376/2017 Konferencji Episkopatu Polski z dnia 6 czerwca 2017 r.; tekst obowiązującym za: https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2017/07/KEP_wytyczne_z_aneksami.NOWELIZACJA.2017-1.pdf (2021-05-20).

List apostolski motu proprio Vos Estis Lux Mundi w sprawie postępowania odnośnie przestępstw związanych z wykorzystaniem seksualnym z dnia 9.05.2020 r. http://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html (dostęp: 2021-05-20).

Congregatio pro Doctrina Fidei, Normae de gravioribus delictis.

Kongregacja Nauki Wiary, Okólnik do Konferencji Episkopatów w sprawie opracowania „wytycznych” dotyczących sposobów postępowania w przypadku nadużyć seksualnych popełnionych przez duchownych wobec osób niepełnoletnich.

Kongregacja Nauki Wiary - Wytyczne dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich, wer. 1.0., z dnia 16.07.2020 r.

Inne źródła

https://www.rmfm24.pl/fakty/polska/news-koscielny-z-radomska-z-zarzutami-seksualnego-molestowania-mi,nId,1950851#crp_state=1 (dostęp: 2021-05-20).

INSTRUMENTY ZWALCZANIA DYSKRYMINACJI RELIGIJNEJ W PRAWIE KARNYM I MIĘDZYNARODOWYM

Abstrakt

Celem opracowania jest przedstawienie i poruszenie problematyki, mającej na celu analizę regulacji prawnej dotyczącej ochrony karnej przed ograniczaniem lub pozbawieniem człowieka jego praw z powodu wyznawanej religii na gruncie polskiego Kodeksu karnego z 1997 roku oraz wskazane zostaną regulacje prawne w prawie międzynarodowym w zakresie wolności sumienia i wyznania. Przedstawiona zostanie definicja dyskryminacji religijnej oraz jej formy. Omówiona zostanie ocena zakresu praw chronionych przez Kodeks karny przed dyskryminacją wyznaniową z punktu widzenia prawa międzynarodowego i Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku. Ukazane zostaną również formy dyskryminacji religijnej w stosunkach publicznych i możliwość zastosowania prawa karnego do ich skutecznego zwalczania. Skoncentrowana zostanie uwaga także na tematykę odpowiedzialności karnej za uprzywilejowanie z powodów religijnych oraz regulacji prawnej, dotyczącej ochrony karnej przed ograniczeniem prawa wolności sumienia i wyznania z pobudek religijnych. Ponadto, wnikliwej analizie poddany zostanie art. 194 Kodeksu karnego. Omówiony zostanie podmiot, strona przedmiotowa oraz podmiotowa, a także znamiona tego czynu zabronionego.

Słowa kluczowe: dyskryminacja religijna, prawo karne, wolność sumienia i wyznania, prawnokarna ochrona, antydyskryminacja

WSTĘP

Wolność sumienia i wyznania jest jednym z podstawowych praw zagwarantowanych każdej jednostce, a jego praktyczna realizacja stanowi poważny miernik stopnia demokratyzacji życia społecznego w danym państwie.

Przestępstwa ograniczania człowieka w jego prawach ze względu na przynależność wyznaniową bądź bezwyznaniowość są w demokratycznym państwie prawa niedopuszczalne, a mimo to jednak w wielu przypadkach dochodzi do nieporozumień, wynikających z konfrontacji różnych kultur europejskich z cywilizacjami z innych obszarów geograficznych oraz wartościami, jakie są kultywowane w tych zbiorowościach. Istotą tego jest dyskryminacja człowieka z powodu wyznawania przez niego określonej religii¹. Kodeks karny z 1997 roku w rozdziale XXIV zawiera przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania. Katalog tych czynów zabronionych otwiera art. 194, dotyczący dyskryminacji religijnej, który stanowi: „kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową bądź bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”². Zakaz dyskryminacji religijnej głównie odnosi się do obowiązku równego traktowania wszystkich ludzi bez względu na ich wyznawaną religię lub światopogląd. Obejmuje on wszystkie obszary życia ludzkiego oraz wynika on z ustaw krajowych i aktów prawa międzynarodowego³.

Równość religijna we współczesnym świecie powinna należeć do wartości postrzeganych jako najbardziej godne ochrony prawnej. Obserwując rzeczywistość XXI wieku, nie sposób dostrzec, że daleka jest ona w tym względzie od ideału. Spleciona z innymi czynnikami, zwłaszcza z nacjonalizmem, nietolerancja religijna leży u źródeł większości współczesnych konfliktów, również tych o charakterze globalnym. Nawet w państwach o tradycjach demokratycznych nie brak religijnych ekstremizmów. Ponadto, także w Polsce odnotowuje się przejawy nietolerancji, skierowane głównie przeciwko nowym ruchom religijnym⁴.

Celem artykułu jest przedstawienie i poruszenie problematyki, mającej na celu wnikliwą analizę regulacji prawnej dotyczącej ochrony karnej przed ograniczaniem lub pozbawieniem człowieka jego praw z powodu wyznawanej religii na gruncie polskiego Kodeksu karnego z 1997 roku. Podjęte zostaną także rozważania w zakresie oceny prawa karnego w systemie instrumentów zwalczania form dyskryminacji religijnej. Wskazane zostaną również istotne regulacje prawne w aktach prawa międzynarodowego, dotyczącego zakresu wolności sumienia i wyznania. Omówione zostaną również formy

¹ Sobczak i Gołda-Sobczak 2012, s. 28.

² Materniak 2010, s. 285.

³ Stanisław 2006, s. 90.

⁴ Chabasińska, Weremko 2016, s. 135-142.

dyskryminacji religijnej w stosunkach publicznych i możliwość zastosowania prawa karnego do ich skutecznego zwalczania.

W artykule zastosowano metodę prawno-dogmatyczną. Polegała ona na analizowaniu literatury prawniczej, a także na analizie aktów prawnych prawa międzynarodowego, Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz polskiego Kodeksu karnego z 6 czerwca 1997 roku.

DEFINICJA DYSKRYMINACJI RELIGIJNEJ I JEJ FORMY ZWALCZANIA

Według art. 2 ust. 2 Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1981 r. pod pojęciem „nietolerancja i dyskryminacja oparta na religii lub przekonaniach należy rozumieć jakiekolwiek rozróżnienie, wykluczenie, ograniczenie lub uprzywilejowanie oparte na religii lub przekonaniach, mające za swój cel albo za swój skutek zniesienie lub podkopanie uznania, korzystania lub urzeczywistnienia praw człowieka i podstawowych wolności na zasadzie równości”⁵. Przyjęta w niniejszym artykule definicja dyskryminacji religijnej jest szeroka. Dzięki temu wzmacnia się jej gwarancyjnych charakter. W szczególności przyjęto w niej kryterium religii i przekonań, które istotnie należy odnieść nie tylko do przekonań w sprawach wyznaniowych. Przekonania takie, zgodnie z utrwaloną judykaturą sądową Sądu Najwyższego oraz zgodnie z interpretacją przyjętą w międzynarodowych aktach prawnych w sprawie wolności i praw człowieka obejmują również takie przekonania jak: agnostycyzm, ateizm oraz świecki humanizm. Powinny one więc być traktowane na równi z religią, w węższym rozumieniu tego terminu⁶.

Powszechnie obowiązujące w Polsce prawo formułuje legalne definicje dyskryminacji bezpośredniej oraz pośredniej. Zgodnie z art. 3 pkt 1 ustawy z dnia 3 grudnia 2010 r. w sprawie o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania, „dyskryminacja bezpośrednia to sytuacja, w której osoba fizyczna ze względu na płeć, rasę, pochodzenie etniczne, narodowość, religię, wyznanie, światopogląd, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną jest traktowana mniej korzystnie niż jest, była lub byłaby traktowana inna osoba w porównywalnej sytuacji”⁷. Z kolei, pod pojęciem

⁵ Deklaracja ONZ w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach z 1981 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1981.html>, art. 2 ust. 2.

⁶ Borecki 2015, s. 3.

⁷ Ustawa z dnia 3 grudnia 2010 r. o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania, Dz.U. 2010 nr 254 poz. 1700.

dyskryminacji pośredniej ustawodawca rozumie sytuację, „w której dla osoby fizycznej ze względu na płeć, rasę, pochodzenie etniczne, narodowość, religię, wyznanie, światopogląd, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną na skutek pozornie neutralnego postanowienia, zastosowanego kryterium lub podjętego działania występują lub mogłyby wystąpić niekorzystne dysproporcje lub szczególnie niekorzystna dla niej sytuacja, chyba że postanowienie, kryterium lub działanie jest obiektywnie uzasadnione ze względu na zgodny z prawem cel, który ma być osiągnięty, a środki służące osiągnięciu tego celu są właściwe i konieczne”⁸. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż są to najszersze definicje dyskryminacji, które występują w polskim prawie oraz w swoim zasięgu znaczeniowym zawierają również definicję zawartą w Deklaracji ONZ z 1981 roku⁹.

Do jednej ze skutecznych form zwalczania dyskryminacji religijnej należy edukacja szkolna. Warto podkreślić, iż szkoła powinna zapoznawać uczniów z poszczególnymi religiami świata oraz działalnością różnych grup wyznaniowych. Odbywać się to może zarówno podczas lekcji, jak i poprzez spotkania czy dyskusje. Z drugiej strony, szkoła powinna również być miejscem urzeczywistnienia tolerancji w całej swojej działalności, a wszelkie przejawy takiej dyskryminacji powinny być stanowczo niedopuszczalne¹⁰. Z kolei, drugą formą zwalczania dyskryminacji wyznaniowej jest propagowanie. Wy różnić tutaj należy różnego rodzaju spotkania, plakaty oraz kampanie. Rada Unii Europejskiej zaleca państwom członkowskim w jednej ze swoich decyzji organizowanie konferencji oraz seminariów na poziomie krajowym i europejskim, organizowanie kampanii, publikację materiałów, także na stronach internetowych¹¹. Następnym środkiem zwalczania dyskryminacji wyznaniowej jest działalność grup religijnych, bowiem większość religii jest w swojej istocie tolerancyjna, dlatego owe grupy powinny nakłaniać swoich członków do przyjmowania tolerancyjnej postawy wobec innych wyznań. Rozbieżność pomiędzy dogmatami a praktyką wielu wyznawców bywa bardzo duża¹². Kolejną metodą efektywnej walki z nietolerancją religijną są badania naukowe. Naukowcy oraz przedstawiciele poszczególnych religii powinni pogłębiać znajomość innych wyznań oraz weryfikować ich fałszywy wizerunek. Raport

⁸ cyt. Ustawa z dnia 3 grudnia 2010 r. o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania, Dz.U. 2010 nr 254 poz. 1700.

⁹ cyt. Borecki 2015, s. 4-5

¹⁰ Rekomendacja Rady Unii Europejskiej z 1993 roku, nr 1202.

¹¹ Decyzja Rady z dnia 27 listopada 2000 roku, nr 2000/750/EC, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=celex:32000D0750>.

¹² Kędziora, Kubin, Wencel, Wysieńska 2012, s. 22- 30.

Rady Europy o religii i tolerancji wskazuje na potrzebę dialogu pomiędzy przywódcami religijnymi. Z uznaniem w tym kontekście należy przyjąć ekumeniczną działalność różnych wspólnot chrześcijańskich¹³. Zaś do ostatniej metody zwalczania omawianej dyskryminacji należy rodzina. To właśnie ona spełnia najważniejszą rolę w wychowaniu młodego pokolenia w duchu tolerancji. Jej zadanie polega głównie na kształtowaniu przyjaznych postaw wobec „inności”. Jak słusznie zauważa Andrzej Gaberle, osoby prowadzące działalność profilaktyczną często nie wiedzą, że ją prowadzą¹⁴.

ZAKAZ STOSOWANIA DYSKRYMINACJI RELIGIJNEJ W KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ Z 1997 R.

Zasadę równości wyraża art. 32 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, zgodnie z którym: „wszyscy są równi wobec prawa i mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne”¹⁵. Zasada równości wyrażona w niniejszym artykule odnosi się do każdej jednostki. Adresatami tej zasady są „władze publiczne”, czyli ustawodawca, organy wykonawcze oraz sądy¹⁶.

Judykatura sądowa Trybunału Konstytucyjnego określa, iż: „zasada równości ma szczególną rangę w całokształcie zasad i praw obywatelskich. Można ją traktować jako zasadę fundamentalną. Ma ona charakter ogólny, czyli odnosi się do wszystkich wolności, praw oraz obowiązków obywateli. Tej fundamentalnej zasadzie musi odpowiadać całe ustawodawstwo i system prawny realizujący w praktyce ustalone w konstytucji podstawowe prawa i obowiązki ludzi”¹⁷. Józef Krukowski stwierdził, iż: „równości nie należy rozumieć zgodnie z postulatami prymitywnego egalitaryzmu, który utożsamia równość z identycznością. Prymitywny egalitaryzm zakłada identyczne traktowanie wszystkich podmiotów należących do danego zbioru, pomimo istniejących między nimi różnic”¹⁸.

Zdaniem Magdaleny Materniak: „z zasady równości wynika obowiązek równego traktowania wszystkich ludzi. Jednakże równość nie ma charakteru bezwzględnego. Nakaz równego traktowania dotyczy podmiotów należących do tej samej klasy, kategorii ze względu na daną istotną cechę. Różnicowanie

¹³ Raport Rady Europy z 27 listopada 1998 roku, nr 8270.

¹⁴ Gaberle 1994, s. 90.

¹⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. nr 78, poz. 483 z późn. zm., dalej jako Konstytucja.

¹⁶ .Banaszak 2003, s. 23.

¹⁷ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 3 marca 1987 roku, P 2/87, OTK 1987, nr 1, poz. 2.

¹⁸ .Krukowski 2004, s. 88-90.

podmiotów jest zgodne z zasadą równości, jeśli ma uzasadnienie. Zasadność różnicowania bada się według kryterium racjonalności, proporcjonalności oraz sprawiedliwości”¹⁹.

Pomiędzy zasadą równości oraz zakazem dyskryminacji zachodzi ścisły związek, bowiem zakaz nietolerancji jest wyrażany jako negatywna strona równości. Konstytucja wyeliminowała wyliczenie przyczyn niedopuszczalnej dyskryminacji²⁰. Artykuł 32 ust. 2 tejże ustawy zasadniczej głosi następująco, że: „Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiejkolwiek przyczyny”²¹. Niniejszy akt nie definiuje wprost pojęcia analizowanego zjawiska, bowiem w tym zakresie odsyła do prawodawstwa zwykłego oraz innych aktów normatywnych. Zakaz dyskryminacji wyznaniowej wyrażony w ustawie zasadniczej obejmuje przede wszystkim niedopuszczalność dyskryminacji ze względu na religię, światopogląd czy bezwyznaniowość, lecz niewymienienie kryterium wyznania, światopoglądu, względnie bezwyznaniowości osłabia wymowę gwarancyjną wyżej wymienionego przepisu. Prawodawca nie sprecyzował również, na kim spoczywa obowiązek niedyskryminacji. Domniemywać należy, że konieczność ta dotyczy głównie organów władzy publicznej. Natomiast można mieć wątpliwości, czy w sposób bezwarunkowy obowiązek ten ciąży na podmiotach prywatnych, skoro w art. 32 ust. 3 sfera życia osobistego nie jest wymieniona. Ochrona wynikająca z zakazu dyskryminacji dotyczy każdego, czyli zarówno osób fizycznych, niezależnie od spełnienia kryterium obywatelstwa, jak i osób prawnych, bowiem art. 32 ust. 3 Konstytucji umieszczony jest przed częścią Rozdziału II Konstytucji pt. „Wolności i prawa osobiste”²².

Z kolei, nawiązując do tradycji obecnej w piśmiennictwie polskim, przyjmuje się, iż wolność sumienia i wyznania określa art. 53 Konstytucji, który stanowi, iż: „każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii. Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się

¹⁹ cyt. Materniak 2010, s. 286-287.

²⁰ Gronowska 2002, s. 114.

²¹ cyt. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. nr 78, poz. 483 z późn. zm., dalej jako Konstytucja.

²² cyt. Borecki 2015, s. 9-10.

znajdują. Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem. Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób. Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób. Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych. Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”²³.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż wyjątkowych problemów może przysporzyć interpretacja terminologiczna wyrażen stosowanych na określenie wolności sumienia i wyznania w wyżej wymienionym art. 53 Konstytucji. Brak tradycji interpretacji tego sformułowania oraz zaniedbanie precyzji i konsekwencji stosowaniu niniejszego art. 53, dają liczne kontrowersje oraz uzasadnione wątpliwości, co do zakresu tego pojęcia²⁴. Biorąc jednak pod uwagę wiążące Polskę konwencje dotyczące ochrony praw człowieka oraz otwarcie porządku prawnego na normy prawa naturalnego, należy uznać, iż użyte w Konstytucji określenie „wolność sumienia i religii” dotyczy wolności realizacji człowieka w dziedzinie religijnej i światopoglądowej oraz jest tożsame z terminem „wolność sumienia i wyznania”, którym posługują się niektóre akty prawa międzynarodowego, ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, judykatura Trybunału Konstytucyjnego oraz kodeks karny. Jest to jednak najwyraźniej wykładnia celowościowa, za pomocą której dąży się do uniknięcia konsekwencji wynikających z ewidentnie wadliwego sformułowania językowego użytego w art. 53 omawianej ustawy zasadniczej²⁵.

Przyjęcie takiej interpretacji nie usuwa jednak wszystkich wątpliwości. Pojawia się bowiem istotne pytanie, dlaczego w ust. 1 i 4 art. 53 Konstytucji użyto sformułowania „wolność sumienia i religii”, a w ust. 2 jedynie „wolność religii”, podobnie jak w ust. 5, gdzie w kontekście klauzul limitacyjnych wspomniano także tylko o „wolności uzewnętrzniania religii”. Założenie racjonalnego prawodawcy nakazuje przyjąć, że za tą różnorodnością terminologiczną kryją się rzeczywiste różnice dotyczące treści wskazywanych wolności. Wydaje

²³ cyt. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. nr 78, poz. 483 z późn. zm.

²⁴ Małajny 2002, s. 301-305.

²⁵ Janyga 2010, s. 73-74.

się, że najodpowiedniejsza interpretacja tych różnic, uwzględniająca ontologiczną podstawę wolności sumienia i wyznania, pozwala uznać, iż ust. 1 dotyczy wolności sumienia i wyznania jako pojęcia nadrzędnego wobec wolności religijnej oraz światopoglądowej, natomiast ust. 2 i 5 odnoszą się wyłącznie do wolności religijnej²⁶.

NORMY PRAWNE ZAWIERAJĄCE ZAKAZ DYSKRYMINACJI RELIGIJNEJ W PRAWIE MIĘDZYNARODOWYM

Zgodnie z art. 2 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1948 r.: „każda osoba uprawniona jest do korzystania ze wszystkich praw i wolności ogłoszonych w Deklaracji bez jakiegokolwiek różnicy, zwłaszcza ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, religię, poglądy polityczne lub inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, majątek, urodzenie lub z jakiegokolwiek innej przyczyny²⁷. Istotne znaczenie nadano także w art. 7 Deklaracji, który stanowi iż: „wszyscy są równi wobec prawa i są uprawnieni bez jakiegokolwiek dyskryminacji do równej ochrony prawnej. Wszyscy są uprawnieni do równej ochrony przed jakąkolwiek dyskryminacją sprzeczną z niniejszą Deklaracją oraz przed jakimkolwiek podżeganiem do takiej dyskryminacji²⁸. Wspomniana wyżej Deklaracja, określa standardy w dziedzinie ochrony wolności i praw oraz w dziedzinie zwalczania dyskryminacji, zarówno w wymiarze światowym, jak i europejskim.

Warto również zwrócić uwagę na fakt, iż w art. 2 ust. 1 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych została zawarta ogólna klauzula niedyskryminacji, która brzmi następująco: „każde z Państw Stron niniejszego Paktu zobowiązuje się przestrzegać i zapewnić wszystkim osobom, które znajdują się na jego terytorium i podlegają jego jurysdykcji, prawa uznane w niniejszym Pakcie, bez względu na jakiegokolwiek różnice, takie jak: rasa, kolor skóry, płeć, język, religia, poglądy polityczne lub inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, sytuacja majątkowa, urodzenie lub jakiegokolwiek inne okoliczności²⁹. Zakres gwarancji niedyskryminacji odnosi się więc także do kryterium wyznania. Chroni on każdą jednostkę działającą indywidualnie w zakresie korzystania z uprawnienia do wolności myśli, sumienia i religii.

²⁶ cyt. Janyga 2010, s. 75-77.

²⁷ art. 2 Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 10.12.1948 r., dalej jako Deklaracja, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>.

²⁸ cyt. art. 7 Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 10.12.1948 r., dalej jako Deklaracja, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>.

²⁹

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych w omawianej dziedzinie odwołuje się do odpowiednich postanowień Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ. Postanowienia dotyczące wolności w sprawach religijnych on uszczegóławia oraz istotnie rozszerza, w porównaniu z Deklaracją z 1948 roku³⁰.

Szczególną, wiążącą prawnie Polskę, uniwersalną umową międzynarodową, chroniącą przed dyskryminacją opartą na religii lub przekonaniach dzieci jest Konwencja Praw Dziecka Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1989 roku. Gwarancje niedyskryminacji tej kategorii osób ze względu na religię lub inne przekonania światopoglądowe zostały zawarte art. 2 ust. 1 Konwencji, który brzmi następująco: „Państwa–strony zobowiązały się, że w granicach swojej jurysdykcji będą respektowały i gwarantowały prawa zawarte w Konwencji wobec każdego dziecka, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, niezależnie od rasy, koloru skóry, płci, języka, religii, poglądów politycznych, statusu majątkowego, niepełnosprawności, cenzusu urodzenia lub jakiegokolwiek innego tego dziecka albo jego rodziców bądź opiekuna prawnego. Państwa–strony zobligowały się ponadto do podejmowania właściwych kroków dla zapewnienia ochrony dziecka przed wszelkimi formami dyskryminacji lub karania ze względu na status prawny, działalność, wyrażane poglądy lub przekonania religijne rodziców dziecka, opiekunów prawnych lub członków rodziny”³¹. Za racjonalne oraz znaczące należy uznać wspomnienie wśród przesłanek niedopuszczalnej dyskryminacji małoletnich, kryterium wyrażanych poglądów i przekonań religijnych rodziców dziecka czy opiekunów prawnych. Dziecko nie jest bowiem całkowicie niezależnym podmiotem w dziedzinie przekonań w sprawach religijnych, ponieważ jego światopogląd jest kształtowany głównie przez rodziców. W praktyce urzeczywistnianie przez dziecko szeregu wolności oraz uprawnień, realizacja własnych aspiracji, odbywają się w ramach rodziny kierowanej przez rodziców³².

PRAWO KARNE WŚRÓD INSTRUMENTÓW ZWALCZANIA DYSKRYMINACJI RELIGIJNEJ

Rozważając możliwość zastosowania prawa karnego w zwalczaniu dyskryminacji religijnej, należy przede wszystkim wziąć pod uwagę subsydiarny

³⁰ cyt. Borecki 2015, s. 15.

³¹ art. 2 Konwencja Praw Dziecka, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19911200526/O/D19910526.pdf>.

³² cyt. Borecki 2015, s. 16.

charakter tej gałęzi prawa. Jego ingerencja powinna następować tylko tam, gdzie inne instrumenty prawne oraz pozaprawne nie zapewniają wystarczającej ochrony dobrom prawnym³³. Kluczowym problemem staje się odpowiedź na pytanie, czy te instrumenty zapewniają odpowiednią ochronę czy też nie. Jeśli tak, to z kryminalizacji należy zrezygnować. Udzielenie pozytywnej odpowiedzi jest jednak niezwykle ryzykowne. Jak słusznie zauważa Lech Gardocki: „rygorystyczne wymagania administracyjne towarzyszące zawieraniu małżeństw skuteczniej zapobiegają bigamii niż prawo karne, ale już w przypadku innych przestępstw stwierdzenie skuteczności poszczególnych środków kontroli społecznej nie jest proste i wymagałoby przeprowadzenia eksperymentu w postaci dekryminalizacji”³⁴. Nie można jednoznacznie powiedzieć, iż określone środki prawne i pozaprawne zwalczania dyskryminacji wyznaniowej, inne niż prawo karne, są wystarczające. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż mają one duże znaczenie w jej zwalczaniu, ale nie zapewniają pełnej ochrony.

Z kolei, niezmiernie trudno jest doszukać się przeciwskażeń kryminalizacji w przypadku dyskryminacji religijnej. Nawet gdyby je znaleźć, warto przytoczyć racjonalny pogląd Lecha Gardockiego, iż: „ochrona prawna niektórych dóbr, takich jak wolność, winna następować bez względu na jej koszty, zwłaszcza że rachunek zysków i strat jest w tym przypadku niezwykle trudny, ponieważ porównuje się dobra różnego rodzaju”³⁵. Natomiast Andrzej Wąsek wyraża opinię, iż: „kryminalizacja dyskryminacji religijnej jest zbędna z punktu widzenia zasady *ultima ratio*”. Wśród wielu argumentów podał on taki, że prawo karne, akcentując wagę pewnych wartości, nie może i nie jest w stanie iść tak daleko, by zapewnić im wszechstronną i szczelną ochronę. Musi ono więc ograniczyć się do kryminalizacji zachowań szczególnie szkodliwych społecznie³⁶. Moim zdaniem argument, iż prawo karne nie jest w stanie wyeliminować przejawów omawianej dyskryminacji jest niewłaściwy, bowiem dyskryminacja religijna jest zjawiskiem, który może przybierać formy najokrutniejszych wynaturzeń. Konkludując, kryminalizacja dyskryminacji religijnej nie jest sprzeczna z zasadą subsydiarności i prawo karne powinno być jednym ze środków wykorzystywanych do jej zwalczania³⁷. Z kolei, według Małgorzaty Makarskiej pomimo ograniczeń zastosowania prawa karnego w tym względzie ochrona przed dyskryminacją religijną jest potrzebna.

³³ Gardocki 1989, s. 61.

³⁴ Gardocki 1980, s. 63.

³⁵ cyt. Gardocki 1980, s. 115.

³⁶ Wąsek 1995, s. 30.

³⁷ Kłaczyńska 2005, s. 61.

Podkreśla ona, iż: „znamiona przestępstwa zawartego w art. 194 k.k. wymagają doprecyzowania w zakresie strony przedmiotowej, poprzez wskazanie na szkodliwe zachowanie ze względu na okoliczności i sposób jego popełnienia. Należy wskazać, że odnośnie innych przestępstw prawo karne stanowi instrument w ich zwalczaniu, nie zawsze gwarantując wszechstronną ochronę. Nie można jednoznacznie stwierdzić, że prawo karne nie jest w stanie wyeliminować przejawów dyskryminacji religijnej. Nie można się zgodzić również z tym, że dyskryminację religijną cechuje niska szkodliwość społeczna. Każdy przypadek należy rozpatrywać oddzielnie, gdyż dyskryminacja może przybierać okrutne formy. Należy zaznaczyć, że czyny stanowiące drobne przejawy codziennej dyskryminacji nie mają charakteru przestępczego. Oczywiście bierze się pod uwagę fakt, czy takie zachowanie jest jednorazowe”³⁸.

DYSKRYMINACJA RELIGIJNA W STOSUNKACH PUBLICZNYCH A PRAWO KARNE JAKO INSTRUMENT JEJ ZWALCZANIA

Dyskryminacja w procesie stanowienia prawa jest szczególnie niebezpieczna, ponieważ tworzenie norm generalnych i abstrakcyjnych dotyczy szerokiego kręgu podmiotów. Przedmiotem tych rozważań jest możliwość zastosowania prawa karnego w sytuacji, gdy został wydany akt prawny o charakterze dyskryminacyjnym. Warto również podkreślić, iż problematyka stosowania prawa dotyczy nie tylko ustawodawcy, ale też podmiotów mających kompetencję do tworzenia norm o charakterze generalnym i abstrakcyjnym, także mających swoje zastosowanie jedynie wobec określonego kręgu adresatów. Problematyczne może się okazać uznanie wydania omawianego tutaj aktu za czyn w rozumieniu prawa karnego i to z następujących powodów. Po pierwsze, stanowienie prawa jest na ogół czynnością podejmowaną kolektywnie. Podmiotami jednostkowymi mogą być np., minister, prezydent, wójt gminy czy rektor. Zaś podmioty kolektywne to przykładowo rada gminy, senat uczelni oraz parlament. Ustanowienie aktu prawnego przez podmiot kolektywny niewątpliwie nie jest jako całość czynem, gdyż za czyn uznać można zachowanie się człowieka, które jest sterowane jego wolą. Kolektywny ustawodawca to odrębny podmiot, którego nie można identyfikować ze zbiorem tworzących go jednostek. Takiemu prawodawcy przysługuje odrębny byt, mający jak gdyby swoją własną wolę, która nie jest wolą człowieka według przyjętej koncepcji

³⁸ Makarska 2012, s. 94-97.

czynu. Uznanie, iż wydany akt prawny jest wyrazem woli podmiotu kolektywnego jest możliwe tylko dzięki przyjęciu określonych reguł znaczeniowych, nakazujących nadać czynnościom psychofizycznym walor prawny. „Sprawcą” wydania aktu jest pewnien podmiot, istniejący dzięki uznaniu tych reguł, nieposiadający zdolności do poniesienia odpowiedzialności karnej. Jednakże jak wyżej wspomniano, podmiot kolektywny tworzą jednostki o bycie odrębnym od niego samego. To w oparciu o ich wolę powstaje „wola” tego podmiotu. Czynność konwencjonalna, jaką jest uchwalenie aktu prawnego, ma swoją podstawę w psychofizycznych czynnościach, jakimi są wyrażenia jednostkowej woli przez członków tego podmiotu, nadanie natomiast odpowiedniego znaczenia prawnego zespołowi tych właśnie czynności stwarza czynność prawną. Niewątpliwie zaś czynności owe, brane każda z osobna, stanowią czyny w rozumieniu prawa karnego. Są one wyrazem podjęcia przez jednostki określonej decyzji w materii będącej przedmiotem regulacji, zajęcia prawnego stanowiska, zatem przejawem ich woli oraz sterowaną tą wolą, która następnie realizowana jest poprzez podniesienie ręki lub inne zachowanie. W przypadku podmiotów kolektywnych możliwa jest odpowiedzialność kar na jedynie poszczególnych ich członków³⁹. Warto zwrócić uwagę, że ustalenie który z członków gremium prawodawczego głosował w taki czy inny sposób, jest sprawą niezwykle skomplikowaną, a czasami po prostu niemożliwą. Zależy to od przyjętych w poszczególnych gremiach procedur, czyli od przyjęcia zasad jawności i imienności głosowania. Na przykład w Sejmie głosowanie może być imienne tylko wtedy, gdy Sejm podejmie uchwałę w tej kwestii na wniosek Marszałka Sejmu lub 30 posłów. Stąd możliwość poniesienia odpowiedzialności karnej przez parlamentarzystę należeć będzie do wyjątków⁴⁰.

Drugim zagadnieniem, rodzącym już na płaszczyźnie czynu wątpliwości co do możliwości ponoszenia odpowiedzialności karnej za stanowienie prawa jest kwestia wieloetapowości procesu prawodawczego, który może być bardziej lub mniej rozbudowany, w zależności od szczebla prawodawstwa. W procesie tym następuje przecież nie jedno podjęcie decyzji, ale cała ich sekwencja. Chodzi nie tylko o konieczność zgody wielu organów na ustanowienie prawa, ale także o decyzje zapadające na etapie przygotowania aktu w różnych komisjach czy innych organach wyspecjalizowanych. Fachowe opracowanie aktów w mniejszych grupach wydaje się dziś raczej typowe w związku z postępującą specjalizacją życia społecznego. Chodzi o wszelakie czynności o charakterze

³⁹ cyt. Kłaczyńska 2005, s. 208-209.

⁴⁰ art. 113 ust. 5 regulaminu Sejmu, <https://www.sejm.gov.pl/prawo/regulamin/kon7.htm>.

administracyjnym, będące warunkiem *sine qua non* obowiązywania aktu, np. wydrukowanie ustawy w Dzienniku Ustaw. Wydaje się także słuszne przyjęcie stanowiska, że odpowiedzialności podlegać mogą tylko podmioty, których decyzje mają charakter prawodawczych, czyli takich, które na gruncie określonych procedur uchodzą za akty stanowienia norm. Zatem odpowiedzialności za stanowienie normy o charakterze dyskryminacyjnym nie poniosą ani podmioty projektujące treść aktu ani doradczce, ani też podmioty podejmujące czynności o charakterze administracyjnym. Odpowiedzialność karną mogą ponieść więc tylko te podmioty, które są władne zdecydować o ostatecznej treści aktu, gdyby nawet prawo przewidywało możliwość jego zmiany przez inne podmioty. Można też zauważyć, iż odpowiedzialności podlegać mogą tylko te podmioty, które prawo określa jako prawodawcę, którym przyznaje kompetencję do stanowienia aktów prawnych, bowiem tylko one podjąć mogą decyzję o ustanowieniu normy w określonym kształcie. Takimi podmiotami będą zatem Sejm, Senat, Prezydent czy rada gminy⁴¹. Zatem powstaje pytanie, czy owe zachowania jednostek, polegające na głosowaniu w określony sposób, realizują w ogóle znamiona czynów zabronionych „dyskryminacyjnych”. Wzięte każde z osobna nie są przecież „ograniczeniem praw ze względu na religię”, ponieważ nie są same w sobie władne ustanowić zawierającego dyskryminacyjne postanowienia aktu prawnego. Jednakże wszystkie przestępstwa „dyskryminacyjne są”, co oczywiście przestępstwami o charakterze materialnym. O zrealizowaniu ich znamion można mówić w momencie wystąpienia skutku w postaci ograniczenia praw. Takim skutkiem może być w szczególności wydanie omawianego aktu prawnego. Wywołania skutku dotyczy „chcenie” czy „godzenie się”, określające stronę podmiotową czynu. W artykule przyjęto pogląd, w myśl którego możliwe jest poniesienie odpowiedzialności za dyskryminację za zachowania podjęte w zamiarze bezpośrednim oraz ewentualnym. Znamiona czynów zabronionych „dyskryminacyjnych” sprowadzone są do wspólnego mianownika, brzmią następująco: „kto chcąc ograniczyć kogoś w jego prawach ze względu na jego przekonania religijne, podejmuje zachowanie, o którym wie, że jest zdolne wywołać skutek w postaci owego ograniczenia albo godząc się, że ono taki skutek wywoła, podejmuje je, podlega karze, o ile skutek ten nastąpi”. Zatem każde zachowanie podjęte w zamiarze bezpośrednim lub ewentualnym wywołania skutku w postaci ograniczenia praw realizuje znamiona tych przestępstw, o ile tylko taki skutek nastąpi. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na to, że jeśli ktoś głosi za określoną treścią aktu prawnego, to chce jej przyjęcia oraz

⁴¹ cyt. Kłączyńska 2005, s. 210.

jednocześnie wie, iż jego zachowanie jest zdolne skutek ten wywołać. Jeżeli więc z treści aktu wynika wprost, że stanowi on ograniczenie praw podmiotów o określonych przekonaniach, to można uznać, że głosujący „za” chciał wystąpienia skutku w postaci ograniczenia praw i wiedział, że jego zachowanie jest zdolne go wywołać jako czynnik prowadzący do osiągnięcia odpowiedniej większości. Jednostkowe wyrażenie woli stanowić może zatem popełnione w zamiarze bezpośrednim przestępstwo „dyskryminacyjne”. Jeżeli z treści aktu nie wynika jasno, że stanowi on ograniczenie praw podmiotów wyróżnionych ze względu na ich przekonania religijne, ale głosujący wie, że może on takie ograniczenie stanowić i godzi się na to, to możliwe jest przypisanie mu popełnienia odpowiednich czynów w zamiarze ewentualnym. Jeśli zaś sama treść aktu nie stanowi ograniczania praw, ale kontekst społeczny lub prawny przesądza o tym, że jej zastosowanie w sposób pewny do niego doprowadzi to osoba taka odpowiada za tzw. przestępstwo nieuchronne⁴².

Z kolei, nadal powstaje pytanie czy ustanowienie normy zawierającej postanowienia o charakterze dyskryminacyjnym jest bezprawne, skoro mówimy, iż podmiotowi, który ją wydał, przysługuje kompetencja prawodawcza. Generalnie jest to bezprawne. Podstawą do przypisania odpowiedzialności za wydanie „normy” o charakterze dyskryminacyjnym jest to, że żaden ustawodawca nie zachowuje pełnego woluntaryzmu w swojej działalności, czyli nie zawsze kieruje się swoją wolą bez konsultacji z innymi ludźmi przy podejmowaniu decyzji. O ile w przypadku prawodawców innych niż ustawodawca fakt ten wydaje się oczywisty, o tyle szczególnego podkreślenia wymaga on właśnie w odniesieniu do ustawodawcy. Jego władza, mimo iż jest wyrazem woli suwerena, nie jest nieograniczona. W szczególności powinien on respektować prawa człowieka sformułowane w Konstytucji oraz w prawie międzynarodowym. Prawodawca działa na podstawie normy kompetencyjnej, a ta w swojej treści zawiera nakaz przestrzegania norm wyższego rzędu, jakimi są akty prawa międzynarodowego i ustawy zasadniczej. Ustanawianie norm sprzecznych z zawartym w tych normach zakazem dyskryminacji nie jest zatem wykonywaniem przysługujących uprawnień prawotwórczych, zatem nie może być mowy o powoływaniu się w tym przypadku na kontratyp działania w granicach praw czy obowiązków⁴³. Bezprawność może być jednak wyłączona, jeżeli okaże się, że norma naruszająca *prima facie* zakaz dyskryminacji w rzeczywistości nie narusza go, uwzględniając całokształt norm obowiązujących,

⁴² cyt. Kłaczyńska 2005, s. 211.

⁴³ Ziemiński 1993, s. 75-85.

że prawodawca był uprawniony do wydania określonej normy. Podkreślić trzeba, że uprawnienie takie wynikać może wprost z norm wyższego rzędu, ale również z reguł pozaprawnych. Takż zasadą, przyjmowaną w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego czy Europejskiego Trybunału Praw Człowieka jest dopuszczalność różnicowania podmiotów, o ile jest ono obiektywnie usprawiedliwione. Niezależnie od charakteru reguły wyłączającej bezprawność ustanowienia „dyskryminacyjnego” aktu prawnego, decyzję o bezprawności podejmuje kompetentny organ, czyli Trybunał Konstytucyjny. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż orzeczenia Trybunału mają charakter deklaratoryjny, co uprawnia do przyjęcia, że już w chwili wydawania kwestionowanego aktu jest on sprzeczny z Konstytucją⁴⁴. Z omawianych rozważań wynika, iż trzeba podkreślić, że sytuacja, w której kwestionowany akt prawny ma w sposób oczywisty charakter dyskryminacyjny (tzn. jest bezprawny poprzez naruszenie zakazu dyskryminacji religijnej), należeć będzie do rzadkości. Pomijając trudności natury dowodowej, zachodzić będzie możliwość ekskulpacji sprawcy ze względu na brak świadomości bezprawności aktu⁴⁵.

Następnie dyskryminacja w procesie stosowania prawa to wydanie normy indywidualnej i konkretnej na podstawie norm generalnych oraz abstrakcyjnych. Trzeba zwrócić szczególnie uwagę przy omawianiu wyżej wymienionej dyskryminacji na sytuację, w której zostaje wydana norma jednostkowa niekorzystna dla podmiotów o określonych przekonaniach religijnych. Wydanie normy niekorzystnej dla podmiotów o określonych przekonaniach religijnych jest w zasadzie bezprawne. Organy władzy publicznej mają konstytucyjny obowiązek działania na podstawie prawa i w jego granicach⁴⁶. Zatem znaczące ograniczanie praw podmiotów wyróżnianych ze względu na ich stosunek do religii nie jest zatem wykonywaniem uprawnień podmiotów stosujących prawo ani też nie jest stosowaniem prawa. Nie obejmuje go również kontratyp działania w granicach obowiązków i uprawnień. Warto zwrócić uwagę na fakt, że całokształt norm prawnych nakazuje uznać dane ograniczenie praw podmiotów o określonych przekonaniach religijnych za zgodne z prawem⁴⁷. Na przykład ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania stanowi, że korzystanie z tej wolności musi ustąpić wykonywaniu obowiązków publicznych. Zatem przymuszenie przez

⁴⁴ cyt. Kłączyńska 2005, s. 212.

⁴⁵ Tamże, s. 213.

⁴⁶ art. 7 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. nr 78, poz. 483 z późn. zm.

⁴⁷ cyt. Kłączyńska 2005, s. 214.

odpowiedni organ do realizacji obowiązku szkolnego rodziców, którzy się od niego uchylają ze względu na swoje przekonania religijne, nie jest bezprawne. W takich przypadkach wydanie normy jednostkowej jest stosowaniem prawa i pozbawione jest cechy bezprawności, zatem nie może stanowić przestępstwa⁴⁸. Warto także podkreślić sytuację, związaną z problematyką dyskryminacji w procesie stosowania prawa, w której dokonanie czynności o charakterze dyskryminacyjnym następuje w wyniku wykonania polecenia. Przez polecenie rozumieć należy każdą prawnie relevantną wolę podmiotu *sensu largo* nadrzędnego nad podmiotem, któremu jest ona narzucana. Warto także w tym miejscu zadać pytanie, czy sprawca może uchylić się od odpowiedzialności karnej powołując się na obowiązek wykonania polecenia. Tą kwestię można rozpatrzyć w dwóch płaszczyznach: bezprawności oraz winy. Generalnie uznać należy, że na wszystkich stosujących prawo spoczywa obowiązek niewykonywania poleceń nakazujących popełnienie czynu zabronionego. Inne rozwiązanie czyniłoby zasadę legalności działania organów publicznych fikcją. Podstawową koniecznością podmiotów stosujących prawo jest obowiązek jego przestrzegania, a obowiązek podporządkowania się poleceniom wymaga posłuchu, jeśli służy realizacji tego pierwszego. Każdy podmiot stosujący prawo, w tym podmiot podporządkowany, obdarzony jest zdolnością myślenia i oceny swojego zachowania jako zgodnego lub niezgodnego z prawem. Wydanie polecenia nie zwalnia go od obowiązku dokonania tej oceny. Stanowisko to znajduje potwierdzenie również w przepisach szczególnych. Przykładowo, na mocy art. 8 ust. 2 ustawy o prokuraturze, prokurator jest zobowiązany wykonywać zarządzenia, wytyczne i polecenia przełożonego prokuratora, jeżeli zaś się z nimi nie zgadza, a prokurator nadrzędny nie uwzględni żądania zmiany polecenia, to powinien mimo wszystko polecenie wykonać. Zapatrywania prawne prokuratora nadrzędnego co do dalszego postępowania, zawarte w treści decyzji podjętej w trybie instancyjnym, wiąza natomiast prokuratorów niższego stopnia⁴⁹. Wykonywanie polecenia wydania normy o charakterze dyskryminacyjnym jest, uwzględniając powyższe normy, w oczywisty sposób sprzeczne z prawem, zatem podmiot podporządkowany nie może powołać się na kontratyp działania w granicach obowiązku czy uprawnienia⁵⁰. Możliwość wydawania poleceń podmiotom stosującym prawo

⁴⁸ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz.U. 1989 nr 29 poz. 155, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19890290155/U/D19890155Lj.pdf>.

⁴⁹ art. 8, Ustawa o prokuraturze z 28 stycznia 2016 roku, Dz.U. 2016 poz. 177, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20160000177/U/D20160177Lj.pdf>.

⁵⁰ cyt. Kłączyńska 2005, s. 216.

przez przełożonych daje także art. 100 § 1 kodeksu pracy, który wielokrotnie może znaleźć zastosowanie do podmiotów stosujących prawo. Zgodnie z nim do obowiązków pracownika należy wykonywanie poleceń przełożonych, jeśli nie są one sprzeczne z przepisami prawa - *a contrario*, polecenie sprzeczne z prawem nie rodzi obowiązku wykonania go po stronie pracownika⁵¹. Wykluczona jest także możliwość powoływania się na wolę organu nadrzędnego wyrażoną w trybie instancyjnym, gdyż przepisy regulujące rodzaje postępowań sądowych nie przewidują możliwości wydawania przez organy odwoławcze wiążących poleceń co do konkretnego sposobu rozstrzygnięcia sporu⁵².

Z kolei, вина sprawcy w omawianej sytuacji nie budzi, co do zasady, wątpliwości. Można mu bowiem zarzucić, iż postąpił wbrew normie prawnej, choć mógł zachować się zgodnie z nią. W pewnych jednak przypadkach nie można mu jej przypisać, a to ze względu na jego anormalną sytuację motywacyjną. Założeniem odpowiedzialności karnej jest zdolność sprawcy do sensownej autodeterminacji. Prawo uznaje bowiem człowieka za jednostkę wolną, zdolną do samodzielnego podejmowania decyzji oraz do rozwiązywania konfliktów. Jednak w konkretnych warunkach zdolność sprawcy do autodeterminacji może być ograniczona czy też całkowicie wyłączona. Istnieją bowiem pewne granice dania posłuchu normom, co uzasadnia się tym, że człowiek może się znaleźć w sytuacji konfliktowej, w której nacisk okoliczności zewnętrznych na jego psychikę może być tak znaczny, że nie będzie można domagać się od niego oparcia się temu naciskowi. W takich sytuacjach nie można sztucznie utrzymywać założenia zdolności sprawcy do autodeterminacji i anormalność jego sytuacji motywacyjnej wpływa na możliwość przypisania mu winy. Wpływ czynników zewnętrznych w stopniu przekraczającym możliwość dokonania swobodnego między nimi wyboru wyłącza możliwość przypisania sprawcy winy, gdy od przeciętnej osoby, która znalazłaby się w sytuacji sprawcy, nie można by wymagać, aby oparła się tym czynnikom. Wśród wspomnianych czynników, których oddziaływanie usprawiedliwić może sprawcę, wymienić można także wolę innej osoby, w tym polecenie w rozumieniu przyjętym wyżej. Polecenie nie jest okolicznością wyłączającą winę uregulowaną ustawowo, jednakże katalog tych okoliczności jest otwarty. Innymi słowy, zawsze w sytuacji, w której od sprawcy nie można było wymagać, by postąpił zgodnie z normami prawnymi, wyłączona jest możliwość poniesienia przezeń odpowiedzialności karnej, ponieważ nie zostaje spełniony warunek z art. 1

⁵¹ art. 100, Ustawa z 26 czerwca 1974 r. - Kodeks pracy, Dz. U. 1974 Nr 24 poz. 141, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19740240141/U/D19740141Lj.pdf>.

⁵² cyt. Kłaczyńska 2005, s. 218.

§ 3 k.k., niezależnie od tego, czy jego sytuacja prawna uregulowana jest dodatkowo przez przepis szczególny. W omawianej sytuacji w grę wchodzić może także wyłączenie tej odpowiedzialności właśnie przez przepis szczególny, a to dotyczący stanu wyższej konieczności, iż sprawca poświęca dobro chronione przez przepis kodeksu karnego, którego normę narusza, dla ratowania innego dobra, jakim jest zgodność jego działania z poleceniem służbowym, gdy z zasad funkcjonowania danej struktury wynika obowiązek podporządkowania się takim poleceniom. Warto również podkreślić, iż ocena okoliczności konkretnego przypadku prowadzić może więc do wniosku, że ze względu na szczególne okoliczności nie można było od sprawcy wymagać, by nie uległ naciskom polecającego i postąpił zgodnie z normą, a zatem nie można mu przypisać winy. Istotnie oddziaływać będą sytuacje psychicznego uzależnienia, różnego rodzaju gróźb i szantażów, silnej obawy przed konsekwencjami służbowymi⁵³.

ANALIZA DOGMATYCZNA PRZESTĘPSTWA Z ART. 194 KODEKSU KARNEGO

Rozpoczynający rozdział XXIV, art. 194 Kodeksu karnego opisuje przestępstwo dyskryminacji wyznaniowej oraz dyskryminacji na tle bezwyznaniowości, który brzmi następująco: „Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”⁵⁴. Warto zwrócić również uwagę na fakt, że aby wnikliwie zapoznać się z przestępstwem dyskryminacji religijnej należy przeanalizować jego znamiona, dotyczące poszczególnych elementów struktury czynu zabronionego, takich jak: podmiot przestępstwa, strona podmiotowa, przedmiot ochrony oraz strony przedmiotowej. W przypadku niezaistnienia któregoś ze wspomnianych znamion nie można przyjąć dokonania przestępstwa⁵⁵.

Czyn zabroniony z art. 194 k.k. jest przestępstwem powszechnym. Sprawcą może więc być każdy człowiek, który osiągnął wiek określony w ustawie oraz jest poczytalny. Może też być to grupa ludzi, np. parafia, gmina wznaniowa. Nie ma przy tym znaczenia przynależność religijna sprawcy ani jego bezwyznaniowość. Sprawcą może również być osoba, którą łączy z pokrzywdzonym szczególnie związki lub która ma wobec niego szczególne

⁵³ cyt. Kłaczyńska 2005, s. 216-217.

⁵⁴ art. 194 Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 roku - Kodeks karny, Dz. U. 1997 Nr 88 poz. 553 - dalej jako k.k., <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970880553/U/D19970553Lj.pdf>.

⁵⁵ Stefański 2009, s. 243.

uprawnienia. Podmiotem dyskryminującym omawianego czynu zabronionego może być oczywiście także każdy, kto wykorzystuje swoją przewagę społeczną, ekonomiczną oraz służbową⁵⁶. Z kolei, podmiot przestępstwa z art. 194 k.k. wyrażony jest za pomocą zaimka „kto”, co oznacza, iż nie występuje tutaj indywidualizacja podmiotu. Odpowiedzialność karną poniesie sprawca niezależnie od przynależności do określonego stanu, stosunku do religii oraz związku z osobą pokrzywdzona⁵⁷. Czyn zabroniony z art. 194 k.k. jest również przestępstwem materialnym, czyli skutkowym. Skutkiem jego jest ograniczenie lub pozbawienie przysługujących człowiekowi uprawnień ze względu na jego przynależność religijną lub bezwyznaniowość.

Zgodnie z poglądem wyrażonym w literaturze przestępstwo z art. 194 k.k. można popełnić jedynie umyślnie w zamiarze bezpośrednim. Sprawca musi mieć świadomość tego, iż jego zachowanie stanowi dyskryminację religijną oraz że jego działanie ogranicza daną jednostkę w przysługujących jej uprawnieniach. Sprawca kieruje się motywem oraz zachowuje się w dany sposób z powodu przekonań religijnych podmiotu dyskryminowanego, czyli ofiary. Nie może mieć miejsca sytuacja, w której to podmiot godzi się na to, iż jego motywem są przekonania religijne drugiej osoby. Aby można było przypisać komuś popełnienie tego czynu zabronionego należy udowodnić motyw, czyli wykazać, że podmiot przestępstwa chciał ograniczyć w prawach pokrzywdzonego z uwagi na jego przynależność wyznaniową czy też bezwyznaniowość. W praktyce pojawiają się problemy przy dowodzeniu takiego zamiaru, bowiem sprawca ukrywa niejednokrotnie motyw, którym się kieruje⁵⁸. Wspomniany motyw sprawcy określają następujące słowa: „ze względu na przynależność wyznaniową lub bezwyznaniowość”. Przynależność religijna oznacza przynależność jednostki do określonej wspólnoty religijnej: „kościół lub innego związku wyznaniowego”. Zaś zgodnie z ustawą o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 roku sformułowania „kościół i inne związki wyznaniowe” stosuje się na wyrażenie „wspólnot religijnych, zakładanych w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej, które posiadają własny ustrój, doktrynę i obrzędy kultowe”⁵⁹. Natomiast bezwyznaniowość należy rozumieć jako brak przynależności do wspólnoty religijnej w aspekcie formalnym oraz jako światopogląd ateistyczny

⁵⁶ Sobczak, Sobczak 2012, s. 72-73.

⁵⁷ Gardocki 2003, s. 48.

⁵⁸ cyt. Makarska 2012, s. 77-79.

⁵⁹ art. 2 Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz. U. 1989 nr 29 poz. 155 z późn. zm., <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19890290155/U/D19890155Lj.pdf>.

z punktu widzenia przekonania⁶⁰. Z kolei, zdaniem Sławomira Cebuli: „odmiennie interpretuje się przepis art. 194 k.k w odniesieniu do stowarzyszeń o charakterze religijnym bądź partii politycznych kultywujących wartości religijne, gdzie odmowa przyjęcia osoby bezwyznaniowej lub deklarującej odmienny światopogląd może być uzasadniona konfliktem z realizacji celów statutowych i w związku z tym jest dopuszczalna przez prawo”⁶¹.

Z kolei, przedmiotem ochrony prawnej wymienionego wyżej czynu zabronionego jest wolność sumienia i religii. Źródłem tej wolności jest godność osoby ludzkiej. Istotę omawianej wolności doszukuje się w swobodzie posiadania poglądów oraz wierzeń o charakterze religijnym oraz posiadania światopoglądu areligijnego⁶².

Omawiane przestępstwo z art. 194 k.k polega głównie na „ograniczaniu praw innej osoby z uwagi na jej stosunek do religii”. Natomiast w myśl Słownika języka polskiego, słowo „ograniczać” oznacza „ujmować w pewne granice przestrzenne, zacieśniać zakres czegoś, być granicą czegoś”⁶³. Jednak znamię „ogranicza” nie określa bliżej zachowania danego sprawcy. Warto podkreślić, iż w art. 194 k.k zachowanie sprawcy opisane jest za pomocą czasownika „ogranicza”, które odnosi się wszelkiego rodzaju praw zagwarantowanych przez Konstytucję oraz akty prawa międzynarodowego, a także przez prawo zwyczajowe, prawa polityczne, socjalne oraz gospodarcze. W opinii Jacka i Witolda Sobczyk ograniczenie człowieka w jego prawach ze względu na przynależność wyznaniową bądź bezwyznaniowość może polegać także na: „odmowie przyjęcia do służby publicznej, do wojska, policji, skreśleniu z listy kandydatów na posłów, senatorów, radnych, przyjęcia do pracy, pozbawieniu awansu, obniżeniu wynagrodzenia, zwolnieniu z zajmowanego stanowiska, odmowie przyjęcia dziecka do przedszkola, szkoły lub na studia uniwersyteckie, odmowie udzielenia opieki medycznej, odmowie sprzedaży towarów”⁶⁴. Zaś Janusz Wojciechowski wyraża pogląd, „iż w sytuacji, gdy sprawca ogłasza, że nie przyjmie do pracy osoby określonego wyznania, nie popełnia jeszcze przestępstwa stypizowanego w art. 194 k.k. Wyczerpie znamiona tego czynu dopiero wówczas, gdy w ślad za tym ogłoszeniem odmówi zatrudnienia konkretnej osobie ze względu na jej przynależność religijną bądź bezwyznaniowość”⁶⁵. Zdaniem Małgorzaty Makarskiej: „przestępstwo dyskryminacji religijnej może przybierać

⁶⁰ Wojciechowska 2006, s. 773 -774.

⁶¹ Cebula 2014, s. 100.

⁶² Wróbel 2006, s. 571.

⁶³ Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/ograniczac.html>.

⁶⁴ cyt. Sobczak, Sobczak 2012, s. 73.

⁶⁵ Wojciechowski 1997, s. 337.

zarówno formę działania, jak i zaniechania, których skutkiem jest ograniczenie pokrzywdzonego w możliwości korzystania z przysługujących mu uprawnień. Użyty zwrot „ogranicza” wskazuje na możliwość popełnienia tego czynu zabronionego w obydwu formach. Obciążający sprawcę obowiązek działania może wynikać przykładowo z faktu zajmowania określonego stanowiska, pełnienia funkcji, czy umowy⁶⁶. W opinii Natalii Kłaczyńskiej, zgodnie z art. 194 k.k.: „karze podlega ten kto ogranicza człowieka w jego prawach, jednakże nie oznacza to, że naruszenie praw należy tylko ograniczyć do pojedynczej osoby. Nie można tu stosować wykładni zawężającej, gdyż prowadzi to do powstania luki w prawie. Bezkarne pozostaje w takim przypadku dyskryminacja zbiorowości. Poszerzenie zastosowania tego przepisu do zbiorowości jest wynikiem dokonania dopuszczalnej interpretacji. Nie narusza to, także zakazu analogii, gdyż przepis ten nie zawiera wyraźnie sformułowania odnoszącego się do jednostki”⁶⁷.

PODSUMOWANIE

Z rozważań wynika, że dyskryminacja religijna to dokonywane przez państwo lub jakikolwiek inny podmiot, w jakikolwiek sferze, różnicowanie pomiędzy daną osobą lub grupą osób a innymi podmiotami ze względu na stosunek tej jednostki lub osób do religii. Wyjątkiem jest sytuacja, w której różnicowanie podmiotów jest prawnie dopuszczalne. Warto zwrócić również uwagę, iż czyn zabroniony z art. 194 k.k. chroni jedną z podstawowych wolności sumienia i religii oraz umożliwia jej realizację poprzez wyznawanie religii i posiadanie określonych poglądów religijnych. Dzięki nim każda jednostka może wyrażać swoje przekonania wyznaniowe w życiu publicznym. Dlatego religia jest bardzo istotna życiu każdego człowieka, bowiem dzięki niej dane osoby kształtują swój charakter oraz osobowość. Warto podkreślić także, że art. 194 k.k. stoi na straży zasady równości wszystkich ludzi oraz chroni przed dyskryminacją osób ze względu na ich stosunek do religii czy ich bezwyznaniowość. W artykule zasygnalizowano także trudności występujące przy doводzeniu zamiaru sprawcy czynu zabronionego oraz stosowaniu go w praktyce ze względu na jego szeroki zakres przedmiotowy. Przestępstwo to można popełnić jedynie umyślnie i w zamiarze bezpośrednim. Działaniu towarzyszy szczególnie motyw. Sprawca zachowuje się w dany sposób ze względu na czyjaś przynależność religijną lub bezwyznaniowość. Od strony przedmiotowej opis

⁶⁶ cyt. Makarska 2012, s. 83.

⁶⁷ cyt. Kłaczyńska 2005, s. 203-204.

czynności wykonawczej „ogranicza” nie jest bliżej sprecyzowany. Skutkiem działania lub zaniechania musi być ograniczenie lub pozbawienie prawa przysługującego pokrzywdzonemu

BIBLIOGRAFIA

Banaszak B., Zasada równości w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego, w: Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje, red. L. Garlicki, A. Szmyt, Warszawa 2003.

Borecki P., Zakaz dyskryminacji ze względu na wyznanie lub światopogląd w prawie polskim, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 2015, nr 18.

Cebula S., Ochrona wolności sumienia i wyznania w polskim kodeksie karnym, *Forum Teologiczne* 2014, t. XV.

Chabasińska A., Weremko A., Religijne motywacje przemocy we współczesnym świecie, 2016.

Gaberle, Problemy zapobiegania przestępczości, [w:] Problemy odpowiedzialności karnej. Księga ku czci prof. K. Buchały, Kraków 1994.

Gardocki L., Zagadnienia teorii kryminalizacji, Warszawa 1980.

Gardocki L., Subsydiarność prawa karnego oraz in dubio pro libertate jako zasady kryminalizacji, *PiP* 1989, nr 12.

Gardocki L., Prawo karne, Warszawa 2003.

Gronowska B., Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela, w: Prawo konstytucyjne, red. Z. Witkowski, Toruń 2002.

Janyga W., Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania, *Studia z Prawa Wyznaniowego*, Warszawa 2010.

Kędziora K., Kubin K., Wencel K., Wysieńska K., Inspirator równościowy, Poradnik dla usługodawców warszawskich z zakresu prawa i polityki antydyskryminacyjnej, 2012.

Kłaczyńska N., Dyskryminacja religijna a prawnokarna ochrona wolności sumienia i wyznania, Wrocław 2005.

Krukowski J., Konstytucyjny model stosunków między państwem a Kościołem w III RP, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004.

Małajny R., Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji III RP (refleksje krytyczne), w: *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Wieńczy- sławowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. R. tokarczyk, K. motyka, Kraków 2002.

Makarska M., *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 roku*, Lublin 2012.

Maternak M., Ochrona przed dyskryminacją religijną w art. 194 Kodeksu karnego z 1997 roku, *Resovia Sacra* 2010, R. 17.

Sobczak J. i Gołda-Sobczak M., Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska* 2012, Vol 19/1.

Sobczak J., Sobczak W., Ograniczanie człowieka w jego prawach ze względu na przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, *„Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska* 2012.

Stanisz P., Zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006.

Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/ograniczac.html>.

Stefański R., *Prawo karne materialne część szczególna*, Warszawa 2009.

Wąsek A., Przestępstwa przeciwko przekonaniom religijnym de lege lata i de lege ferenda, *PiP* 1995, nr 7.

Wojciechowski J., *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Warszawa 1997.

Wojciechowska J., Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania, w: *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz do art. 117-221. Tom I*, red. A. Wąsek, Warszawa 2006.

Wróbel W., Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania, w: *Kodeks Karny. Część szczególna. Komentarz. Tom II. Komentarz do artykułów 117-277 k. k.*, red. A. Zoll, Zakamycze 2006.

Ziemiński Z., *Wartości konstytucyjne*, Warszawa 1993.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, *Dz. U.* nr 78, poz. 483 z późn. zm.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 10.12.1948 r., dalej jako Deklaracja, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>.

Rekomendacja Rady Unii Europejskiej z 1993 roku, nr 1202.

Raport Rady Europy z 27 listopada 1998 roku, nr 8270.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19770380167/O/D19770167.pdf>.

Deklaracja ONZ w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach z 1981 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1981.html>, art. 2 ust. 2.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz.U. 1989 nr 29 poz. 155, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19890290155/U/D19890155Lj.pdf>.

Ustawa z 26 czerwca 1974 r., Dz. U. 1974 Nr 24 poz. 141, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19740240141/U/D19740141Lj.pdf>.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 roku - Kodeks karny, Dz. U. 1997 Nr 88 poz. 553, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970880553/U/D19970553Lj.pdf>.

Decyzja Rady z dnia 27 listopada 2000 roku, nr 2000/750/EC, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=celex:32000D0750>.

Ustawa z dnia 3 grudnia 2010 r. o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania, Dz.U. 2010 nr 254 poz. 1700.

Ustawa o prokuraturze z 28 stycznia 2016 roku, Dz.U. 2016 poz. 177, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20160000177/U/D20160177Lj.pdf>.

Konwencja Praw Dziecka, <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19911200526/O/D19910526.pdf>.

Regulamin Sejmu, <https://www.sejm.gov.pl/prawo/regulamin/kon7.htm>.

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 3 marca 1987 roku, P 2/87, OTK 1987, nr 1, poz. 2.

ZNIEWAŻENIE UCZUĆ RELIGIJNYCH – ANALIZA PRAWNOKARNA I KRYMINOLOGICZNA

Abstrakt

Celem artykułu jest ukazanie problemów związanych ze stosowaniem art. 196 kodeksu karnego. Przepis ten chroni uczucia religijne osób przynależących do wspólnoty religijnej. Niejednoznaczne stanowiska w literaturze odnoszące się do podmiotu przestępstwa i kwestii dotyczących strony przedmiotowej stanowią o tym, że problem jest jak najbardziej aktualny i konieczne jest podsumowanie aktualnych problemów. W opracowaniu posłużono się metodą dogmatycznoprawną, która pozwoliła na analizę prawną art. 196 k. k. oraz metodą analizy danych statystycznych, dzięki czemu możliwe było ukazanie rozmiarów przestępczości.

Słowa kluczowe: prawo karne, kryminologia, religia, znieważenie

WPROWADZENIE

Przestępstwo znieważenia uczuć religijnych nazywane również obrazą uczuć religijnych zostało spenalizowane w artykule 196 kodeksu karnego¹. Ustawodawca umieścił je w części szczególnej kodeksu, w XXIV rozdziale pt. „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania” pośród przestępstw takich jak: ograniczenie w prawach ze względu na przynależność wyznaniową lub bezwyznaniowość oraz przeszkadzanie aktom religijnym.

Kontrowersje związane z czynem zabroniony z art. 196 k. k. dotyczą również konstytucyjnych gwarancji wolności sumienia i wyznania zawartych

¹ dalej k. k., Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553 ze zm.

w art. 25 Konstytucji². Warto wskazać, że w art. 53 ust. 1 Konstytucji wskazano wprost, że „każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. W związku z zapewnieniem tych wolności obowiązkiem państwa jest zapewnienie ochrony tychże wolności jednostkom i grupom wyznaniowym. Efektem tego jest penalizowanie w art. 196 k. k. czynu zabronionego polegającego na znieważeniu uczuć religijnych.

Celem opracowania jest ukazanie najczęstszych problemów dotyczących stosowania tego artykułu oraz przedstawienie skali tego zjawiska. Aby zrealizować ten cel postawiono następujące pytania badawcze:

- a) Na czym polega przestępstwo znieważenia uczuć religijnych?
- b) Jakie problemy interpretacyjne wiążą się ze stosowaniem art. 196 k. k.?
- c) Jak wygląda skala zjawiska tego rodzaju przestępczości?

W opracowaniu posłużono się metodą dogmatycznoprawną, której zastosowanie pozwoliło na przedstawienie strony przedmiotowej czynu zabronionego znieważenia uczuć religijnych. Ponadto, wskazano najczęstsze problemy interpretacyjne i trudności w stosowaniu tego przepisu. Natomiast, dzięki zastosowaniu metody analizy danych statystycznych udostępnionych przez Komendę Główną Policji oraz Ministerstwo Sprawiedliwości możliwe było ukazanie rozmiarów i skali zjawiska przestępstw z art. 196 k. k.

Ze względu na ograniczone ramy opracowania skupiono się na wybranych problemach strony przedmiotowej i związanych z nią zagadnieniach budzących wątpliwości interpretacyjne w literaturze i orzecznictwie.

ZNAMIONA PRZESTĘPSTWA – PRZEDMIOT PRZESTĘPSTWA

Przestępstwo znieważenia uczuć religijnych jest szczególnym rodzajem przestępstwa z grupy przestępstw posiadających znamię znieważenia. Za rodzajowy przedmiot ochrony przyjmuje się ochronę wolności sumienia i wyznania³. Indywidualny przedmiot ochrony w przypadku tego przestępstwa jest różnie ujmowany w doktrynie i orzecznictwie. Przykładowo Sąd Najwyższy uznał, że jest nim prawo do ochrony uczuć religijnych⁴. Z kolei, E. Kruczoń nie zgadza się ze stwierdzeniem, że art. 196 k. k. „chroni ideę wolności przekonań obywateli w sprawach wiary”, słusznie uznając, że ten przepis chroni

² Dz. U. 1997 Nr 78 poz. 483 ze zm.

³ Budyn-Kulik 2014, s. 101.

⁴ Uchwała SN, o sygn. I KZP 12/12.

uczucia religijne osób wierzących. Osoby niewierzące, nie żywią uczuć wobec elementów, symboli religijnych, także przepis ten nie ma zastosowania w przypadku takich osób⁵. W literaturze uznaje się ogólnie, za indywidualny przedmiot ochrony uczucia religijne innych osób⁶. Warto zauważyć, że do tej kwestii odniósł się również Trybunał Konstytucyjny, który stwierdził, że:

"uczucia religijne ze względu na ich charakter podlegają szczególnej ochronie prawa. Bezpośrednio powiązane są bowiem z wolnością sumienia i wyznania, stanowiącą wartość konstytucyjną. (...) Dlatego też działania naruszające uczucia religijne mogą być przedmiotem zakazu ustawowego także wówczas, gdyby były podejmowane za pomocą środków służących realizacji wolności słowa"⁷.

Samo słowo „uczucie” definiowane jest jako: „synteza wszystkich stanów emocjonalnych, stanowiąca główną motywację ludzkiego postępowania, zwykle przeciwstawiana logice i rozsądkowi” bądź też w innym znaczeniu, jako: „stan psychiczny odzwierciedlający stosunek do zdarzeń, do innych ludzi, otaczającego świata i siebie samego”⁸.

Jak trafnie zauważa M. Budyn-Kulik, często wolność sumienia i wyznania omawiana jest z prawem do wypowiedzi, tzw. wolnością słowa⁹. W praktyce trudnością może być wskazanie, kiedy konstytucyjna wolność sumienia i wyznania może być ograniczona na rzecz prawa do wypowiedzi, które zostało zagwarantowane w art. 54 Konstytucji i odwrotnie. Zgodnie z art. 31 Konstytucji, który brzmi:

- „1. Wolność człowieka podlega ochronie prawnej.
2. Każdy jest obowiązany szanować wolności i prawa innych. Nikogo nie wolno zmuszać do czynienia tego, czego prawo mu nie nakazuje.
3. Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”¹⁰.

⁵ Kruczoń 2011, s. 39.

⁶ Sobczak 2021, Legalis.

⁷ Orzeczenie TK, sygn. 17/93.

⁸ sjp.pwn.pl.

⁹ Budyn-Kulik 2014, s. 101.

¹⁰ art. 31 Konstytucji RP.

W związku z przywołanym przepisem Konstytucji należy stwierdzić, że ograniczenie konstytucyjnie zagwarantowanych praw wolności może być ustanowione jedynie na podstawie ustawy i jedynie w wyżej wymienionych sytuacjach – gdy zachodzi konieczność ze względów bezpieczeństwa, porządku publicznego lub też dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej. Ostatnią przesłanką jest ochrona wolności i praw innych osób. Oznacza to, że np. prawo do wypowiedzi może zostać ograniczone na rzecz ochrony wolności sumienia i wyznania.

Warto również wykazać, co znajduje się w zakresie ochrony w art. 196 k. k. W treści artykułu ustawodawca wymienia po kolei: „przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych”. Jednakże, wobec tak szeroko przyjętych elementów poddanych ochronie można uznać, że w ich zakresie znajdują się określone zachowania stosowne dla danej religii, specyficzne słowa, wyrażenia (np. modlitwy), czy też charakterystyczne poglądy, które wyznaje dana grupa religijna. Warto przytoczyć stanowisko Sądu Najwyższego, który określił uczucia religijne, jako: „stan psychiczny, którego istotę stanowi ustosunkowanie się wewnętrzne do przeszłych, obecnych i przyszłych zdarzeń, bezpośrednio lub pośrednio związanych z religią jako formą świadomości społecznej, obejmującej wierzenia dotyczące sensu i celu istnienia człowieka, ludzkości i świata”¹¹.

ZNAMIONA PRZESTĘPSTWA – STRONA PRZEDMIOTOWA

Ze względu na ograniczone ramy opracowania autorka chciałaby się skupić na kwestiach budzących największe trudności interpretacyjne. Czynność sprawcza omawianego przestępstwa polega na obrażaniu uczuć religijnych innych osób, poprzez publiczne znieważenie przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. W związku z tym występkiem obrażania uczuć religijnych, wyrażony jest poprzez znieważenie tychże uczuć¹².

Zgodnie ze słownikową definicją „obrazić” może mieć dwojakie znaczenie. Przede wszystkim może oznaczać: „uchybiecie czyjejś godności osobistej słowem lub czynem”, jak również „naruszenie słowem lub czynem jakiejś normy, prawa lub wartości”¹³. Natomiast Wielki słownik języka polskiego rozróżnia

¹¹ Wyrok SN, o sygn. I CK 484/03.

¹² Budyn-Kulik 2014, s. 102.

¹³ www.sjp.pwn.pl.

obrażanie wobec człowieka – jako słowami lub zachowaniem urażenie kogoś lub wobec czyich uczuć – mówiąc coś lub zachowując się w jakiś sposób, kwestionować czyjeś uczucia, jakieś normy lub wartości¹⁴.

Zdaniem J. Wojciechowskiej obraza uczuć religijnych jest takim zachowaniem sprawcy, które w odczuciu konkretnej osoby lub grupy osób, a także w ocenie obiektywnej odbierane jest jako obelżywe i poniżające ich uczucia religijne¹⁵. W związku z tym, należy podkreślić, że dla zaistnienia bytu tegoż przestępstwa dane zachowanie musi być obiektywnie uznane za obelżywe, nie tylko przez konkretną osobę.

Oznacza to, że występki z art. 196 k. k. jest przestępstwem o charakterze materialnym, ponieważ skutkiem jest właśnie obraza uczuć religijnych¹⁶.

Samo zachowanie, które można uznać za obelżywe, może przybierać różne formy, m.in. słowną, pisemną, gestem, obrazem lub rzeźbą etc. Jednakże, by dane zachowanie uznać za obrazę uczuć religijnych należy odnieść się do obowiązujących w danym społeczeństwie norm kulturowych i społecznych¹⁷.

Warto podkreślić, że ustawodawca posługując się liczbą mnogą – używając sformułowania: „kto obraża uczucia religijne innych osób...” wskazuje wprost, że chodzi o obrażenie uczuć religijnych minimum dwóch osób. Takie też stanowisko przyjęto w doktrynie¹⁸. Oznacza to, że jeśli tylko jedna osoba poczuje się dotknięta określonym zachowaniem, sprawca może uniknąć odpowiedzialności karnej. Za przykład takiej sytuacji może posłużyć koncert zespołu Behemoth w 2007 r., podczas którego lider zespołu podarł Biblię, rozrzucił jej kartki, a Kościół katolicki określił „największą zbrodniczą sektą”. Sąd Najwyższy uznał, że zachowanie to, choć niedopuszczalne, nie wyczerpuje znamion przestępstwa z art. 196 k. k., ponieważ osoby, które były na koncercie nie zgłosiły, że ich uczucia religijne zostały obrażone (koncert nie był nagrywany, więc nie miał dotrzeć do szerszej publiczności)¹⁹.

Pod pojęciem „przedmiot czci religijnej” rozumie się takie przedmiot, który przez daną grupę wyznaniową, religijną uznany jest za przedmiot kultu, powszechnie szanowany. Przykładami takich przedmiotów mogą być np. krzyże, obrazki przedstawiające świętych, różaniec, Biblia, a także modlitwa (jej tekst, czyli również słowa)²⁰. Dodatkowo, wart wspomnieć, że w literaturze

¹⁴ www.wsjp.pl.

¹⁵ Wojciechowska 2010, s. 899.

¹⁶ Budyn-Kulik 2014, s. 102.

¹⁷ Sobczak 2021, Legalis.

¹⁸ Kruczoń 2011, s. 42-43.

¹⁹ postanowienie SN, o sygn. III KK 274/14.

²⁰ Wojciechowska 2010, s. 899.

powszechnie obowiązuje pogląd, że przedmiotem czci religijnej może być również podmiot danej religii, czyli np. Bóg, Jezus, Budda etc. Oznacza to, że przedmiot czci religijnej rozumiany jest szeroko, jako wszystko to, co związane jest z czcią religijną²¹. Warto zauważyć jednak, że część autorów się z tym nie zgadza i uważają, że podmiot nie może być przedmiotem czci religijnej²². Należy zgodzić się ze stwierdzeniem L. Gardockiego, który uważa, że za znieważenie przedmiotu czci religijnej w odniesieniu do przedmiotu należy zaliczyć przedmiot materialny, którym jest np. obraz przedstawiający uosobienie bóstwa, jak również w szerszym znaczeniu – niematerialnym w odniesieniu do przedmiotu obiektu kultu – np. znieważenie Mahometa, Buddy, czy Jezusa²³.

Warto zauważyć, że zachowanie sprawcy ma na celu wywołanie odczucia obrazy uczuć religijnych innych osób. Określenie celu działania sprawcy jest w szczególności trudne, gdy odnosi się do dzieł artystycznych²⁴. Zgodnie z postanowieniem Sądu Najwyższego „forma artystyczna lub cel naukowy działania mającego charakter znieważający nie powodują same przez się wyłączenia odpowiedzialności karnej za obrazę uczuć religijnych bądź znieważenia publicznego przedmiotu czci religijnej”²⁵. Oznacza to, że sama forma artystyczna lub też cel naukowy nie wystarczą by uniknąć odpowiedzialności karnej. W przypadku dzieł artystycznych określenie granic jest szczególnie trudne, ze względu na tzw. ekspresję artystyczną.

Ponadto, mogą pojawiać się trudności, by określić granice wolności słowa, np. w odniesieniu do krytyki jakiejś religii. W literaturze przyjmuje się, że dopóki krytyka danej religii, kultu, wyznania nie jest poniżająca, lekceważąca, obelżywa to zachowanie to nie spełnia znamion przestępstwa z art. 196 k. k.²⁶ W związku z tym, nie poniesie odpowiedzialności karnej osoba, która krytykuje daną wspólnotę religijną, czy jej poglądy. Jednakże, w odniesieniu do Papieża Sąd Najwyższy uznał, że „znieważenie Papieża może naruszać dobra osobiste w postaci uczuć religijnych i przyjaźni osoby duchownej, którą wiąże z Papieżem stosunek bliskości i szczególne więzy emocjonalne”²⁷.

Przedmiotem czynności wykonawczej może być również „miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych”. Mowa tu o kościołach, cerkwiach, synagogach, meczetach etc., a także o miejscach,

²¹ Kozłowska-Kalisz 2021, Lex.

²² Wojciechowski 1997, s. 340; Warylewski 2005, s. 376.

²³ Gardocki 2011, s. 264.

²⁴ Kozłowska-Kalisz 2021, Lex.

²⁵ postanowienie SN, o sygn. III KK 274/14.

²⁶ Kozłowska-Kalisz 2021, Lex.

²⁷ Wyrok SN, o sygn. I CK 484/03.

w których modlitwy odprawiane są okolicznościowo, jak np. przydrożne kapliczki. Problematyczne w stosowaniu tego przepisu w odniesieniu do miejsca publicznego jest okres w jakim to miejsce ma być pod ochroną. W stosunku do pierwszej grupy miejsc, które są stałymi miejscami obrządków religijnych, nie ma problemu – otoczone są stałą ochroną, o tyle w odniesieniu do miejsc, w których jedynie tymczasowo odprawiane są obrzędy religijne, spotyka się różne stanowiska. M. Filar uważa, że miejsca te chronione są jedynie w czasie trwania obrzędów religijnych²⁸. Odmienne stanowisko reprezentuje O. Górniok, która uważa, że nie sposób odmówić ochrony uczuć religijnych uczestnikom uroczystości, nawet jeśli odbywają się one w miejscu nieuzgodnionym np. z władzami miasta²⁹.

Nieodzownym elementem przestępstwa znieważenia uczuć religijnych jest publiczny charakter działania sprawcy. Poprzez publiczne działanie należy rozumieć takie zachowanie, które może zostać dostrzeżone przez nieokreśloną bliżej liczbę osób³⁰. Zatem za działanie o charakterze publicznym uznane będzie np. znieważenie w telewizji, radiu, czy na łamach gazety. Jednakże, znamię publiczności nie posiada zachowanie, jeśli np. wystawa, której dzieło mogłoby znieważać uczucia religijne innych osób, jeszcze nie została otwarta³¹. Jak trafnie spostrzega M. Makarska, kryterium publicznego charakteru znieważenia nie musi być dokonane. Oznacza to, że znaczenie w tym przypadku ma sama możliwość dotarcia do kręgu bliżej nieoznaczonej liczby osób. Jednocześnie należy mieć na uwadze, że sprawca powinien mieć świadomość, że jego zachowanie może dotrzeć do nieokreślonego grona osób, tym samym godząc się na to³².

ZNAMIONA PRZESTĘPSTWA – PODMIOT

Podmiotem przestępstwa znieważenia uczuć religijnych może być każdy. Oznacza to, że podmiot ma charakter powszechny, czyli przestępstwo to może popełnić każda osoba zdolna do ponoszenia odpowiedzialności karnej na gruncie kodeksu karnego z 1997 r., W związku z tym, każda osoba, która ukończyła 17 lat i w trakcie popełnienia czynu była poczytalna może zostać pociągnięta do odpowiedzialności za naruszenie tego przepisu. Warto zauważyć, że dla zaistnienia bytu tego przestępstwa nie ma znaczenia przynależność religijna

²⁸ Filar 1998, s. 104.

²⁹ Górniok 2005, s. 199.

³⁰ Sobczak 2021, Legalis.

³¹ Tamże.

³² Makarska 2005, s. 179.

sprawcy lub jego bezwyznaniowość³³. Z kolei E. Kruczoń spostrzega, że poza formą zjawiskową przestępstwa, jaką jest sprawstwo nie ma większych problemów przy ustaleniu podmiotu przestępstwa. Natomiast w przypadku pozostałych form zjawiskowych – współsprawstwa, pomocnictwa, podżegania, czy chociażby sprawstwa kierowniczego lub polecającego, ustalenie podmiotu jest trudniejsze. Ustalenie odpowiedzialności karnej np. producenta płyty, której tekst obraża uczucia religijne określonej grupy jest bardziej skomplikowane. W tym przypadku odpowiedzialność karna będzie uzależniona od pełnionej roli³⁴.

ZNAMIONA PRZESTĘPSTWA – STRONA PODMIOTOWA

W przypadku tego przestępstwa w doktrynie spotyka się dwa odmienne poglądy. Przestępstwo znieważania uczuć religijnych można popełnić umyślnie. Natomiast ustalenie postaci zamiaru może przysporzyć trudności. Z jednej strony znieważenie uczuć religijnych może zostać popełnione z zamiarem bezpośrednim, ponieważ w treści przepisu umieszczono czasownik „obraża”, „znieważa”, które oznaczają działanie sprawcy i wskazują na jego umyślność³⁵. Odmienne uważa W. Wróbel, ponieważ uznaje on, że przestępstwo to można popełnić również z zamiarem ewentualnym w odniesieniu do skutku działania³⁶.

KRYMINOLOGICZNE ASPEKTY PRZESTĘPSTWA ZNIEWAŻENIA UCZUĆ RELIGIJNYCH

W dalszej kolejności należy przejść do części kryminologicznej opracowania, w której omówiono dane statystyczne dotyczące przestępstwa z art. 196 k. k. Dane dotyczące liczby wszczętych postępowań i liczby przestępstw stwierdzonych zostały udostępnione przez Komendę Główną Policji, natomiast dane dotyczące liczby prawomocnych skazań oraz dane odnoszące się do wymierzonych kar zostały udostępnione przez Ministerstwo Sprawiedliwości.

³³ Budyn-Kulik 2014, s. 108.

³⁴ Kruczoń 2011, s. 55.

³⁵ Wojciechowska 2010, s. 901.

³⁶ Wróbel 2006, s. 587–588.

Tabela 1 Liczba postępowań wszczętych i liczba przestępstw stwierdzonych z art. 196 k. k. w latach 1999-2019 w Polsce

Rok	Liczba postępowań wszczętych	Liczba przestępstw stwierdzonych
2019	80	53
2018	58	45
2017	70	60
2016	54	46
2015	59	32
2014	55	38
2013	51	54
2012	47	51
2011	42	33
2010	48	52
2009	33	39
2008	45	49
2007	55	57
2006	49	38
2005	44	88
2004	51	44
2003	30	32
2002	47	44
2001	54	56
2000	68	145
1999	61	59

Źródło: Dane statystyczne udostępnione przez KGP (dostęp 30.05.2021 r., na stronie: <https://www.statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwko-5/63492,Obraza-uczuc-religijnych-art-196.html>)

Z danych przedstawionych w tabeli nr 1 wynika, że liczba postępowań wszczętych dotyczących przestępstwa znieważenia uczuć religijnych w Polsce wynosiła od 30 postępowań w 2003 r. do 80 w 2019 r. Od 2013 r. rocznie odnotowuje się powyżej 50 wszczętych nowych postępowań. Trudno określić tendencję liczby postępowań wszczętych w badanym okresie, ponieważ po wzroście (np. w latach 2010 – 48 postępowań, 2015 – 59 postępowań, 2017 – 70 postępowań) nastąpił spadek w kolejnym roku.

W odniesieniu do liczby przestępstw stwierdzonych należy zauważyć, że liczba przestępstw stwierdzonych raz przekroczyła sto przestępstw rocznie – w 2000 r. odnotowując 145 przestępstw. Najmniej przestępstw miało miejsce w 2003 i w 2015 r. – po 32 przestępstwa. W ostatnich latach liczba przestępstw stwierdzonych waha się od ok. 30 do ok 60 rocznie.

Tabela 2 Liczba prawomocnych skazań z art. 196 k. k. w latach 2002-2018 w Polsce

Rok	Liczba skazań prawomocnych
2018	7
2017	12
2016	10
2015	4
2014	4
2013	9
2012	9
2011	0
2010	6
2009	13
2008	7
2007	14
2006	5
2005	11
2004	4
2003	3
2002	9

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych statystycznych udostępnionych przez Ministerstwo Sprawiedliwości (dostęp 30.05.2021 r., na stronie: <https://isws.ms.gov.pl/pl/baza-statystyczna/opracowania-wieloletnie/>)

Z danych zawartych w tabeli nr 2 wynika, że liczba prawomocnych skazań waha się od kilku do kilkunastu skazań rocznie. W 2011 r. nie odnotowano żadnego skazania, najwięcej odnotowano w 2007 r. – 14 skazań i w 2009 r. – 13 skazań. W odniesieniu do liczby wszczętych postępowań, czy liczby przestępstw stwierdzonych należy zauważyć, że liczba prawomocnych postępowań jest kilka razy niższa. Wynika to z faktu, że większość postępowań przed sądem zostaje umorzona.

Tabela 3 Kara grzywny, kara ograniczenia wolności i kara pozbawienia wolności orzeczone z art. 196 k. k. w latach 2008-2018 w Polsce

Rok	Kara grzywny samoistna	Kara ograniczenia wolności	Kara pozbawienia wolności
2018	1	4	2
2017	7	2	3
2016	3	4	3
2015	1	0	3
2014	0	1	3
2013	1	3	5
2012	2	3	4
2011	0	0	0
2010	1	3	2
2009	1	2	10
2008	3	0	4
Ogółem	20	22	39

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych statystycznych udostępnionych przez Ministerstwo Sprawiedliwości (dostęp 30.05.2021 r., na stronie: <https://isws.ms.gov.pl/pl/baza-statystyczna/opracowania-wieloletnie/>)

Z danych przedstawionych w tabeli nr 3 wynika, że najczęściej stosowaną karą jest kara pozbawienia wolności, którą orzeczono 39 razy w latach 2008-2018. Najwięcej kar grzywny orzeczono w 2017 r. – 7, zaś w 2014 r., nie orzeczono ani jednej kary grzywny. W odniesieniu do kary ograniczenia wolności należy stwierdzić, że jest drugą najczęściej orzekaną karą w badanym okresie. Najwięcej razy orzeczono ją w latach 2016 i 2018 – po 4 razy. Ani razu nie wymierzono takiej kary w 2008 r., 2011 r. oraz w 2015 r. Kara grzywny nie została wymierzona tylko w 2011 r. W latach 2009, 2010, 2013, 2015, 2018 karę grzywny orzeczono 1 raz, a najwięcej razy orzeczono ją 7 razy w 2017 r.

PODSUMOWANIE

Podsumowując rozważania dotyczące przestępstwa znieważenia uczuć religijnych należy stwierdzić, że pomimo wielu opracowań przepis z art. 196 k. k. nadal stanowi wyzwanie w stosowaniu go.

Przestępstwo penalizowane w art. 196 k.k. ma szczególny zapis, w odniesieniu do pozostałych przestępstw zawierających znamię znieważenia. Zasadniczym znamieniem czynnościowym jest tu „obrażanie”, a znieważenie

jest sposobem realizacji tego znamienia. Przepięstwo to polega na obrażaniu uczuć religijnych innych osób poprzez publiczne znieważenie przedmiotu czci lub miejsca przeznaczonego do wykonywania obrzędów religijnych.

W dalszej kolejności należy odpowiedzieć na postawione we wprowadzeniu pytania badawcze. Przepięstwo z art. 196 k. k. polega na publicznym obraźliwym, lekceważącym, obelżywym zachowaniu sprawcy, który znieważa przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. Największe problemy interpretacyjne związane są z określeniem, jakie zachowanie nosi znamiona znieważenia, formą popełnienia przepięstwa i rozgraniczeniem, gdzie jest granica pomiędzy dziełem artystycznym, a znieważeniem przedmiotu określonego kultu religijnego. Ponadto, problematyczne okazuje się także ustalenie przedmiotu czynności wykonawczej oraz precyzyjne określenie miejsca objętego ochroną przewidzianą dla miejsca publicznego, które przeznaczone jest do wykonywania obrzędów religijnych, a nawet z określeniem, czy ochrona ta przewidziana jest tylko podczas obrzędów, czy również po? Ponadto, trudności mogą pojawić się w odniesieniu do słów krytyki skierowanych wobec określonych poglądów religijnych etc. Określenie wyraźnej granicy w tym przypadku również nie jest łatwe. Przyjmuje się, że dopóki krytyka ta nie jest poniżająca, lekceważąca, czy obelżywa, osoba ta nie powinna ponieść odpowiedzialności karnej z art. 196 k. k. Natomiast, w odniesieniu do skali zjawiska należy uznać, że liczba wszczętych postępowań przez Policję stanowi znikomą część postępowań ogółem, bo zaledwie od kilku do kilkudziesięciu przypadków rocznie. Jeśli chodzi o liczbę prawomocnych skazań wynosi ona zaledwie kilka skazań rocznie. W związku z tym, większość postępowań przed sądem kończy się umorzeniem sprawy. Natomiast najczęściej orzekaną karą w badanym okresie jest kara pozbawienia wolności. W mediach pojawiają się głosy by zdepenalizować przepis z art. 196 k.k.³⁷ Jednakże, trudno zgodzić się z takim stanowiskiem, ponieważ przepis ten ma na celu ochronę uczuć wyznawców różnych religii, miejsc sprawowania przez nich obrzędów religijnych. Biorąc pod uwagę dane Głównego Urzędu Statystycznego, blisko 94% społeczeństwa powyżej 16 roku życia deklaruje przynależność do wyznania religijnego³⁸, trudno wyobrazić sobie zniesienie tego przepisu z kodeksu karnego.

³⁷ Zob. PAP, 07 maja 2019 r., dostęp na: <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1411051,biedron-obraza-uczuc-religijnych.html>.

³⁸ Dane na 2018 r., dostęp na stronie: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce-wyniki-badania-spojnosci-spoecznej-2018,8,1.html>.

BIBLIOGRAFIA**Literatura:**

Budyn-Kulik M., Znieważenie uczuć religijnych – analiza dogmatyczna i praktyka ścigania, *Prawo w działaniu. Sprawy Karne* 2014, 19.

Filar M., Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania, (w:) *Nowa kodyfikacja karna. Kodeks karny. Krótkie komentarze*, nr 18, Warszawa 1998.

Gardocki L., *Prawo karne*, Warszawa 2011.

Górniok O., Komentarz do art. 196 k. k., [w:] Górniok O. i in. (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, t. 2, Gdańsk 2005.

Kozłowska-Kalisz P., Komentarz do art. 196 k. k., [w:] *Mozgwa M., Budyn-Kulik M., Kodeks karny. Komentarz aktualizowany*, Lex 2021.

Kruczoń E., Przestępstwo obrazy uczuć religijnych, *Prokuratura i Prawo* 2011, nr 2.

Makarska M., Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 r., *Lublin* 2005.

Sobczak J., Komentarz do art. 196, [w:] R. Stefański (red.), *Kodeks Karny. Komentarz*, Warszawa 2021.

Warylewski J., Pasja czy obraza uczuć religijnych?, *Spór wokół art. 196 k.k.* [w:] Leszczyński L., Skrętowicz E., Hołda Z., (red.), *W kręgu teorii i praktyki prawa karnego. Księga poświęcona pamięci Profesora Andrzeja Wąska*, Lublin 2005.

Wojciechowska J., Komentarz do art. 196 k. k. [w:] Wąsek A., Zawłocki R., *Kodeks karny*, t. I, Warszawa 2010.

Wojciechowski J., *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Warszawa 1997.

Wróbel W., Komentarz do art. 196 k. k., [w:] Zoll A., Wróbel W., (red.), *Kodeks karny. Część szczególna t. II*, 2006.

Akty prawne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz. U. 1997 Nr 78 poz. 483 (ze zm.).

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 czerwca 1994 r., o sygn. 17/93, OTK 1994, Nr 1, poz. 11.

Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 5 marca 2015 r., o sygn. III KK 274/14, OSNKW 2015/9, poz. 72.

Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 29 października 2012 r. o sygn. I KZP 12/12, OSNKW 2012/11, poz. 112.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – kodeks karny, Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553 (ze zm.).

Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 6 kwietnia 2004 r., o sygn. I CK 484/03, OSNIC 2005/4/69.

Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 6 kwietnia 2004 r., o sygn. I CK 484/03, OSNC 2005/ 4, poz. 69.

Strony internetowe:

www.sjp.pwn.pl

www.wsjp.pl

www.statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwko-5/63492,Obraza-uczuc-religijnych-art-196.html.

www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1411051,biedron-obraza-uczuc-regiligjnych.html.

stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce-wyniki-badania-spojnosci-spolecznej-2018,8,1.html.

V. KWESTIE HISTORYCZNE

PRAWO W NOWYM TESTAMENCIE A DZISIEJSZY KSZTAŁT REGULACJI PRAWNYCH – NA PODSTAWIE WYBRANYCH EPIZODÓW Z NOWEGO TESTAMENTU

Abstrakt

Pismo Święte od chwili powstania pozostaje źródłem wiedzy oraz inspiracji dla następujących po sobie pokoleń ludzi na świecie. Jest zbiorem ksiąg posiadającym szczególne znaczenie dla chrześcijan, żydów oraz wyznawców wielu innych wierzeń. Niemniej, stanowi również element wielu badań oraz analiz agnostyków, czy wręcz niewierzących w istnienie bytu nadrzędnego. W tradycji chrześcijańskiej Biblia składa się ze Starego oraz Nowego Testamentu, opisujących dzieje narodu wybranego, życie i śmierć Jezusa z Nazaretu oraz późniejszą działalność jego uczniów zwanych Apostołami. W treści Pisma Świętego znajduje się również wiele informacji historycznych czy wątków dotyczących ówczesnie obowiązujących regulacji prawnych. W niniejszym opracowaniu autor dokona analizy porównawczej regulacji prawnych, o których wzmiankuje Nowy Testament z aktualnym stanem prawnym.

Słowa kluczowe: Nowy Testament, prawo, analiza porównawcza, religia, unormowania prawne

WSTĘP

Nowy Testament to zbiór ksiąg opisujący życie oraz męczeńską śmierć Jezusa Chrystusa z Nazaretu. Wydarzenia w nich przedstawione miały miejsce

w I w. n.e., na terenie Judei, która w tamtym czasie była jedną z prowincji cesarstwa rzymskiego. Był to okres panowania króla żydowskiego Heroda Antypasa, tetrarchy Galilei i Perei oraz zarządzających Judeą w późniejszym okresie namiestników rzymskich, w związku z wprowadzoną w 6 r. n.e. bezpośrednią administracją rzymską. Opisy biblijne koncentrują się w szczególności na okresie panowania V namiestnika rzymskiego na Judeę, Poncjusza Piłata, za czasów którego, Jezus w najszerszym zakresie prowadził swoją działalność ewangelizacyjną. Piłat był również tym urzędnikiem rzymskim, który pomimo braku dowodów świadczących o popełnieniu przestępstwa, zdecydował się skazać Jezusa na śmierć krzyżową.

Pomimo przeważającej ilości wątków o charakterze religijnym Nowy Testament jest również kopalnią wiedzy dotyczącej ówczesnie obowiązujących regulacji prawnych, zarówno tych, które zostały przekazane narodowi żydowskiemu przez Mojżesza, jak i tych narzuconych mieszkańcom Judei przez okupujących ich Rzymian. Paradoksalnie, zasady postępowania przekazane Żydom przez Mojżesza, miały wpływ na późniejszy rozwój prawa w cesarstwie rzymskim. Początkowo niechętna i opresyjna wobec chrześcijan władza cesarska doprowadziła za czasów Konstantyna Wielkiego do wprowadzenia postanowień Edyktu Mediolańskiego, gwarantujących tolerancję religijną, a następnie za Teodozjusza I Wielkiego ustanowiła chrześcijaństwo oficjalną religią państwową. Prowadziło to do zwiększenia wpływu kultury i tradycji chrześcijańskich w Cesarstwie Rzymskim, którego prawo odegrało znaczącą rolę w rozwoju systemów prawnych państw średniowiecznej Europy, a w konsekwencji miało również wpływ na aktualnie obowiązujące prawo w Polsce. Co więcej wiara chrześcijańska, która w wiekach średnich rozprzestrzeniła się w całej Europie, miała i ma nadal wpływ na ewolucję i rozwój instytucji prawnych. W niniejszym opracowaniu autor przedstawi wątki o prawie oraz regulacje prawne opisane w Nowym Testamencie, dokona ich analizy porównawczej z aktualnie obowiązującym prawem w Polsce.

PRAWO W NOWYM TESTAMENCIE – PRAWO DZIŚ

Prawa konstytucyjne

Prawo konstytucyjne z konstytucji pisanych oraz niepisanych, ma szczególne znaczenie dla sytuacji prawnej obywateli zamieszkujących dane państwo. Stanowi ono o ustroju, kompetencjach i podziale władzy, ale również o prawach i obowiązkach obywateli. W niniejszym podrozdziale

przedstawię fragmenty dotyczące regulacji, które w podobnym, bądź też całkowicie odmiennym charakterze znajdują się zarówno w Nowym Testamencie, jak i w Konstytucji RP.

Należy zacząć od regulacji ustrojowych, które zamieszczone zostały w początkowych artykułach polskiej Konstytucji. W odróżnieniu od Polski, która może być dumnie zwana republiką demokratyczną, w czasach życia Jezusa Chrystusa, Judea pozostawała prowincją pod panowaniem rzymskiego pryncypatu. Wczesny okres władztwa rzymskiego nad Judeą, cechował się jednak pewną swobodą, Rzymianie zezwalali bowiem, aby to królowie Żydowski sprawowali faktyczną kontrolę nad prowincją. Potwierdza to między innymi fragment z Ewangelii według św. Łukasza. Wspomina on zachowanie króla żydowskiego Heroda Antypasa, przerażonego narodziem zapowiadanego przez proroków króla żydowskiego: „O wszystkich tych wydarzeniach usłyszał również tetrarcha Herod i był zaniepokojony.”¹

Konstytucja i normy rangi konstytucyjnej to nie tylko kwestie ustrojowe, lecz przede wszystkim prawa i obowiązki obywateli. Jedną z najistotniejszych regulacji, kształtującą stosunki pomiędzy ludźmi zamieszkującymi współczesne państwa cywilizowane jest przyznanie im równego statusu wobec prawa. Konstytucja RP stanowi o tym w art. 32, który nakłada na władze publiczne obowiązek równego traktowania wszystkich obywateli. W punkcie drugim wskazuje również, iż „nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiejkolwiek przyczyny”. W odróżnieniu jednak od polskich regulacji, władze państw w epoce starożytnej dopuszczały się różnicowania ludzi, między innymi ze względu na pochodzenie, a w konsekwencji traktowanie jednych gorzej niż innych. Wskazują na to wyraźnie poniższe fragmenty z Ewangelii według św. Łukasza oraz Pierwszego Listu do Tymoteusza: „Sługa, który zna wolę swego pana, a nic nie przygotował i nie uczynił zgodnie z jego wolą, otrzyma wielką chłostę”.² A także: „Wszyscy, którzy są pod jarzmem jako niewolnicy, niech własnych panów uznają za godnych wszelkiej czci, ażeby nie bluźniono imieniu Boga i naszej nauce”.³ Słudzy bowiem, bardzo często byli w tamtym okresie pojmowanymi w wojnach, czy zakupionymi na targu niewolnikami, których status społeczny był znacznie niższy, aniżeli prawowitych obywateli.

Podobne rozbieżności możemy również zauważyć pomiędzy statusem kobiet i mężczyzn. Jak wskazuje św. Paweł w Liście do Efezjan: „Żony

¹ Łk 9, 7.

² Łk 12, 47.

³ 1 Tm 6, 1.

niechaj będą poddane swoim mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus Głową Kościoła: On Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim”⁴. Fragment ten niewątpliwie pokazuje niższy status kobiet w społeczeństwie żydowskim. W Europie jednak, na przestrzeni wieków kobiety zostały zrównane pod względem prawnym z mężczyznami. Pewien udział w tym procesie miał również kościół katolicki, który udzielał azylu kobietom uciekającym przed niechcianym zamążpójściem. Obecne regulacje konstytucyjne gwarantują równy status kobiet i mężczyzn w życiu rodzinnym, politycznym, społecznym i gospodarczym. W punkcie 2 art. 33 Konstytucji wymienia się również przykłady praw, do których równy dostęp, niezależnie od płci, ma obowiązek gwarantować państwo.

Elementem, który znalazł swoje miejsce w Nowym Testamencie, a który może dziwić z punktu widzenia późniejszych prześladowań i wojen religijnych na terenie chrześcijańskiej Europy, jest tolerancyjne podejście do ludzi o innych poglądach wyrażone przez św. Pawła w listach do Efezjan oraz Rzymian: „A tego, który jest słaby w wierze przygarniajcie życzliwie, bez spierania się o poglądy [...] Jeden czyni różnicę między poszczególnymi dniami, drugi zaś uważa wszystkie za równe: niech się każdy trzyma swego przekonania.”⁵ A także: „pozostałym zaś mówię ja, nie Pan: Jeżeli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie odda! Podobnie jeśli jakaś żona ma niewierzącego męża i ten chce z nią mieszkać, niech się nie rozstaje!”⁶ Przesłanie Pawła z Tarsu o poszanowaniu bliźniego, niezależnie od jego poglądów czy wyznawanej wiary, pozostaje aktualne do dziś. Przestrzeganie tych praw jest również chronione i gwarantowane przez państwo w artykułach 53 oraz 54 Konstytucji RP.

Prawo administracyjne oraz podatkowe

Podatki towarzyszą człowiekowi od początku istnienia. Udokumentowane zapisy dotyczące podatków pojawiają się już w Starym Testamencie, w związku z budową arki Noego. Przy jej budowie zapotrzebowanie na dochód pokrywano dzięki wprowadzonemu samoopodatkowaniu oraz podatkowi głównemu⁷. O bardzo podobnym podatku mowa również w Nowym Testamencie. Występuje w nim opisywany przez św. Mateusza podatek na

⁴ Ef 1, 5, 22-24.

⁵ Rz 14, 1-5.

⁶ 1 Kor 7, 12-13.

⁷ Gomułowicz i Mączyński 2016, s. 31.

świątynię jerozolimską, którego wysokość wynosi dwie drachmy⁸. W Ewangelii jest on wspomniany w chwili pojawienia się Jezusa w świątyni, gdzie natknął się na poborców podatkowych. Fragment ten wskazuje, więc nie tylko na istnienie w tamtym okresie opodatkowania, lecz również organów podatkowych, których zadaniem było pobieranie należności podatkowych i następne przekazywanie ich władzy państwowej. O wysokości obciążeń podatkowych w Judei oraz inwestycjach na które były one pożytkowane, jeszcze przed urodzeniem Jezusa, pisał P. Wróbel: „Zmiany były widoczne w Jerozolimie, która pod rządami wielkiego budowniczego Heroda umocniła swój metropolitalny charakter. Inwestycje budowlane króla (ogromna świątynia, pałac, port w Cezarei, miasto Sebaste, liczne twierdze na czele z Herodionem) wpłynęły na ożywienie gospodarcze: pobudzenie wydatków, migracje wykwalifikowanych robotników. W celu sfinansowania budów nakładano wysokie podatki, wspomniane w Ewangelii. Sięgały do wysokości 1/3 plonu zbóż i 1/2 owoców.”⁹ Co oczywiste, podatki pozostają stałym elementem naszego życia także i dzisiaj, na dodatek ilość zobowiązań podatkowych jakie obywatele mają świadczyć państwu, znacznie się zwiększyła.

Z kwestii administracyjno-prawnych należy wspomnieć również o opisanym przez św. Łukasza spisie ludności: „W owym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym państwie. Pierwszy ten spis odbył się wówczas, gdy wielkorządcą Syrii był Kwiryniusz”. Analogiczne przedsięwzięcie jest aktualnie przeprowadzane w Polsce na podstawie ustawy z dnia 9 sierpnia 2019 r. o narodowym spisie powszechnym ludności i mieszkań w 2021 r. W tym wypadku jednak, z uwagi na wypracowany od czasów biblijnych znaczący postęp technologiczny, nie jest konieczne, aby obywatele udawali się odrębnego miasta, możliwe jest bowiem dokonanie spisu przez Internet¹⁰.

Prawo cywilne

Pierwszą z instytucji prawa cywilnego, która została wspomniana w Nowym Testamencie jest darowizna. Doszło do niej w chwili wizyty trzech mędrców ze wschodu w miejscu narodzin Jezusa. Ewangelista Mateusz opisał to wydarzenie w następujący sposób: „Weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką jego, Maryją; upadli na twarz i oddali mu pokłon. I otworzywszy swe

⁸ <https://biblia.wiara.pl/doc/1206018.Dwudrachma> (dostęp: 07.08.2021).

⁹ Wróbel 2020, s. 26.

¹⁰ Art.13 Ustawy z dnia 9 sierpnia 2019 r. o narodowym spisie powszechnym ludności i mieszkań w 2021 r. (Dz. U. 2019 poz. 1775).

skarby, ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę¹¹. Bez wątpienia owy fragment opisuje umowę darowizny, nie dochodzi bowiem do świadczenia wzajemnego. Nie ma również mowy o uznaniu owego świadczenia za spełnienie zobowiązania podatkowego, gdyż Jezus nie był uznany przez swój naród za króla żydowskiego, w związku z czym, nie miał kompetencji do nakładania obowiązków podatkowych. Oznacza to, iż doszło do dokonania istniejącej do dziś w kodeksie cywilnym, jednakże w dużo bardziej sformalizowanej formie, umowy darowizny. Analizując treść art. 888 k.c.¹², możemy wskazać, iż Mędrcy, jako darczyńcy zobowiązali się do bezpłatnego przekazania na rzecz Chrystusa złota, kadzidła oraz mirry ze swojego majątku, a następnie spełnili świadczenie.

Jednymi z najwspanialszych cudów, jakich na gruncie Nowego Testamentu dokonywał Chrystus prowadząc swoją działalność ewangelizatorską, było uzdawianie ludzi. Przekładając to działanie na dzisiejsze realia i pozabawiając każde z tych uzdrowień warstwy mistycyzmu, możemy uznać, iż było to wykonywanie świadczeń medycznych. Pomimo wspaniałych rezultatów działań Jezusa, część przedstawicieli narodu żydowskiego była jednak sceptyczna, co do źródła posiadanych przez Jezusa umiejętności. Wątpliwości te mogły powstać z uwagi na niski poziom wiedzy medycznej na terenach wielu prowincji rzymskich. O sceptycyzmie co do umiejętności lekarskich w starożytnym Rzymie pisała m.in. M. Debita: „W Rzymie długo uważało się, że lekarze mają zbyt wielką moc, która wynika z wiedzy dotyczącej w szczególności z różnego rodzaju trucizn. Bano się, że lekarz zamiast leczyć, może pod pretekstem podawania leków dawkować pacjentowi truciznę”¹³. Zdecydowanie większą wiedzę i doświadczenie w leczeniu ludzi posiadali Grecy, którzy w późniejszym okresie świadczyli również bardzo często usług medyczne na terenie cesarstwa rzymskiego. Nie mniej, brak zaufania do przedstawicieli zawodu medycznego w cesarstwie rzymskim, mógł być jednym z powodów, dla których część przedstawicieli narodu wybranego nieufnie przyglądała się uzdrowieniom dokonywanym przez Jezusa.

Św. Mateusz w Nowym Testamencie wspomina również o kwestiach związanych z zatrudnieniem. Dokonuje tego przytaczając słowa Jezusa z przypowieści o robotnikach w winnicy¹⁴. W przypowieści tej dochodzi do zawarcia umowy pomiędzy gospodarzem oraz robotnikami, w której robotnicy

¹¹ Mt 2, 11.

¹² Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (Dz. U. 1964 nr 16 poz. 93).

¹³ Debita 2015, s. 1.

¹⁴ Mt 20, 1-16.

zobowiązują się do świadczenia pracy w winnicy, na rzecz gospodarza, natomiast gospodarz zobowiązuje się do wypłaty wynagrodzenia. Wynagrodzenie to, nie jest jednak uzależnione od ilości przepracowanych godzin, lecz od samego podjęcia się wykonywania pracy na rzecz gospodarza. Sposób wynagradzania został uznany przez część robotników za nieuczciwy, gdyż musieli oni znosić ciężar pracy znacznie dłużej niż inni, a pomimo to otrzymywali taką samą zapłatę. W związku z ich zarzutami, w Ewangelii dochodzi również do objaśnienia istoty prawa własności, której znaczenie podkreśla gospodarz wypowiadając słowa: „Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę?”¹⁵. Zarówno własność, będąca jedną z kluczowych wartości w państwach opierających swój ustrój gospodarczy o gospodarkę wolnorynkową, jak i praca, której wykonywanie zostało przez lata uspołecznione, między innymi dzięki działalności kościoła katolickiego, pozostają kwestiami prawnie regulowanymi przez polskie prawo. Ich wagę podkreśla fakt, iż zarówno prawo do pracy, jak i prawo własności są również gwarantowane konstytucyjnie.

Inną z instytucji, którą opisuje Nowy Testament, a której uregulowanie jest do dziś silnie zależne od woli organów kościoła katolickiego, jest małżeństwo. Paweł z Tarsu, w liście do Koryntian przesyła mieszkańcom starożytnej Grecji, słowa przekazane mu przez Boga, którego wolą jest trwanie ludzi w instytucji małżeństwa. W poniższych słowach promuje więc, ideę nierozzerwalności małżeństwa: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża! [...] Mąż również niech nie oddala żony”¹⁶. Słowa te pozostają w sprzeczności z wcześniejszym prawem przekazanym Izraelitom przez Mojżesza, pozwalającym na listowne oddalenie swojej małżonki. Jak jednak nauczał Jezus w swoich kazaniach, reguły ustalone przez Mojżesza były wprowadzone, nie ze względu na wolę boską, acz „przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych”. W trakcie swoich spotkań z przedstawicielami narodu żydowskiego, Jezus wypowiada także słowa, które po dziś dzień stanowią fragment formuły wygłaszanej przez kapłana w trakcie udzielania sakramentu małżeństwa: „Co więc Bóg złączył, człowiek tego niech nie rozdziela!”¹⁷.

Prawo karne

Zabójstwo, niezależnie od rasy, wyznania czy położenia geograficznego, już od wieków stanowiło jedno z najcięższych przestępstw sankcjonowanych

¹⁵ Mt 20, 15.

¹⁶ 1 Kor 7, 10-11.

¹⁷ Mk 10, 9.

przez prawo. Jak wskazuje w Ewangelii św. Mateusz „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj!; a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi”¹⁸. Słowa te nie tylko wskazują na utworzenie pewnej normy, w tym wypadku o charakterze tetycznym, ale informują również o istnieniu instytucji sądów, których kompetencją jest rozstrzyganie o odpowiedzialności za popełnione zło. Zabójstwo jest czynem szczególnie piętnowanym przez religię chrześcijańską z uwagi na fakt, iż zabójca pozbawia drugą osobę najcenniejszego daru otrzymanego od Boga, jakim jest życie. W polskim kodeksie karnym przestępstwo polegające na odebraniu życia drugiej osobie zostało opisane w art. 148 k.k. Jednocześnie w kolejnych artykułach określone są czynniki, które warunkują uznanie tego czynu za przestępstwo typu kwalifikowanego (cechującego się większą szkodliwością społeczną) oraz uprzywilejowanego (w przypadku niższej szkodliwości społecznej czynu).

Innym z przestępstw, piętnowanym przez Boga przy pomocy słów i działań apostołów, jest kradzież. Bardzo często jednak skutki tego przestępstwa, czyli utrata pewnych środków czy rzeczy, była wykorzystywana również do nauczania o przemijalności dóbr doczesnych, które zgodnie z przekazem biblijnym „mogą ulec naturalnemu zniszczeniu, jak i zostać ukradzione przez włamywaczy”.

Święty Mateusz w Ewangelii nawiązuje również do prawa talionu: „Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko i ząb za ząb! A ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu: lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!”¹⁹. Opisuje on, jak w niewłaściwy sposób reagowano na popełnione zło, wskazuje na istotę wybaczenia drugiej osobie oraz pewnego opanowania i nie działania w sposób kompulsywny. Przesłanie mające na celu odejście od kar cielesnych i pozbawiających życia, znalazło pewien wyraz także i we wspomnianym, z uwagi na prawo talionu, Kodeksie Hammurabiego. Jak wskazuje bowiem A. Kowalczyk: „Kodeks Hammurabiego, powszechnie kojarzony z prawem talionu wyrażonym w formule „oko za oko, ząb za ząb”, nie ograniczał się wyłącznie do surowego karania sprawcy, lecz w przypadku licznych czynów zabronionych ustanawiał kary majątkowe, których wysokość uzależniona była od statusu poszkodowanego”²⁰. Trzeba jednak wspomnieć za J. Ślęzak, iż: „Zasada talionu nie obowiązywała, gdy np. pokrzywdzonym był muszkenum. Wymierzano wtedy grzywnę w myśl paragrafu (artykułu) 19: „Jeśli wyrwał oko poddanego albo złamał kość poddanego, zapłaci jedną minę

¹⁸ Mt 5, 21.

¹⁹ Mt 5, 38-39.

²⁰ Kowalczyk 2019, s. 3.

srebra”²¹. Oznacza to, iż dolegliwość wymierzanej kary była w tym wypadku zależna od statusu społecznego sprawcy oraz poszkodowanego.

Podejście do sposobu wymierzania kar i środków karnych, zmieniało się na przestrzeni wieków, w dynamiczny sposób, przechodząc początkowo od kar pieniężnych, po zemstę rodową, czy kary hańbiące, polegające na odcisnięciu piętna na ciele przestępcy, aż do dzisiejszych kar, przy których wymierzaniu, zgodnie z art. 3 k.k. stosuje się zasady humanitaryzmu oraz uwzględnia przyrodzoną godność człowieka. Nie zmienia to jednak faktu, iż kary mitylacyjne, których stosowanie miało na celu wymierzenie kary odwzorowującej dane przestępstwo były stosowane w tamtym okresie w prowincjach rzymskich, na co wskazuje P. Niczyporuk: „Galba rozkazał obciąć ręce bankierowi nieuczciwie zarabiającemu pieniądze”. A także: „Jest wielce prawdopodobne, że karę mitylacyjną – hańbiącą karę cielesną polegającą na pozbawieniu skazanego poszczególnych części ciała, stosowali Rzymianie, skoro była ona znana i często stosowana w świecie starożytnym.”²²

Zgodnie z przekazem Ewangelii według św. Mateusza, karami, które wymierzone zostały Janowi Chrzcicielowi było pozbawienie wolności, a następnie kara śmierci. W tym wypadku, trudno jednak mówić o popełnieniu przestępstwa przez krewnego Jezusa. O ile pierwsza z kar nadal pozostaje jedną z najczęściej stosowanych reakcji na popełnione zło, o tyle z wykonywania kary śmierci zrezygnowało bardzo wiele państw. Została ona uznana za niehumanitarną. Przeciwnicy kary śmierci wskazują również na jej ostateczny i nieodwracalny charakter.

Najważniejszymi z punktu widzenia religii chrześcijańskiej fragmentami Nowego Testamentu, są niewątpliwie te opisujące męczeńską śmierć Jezusa na krzyżu. Są one jednak istotne nie tylko, z punktu widzenia wiary, ale również opisanego tam procesu karnego. Rozdział 26 Ewangelii według św. Mateusza przedstawia chwilę aresztowania Jezusa przez przedstawicieli arcykapłanów i starszych w piśmie. Następnie, żydzi oskarżyli Jezusa przed namiestnikiem, wykonującym w tamtym czasie funkcje sądownicze. Doszło wtedy do przesłuchania Jezusa przez Piłata, w trakcie którego namiestnik zadał oskarżonemu pytania dotyczące zarzucanego mu czynu: „Czy Ty jesteś królem żydowskim?”, Jezus odpowiedział „Tak, Ja nim jestem”. Na kolejne oskarżenia ze strony kapłanów i starszych przyjmujących w tym procesie rolę oskarżyciela publicznego, oskarżony już nie odpowiadał, co w nomenklaturze procesowej można

²¹ Ślęzak 2014, s. 5.

²² Niczyporuk 2019, s. 3.

uznać za odmowę składania wyjaśnień, bądź odmowę odpowiedzi na pytania. Sąd w osobie Piłata miał jednak wątpliwości, co do winy Jezusa, w związku z czym korzystając z prawa zwyczajowego zaproponował uwolnienie jednego z więźniów, sugerując jednocześnie, iż może być nim Jezus. Zapytał więc Żydów, którego więźnia chcieliby uwolnić? Oni jednak opowiedzieli się za uwolnieniem kryminalnego więźnia imieniem Barabasz, natomiast domagali się skazania Jezusa na karę śmierci. Pomimo wątpliwości sądu dotyczących winy oskarżonego, zgromadzony tłum, który w owej sytuacji można uznać za publiczność oraz oskarżyciele, głośno domagali się skazania oskarżonego, do czego w końcu doprowadzili.

Proces ten wskazuje na istnienie w czasach starożytnych zasady jawności zewnętrznej. Toczył się on bowiem w miejscu publicznym, łatwo dostępnym dla każdego zainteresowanego obywatela.

W piśmie świętym opisane są również wydarzenia, które wskazują na możliwości istnienia pewnych regulacji prawnych dotyczących niewłaściwości sądowej. Jak bowiem opisuje fragment z dziejów apostołskich: „Kiedy Gallio został prokonsulem Achai, Żydzi jednomyślnie wystąpili przeciw Pawłowi i przyprowadzili go przed sąd. Powiedzieli: „«Ten namawia ludzi, aby czcili Boga niezgodnie z Prawem» [...] Gallio przemówił do Żydów: «Gdyby tu chodziło o jakieś przestępstwo albo zły czyn, zająłbym się wami, Żydzi, jak należy, ale gdy spór toczy się o słowa i nazwy, i o wasze Prawo, rozpatrzenie to sami! Ja nie chcę być sędzią w tych sprawach»”²³. Fragment ten w sposób dobitny wskazuje, iż konsul rzymski uznał się za niewłaściwego w rozstrzyganiu spraw, które pozostają poza jego kompetencjami. Działanie takie odzwierciedla instytucję niewłaściwości sądowej, która pojawia się w Polsce zarówno w postępowaniu cywilnym, jak i karnym.

PODSUMOWANIE

Kształt obowiązujących w dzisiejszych czasach regulacji prawnych w Polsce, zależny jest od wielu różnych czynników. Niewątpliwym wpływ na ich rozwój miało prawo wykształcone w czasie istnienia cesarstwa zachodniorzymskiego, którego instytucje, bardzo często w zbliżonym brzmieniu, możemy obserwować m.in. na gruncie polskiego prawa cywilnego. Należy jednak zwrócić uwagę, iż silny wpływ na kształt prawa w Polsce ma również kościół katolicki, który odcisnął swoje piętno zarówno na prawie rzymskim, jak

²³ Dz 18, 12-15.

i we wprowadzanych w późniejszym okresie regulacjach na terenie Europy i Polski. Bezpośredni wpływ kościoła katolickiego na polskie prawo, możemy zauważyć między innymi, w związku z zawartym ze Stolicą Apostolską Konkordatem, który przyznaje swobodę decydowania o sprawach wewnętrznych kościoła na terenie Polski, jak i umożliwia swobodne sprawowanie kultu religijnego. Pomimo tego, porównując regulacje prawne obowiązujące w trakcie tworzenia Nowego Testamentu, z obecnie obowiązującym prawem można dostrzec znaczące różnice w postrzeganiu praw i obowiązków ludzkich oraz samym statusie człowieka. Przez lata doszło bowiem do zrównania praw i obowiązków ludzi, niezależnie od pochodzenia, płci czy statusu społecznego, które to w czasach powstawania Nowego Testamentu były powodem nacisków czy dyskryminacji. Największą rolę w tej kwestii odegrały niewątpliwie prawa człowieka, które prętnie zaczęły kształtować się dopiero po zakończeniu drugiej wojny światowej. Niewątpliwie jednak, kościół katolicki w Polsce przez lata był pewnym katalizatorem zmian mającym na celu poprawienie sytuacji życiowej społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

Akty normatywne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 02.04.1997 r. (Dz. U. 1997 nr 78 poz. 483).

Ustawa z 23.04.1964 r. Kodeks cywilny (Dz. U. 1964 nr 16 poz. 93).

Ustawa z 06.06.1997 r. Kodeks karny (Dz. U. 1997 nr 88 poz. 553).

Ustawa z 09.07.2019 r. o narodowym spisie powszechnym ludności i mieszkań w 2021 r. (Dz. U. 2019 poz. 1775).

Literatura:

Czerniec M., Ewolucja podatku od spadków i darowizn z punktu widzenia celów ekonomicznych, *Acta Universitatis Wratislaviensis* 2007, nr 3018.

Debita M., Lekarz w starożytnym Rzymie, *Acta Erasiana* 2015, t. 10.

Dymarski K. (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 1984.

Gomułowicz A., Mączyński D., *Podatki i prawo podatkowe*, Warszawa 2016.

Klementowski M.L., Zmiany zasad odpowiedzialności karnej w prawie niemieckim do Constitutio Criminalis Carolina z 1532 r., Rejent 1997, nr 10.

Kowalczyk A. Mechanizmy kompensacyjne na tle historii rozwoju prawa karnego, Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis 2019, t. 8.

Niszczyporuk P., Kilka uwag o karze męczeńskiej wykonanej wobec rzymskiego bankiera (na marginesie Vita Galbae 9), Zeszyty Prawnicze 2019, t. 19.

Ślęzak J., System kar i represji karnej w starożytności, Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość 2014, nr 11.

Święcicka P., Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawnohistoryczne, Warszawa 2012.

Wróbel P., Ubodzy w Dwudziele Łukaszym. Studium egzegetyczno-teologiczne, Poznań 2020.

<https://biblia.wiara.pl/doc/1206018.Dwudrachma> (dostęp: 07.08.2021).

MIEJSCE I ZNACZENIE WIELKIEGO MISTRZA W USTROJU PAŃSTWA ZAKONU KRZYŻACKIEGO W PRUSACH

Abstrakt

Historia i funkcjonowanie Państwa Zakonu Krzyżackiego na terenie Pomorza jest bardzo zawiła i skomplikowana. Rozpatrywać to można na wielu różnych płaszczyznach: od historii sztuki, po historię ustroju i państwa, historię polityczną, wojskowość czy życie codzienne. Zwłaszcza kwestia ustroju Państwa Krzyżackiego jest niedostatecznie przebadana i wciąż przynosi wiele wątpliwości. W związku z tym w niniejszej pracy zostały poruszone kwestie ustrojowe Państwa Krzyżackiego, ze szczególnym uwzględnieniem roli i znaczenia wielkiego mistrza. Zasady funkcjonowania wspólnoty i stanowisk zostały opisane w Regule Zakonu, która powstała na podstawie reguł Joannitów oraz Templariuszy. Bowiem, z tych dwóch zgromadzeń Zakon Krzyżacki wywodził zasady swojego funkcjonowania. Praca przedstawia kształtowanie się urzędu wielkiego mistrza oraz jego kompetencje na przykładach wielkich mistrzów rządzących w XIV wieku.

Słowa kluczowe w języku polskim: wielki mistrz, Zakon Krzyżacki, historia ustroju, władztwo zakonne w Prusach.

GENEZA POWSTANIA ZAKONU KRZYŻACKIEGO I POWSTANIA PAŃSTWA KRZYŻACKIEGO W PRUSACH.

Zakon Krzyżacki powstał na kanwie III krucjaty, kiedy to grupa niemieckich krzyżowców oraz mieszczan z Bremy i Lubeki postanowiła założyć

szpital dla potrzebujących chrześcijan bez względu na ich pochodzenie¹. Było to ważne, bowiem istniejące już wspólnoty, które miały zapewniać opiekę potrzebującym, dbały jedynie o swoich rodaków. Przy szpitalu powstało stowarzyszenie rycerzy, których zadaniem, poza opieką nad starszymi i chorymi, była obrona chrześcijan przed muzułmanami. Warto też dodać, że wówczas następował regres państwa jerozolimskiego oraz idei zakonów rycerskich². Stowarzyszenie zostało zatwierdzone jako zakon przez papieża Klemensa w 1191 roku i od tej chwili nosiło nazwę Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego. Sytuacja Zakonu Krzyżackiego w Ziemi Świętej rozwijała się bardzo dynamicznie. W 1198 roku, po śmierci cesarza Henryka VI Hohenstaufa, podjęto decyzję o zmianie charakteru Zakonu, od tego momentu ujawnia się jego militarny charakter³.

Szybki rozwój polityczny i ekonomiczny przyniósł za sobą duże wpływy na arenie międzynarodowej. Zakon poza Ziemią Świętą, posiadał wiele majątków w Europie m.in. we Włoszech, Niemczech czy Siedmiogrodzie, które były nadawane mu przez monarchów. Najhojniej byli oni obdarowywani przez cesarzy, zwłaszcza z dynastii Hohenstaufów, którzy próbowali wykorzystywać Zakon Krzyżacki do osiągania swoich celów w Ziemi Świętej⁴. Nie tylko cesarzowie prowadzili takie działania, bowiem inni europejscy władcy również starali się korzystać z usług Krzyżaków w celu przeprowadzenia chrystianizacji swoich ziem. Przykładem takiego działania było zaproszenie Zakonu Krzyżackiego przez króla Andrzeja II do Siedmiogrodu, w celu obrony tych ziem przed pochodzącym z Ałtaju ludem Kumanów⁵. W zamian Krzyżacy otrzymali w dzierżawę ziemię Borsa, gdzie wielki mistrz Henryk von Salza próbował stworzyć pierwsze państwo krzyżackie i uniezależnić się od węgierskiego króla, na rzecz pozostania lennikiem papieża⁶. Po tych wydarzeniach, w 1225 roku, Krzyżacy zostali wygnani z Węgier⁷. Popularność działalności chrystianizacyjnej wzrastała i doprowadziła do sprowadzenia Krzyżaków na ziemie polskie, na których książęta dzielnicowi próbowali wprowadzić chrześcijaństwo w Prusach, jednak bezskutecznie. Krzyżacy zostali sprowadzeni do Polski za pośrednictwem księcia Konrada Mazowieckiego w 1226 roku⁸.

¹ Bookmann 1998, s. 32.

² Górski 1938, s. 15.

³ Militzer 2007, s. 13.

⁴ Morton 2018, s. 35.

⁵ Bookmann 1998, s. 80.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Górski 1946, s. 33-34.

To właśnie w Prusach i częściowo na ziemiach polskich powstała państwowość Zakonu Krzyżackiego.

USTRÓJ ZAKONU KRZYŻACKIEGO I JEGO ORGANIZACJA ADMINISTRACYJNA.

Władztwo Zakonu Krzyżackiego w Prusach było niespotykanym tworem, bowiem żadnemu innemu zgromadzeniu zakonnemu nie udało się utworzyć państwowości na tak dużą skalę⁹. Państwo Krzyżackie, zwane również władztwem, zajmowało terytoria Prus właściwych, jednak w czasach swojej świetności, rozciągało się na zawłaszczone terytoria Królestwa Polski a także Inflanty, po wchłonięciu zakonu kawalerów mieczowych po przegranej bitwie pod Szawłami 1236 roku¹⁰. W tym miejscu należy wspomnieć o tym, że człon „w Prusach” w odniesieniu do Państwa Zakonu Krzyżackiego w rejonie Morza Bałtyckiego, zaczęto używać dopiero od roku 1466, kiedy to po II pokoju toruńskim, Zakon stał się zależny od władców Polski. Ponadto Krzyżacy posiadali władztwo w już wyżej wspomnianych Inflantach, które były odrębną gałęzią Zakonu, a także baliwaty w krajach niemieckich, jednak niniejsza praca zostanie, tak jak w tytule, poświęcona części pruskiej, bowiem tam znajdowało się centrum Zakonu Krzyżackiego i jego władzy.

Ustrój Państwa Zakonu Krzyżackiego

Państwo Zakonu Krzyżackiego miało charakter feudalno-hierokratyczny, co związane jest to z warunkami w jakich powstawało. Rzeczywistość w Ziemi Świętej była zupełnie inna niż w Prusach. Jest to ważny aspekt z punktu widzenia ustroju, bowiem Zakon powstał by walczyć z muzułmanami i dysponował niewielkimi posiadłościami w Królestwie Jerozolimskim. Wraz z upadkiem głównego państwa krzyżowców, wzrostem majątku terytorialnego Zakonu Krzyżackiego oraz stworzeniem państwowości w Prusach, nastąpiły zmiany w zarządzaniu wspólnotą krzyżacką. Państwowość zakonu niemieckiego była bardzo nietypowa w czasach średniowiecza, gdy dominował model feudalny funkcjonowania państwa. Cechy tego modelu są widoczne również w Państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Poddani składali hołdy wielkiemu

⁹ Zakon Krzyżacki jako jedyny zakon stworzył państwowość na tak dużą skalę. Administracja państwowa nie ograniczała się jedynie do urzędów centralnych, ale istotnym elementem w rządach nad ziemiemi krzyżackimi była administracja terytorialna.

¹⁰ Christiansen 1937, s.102-103.

mistrzowi, który mógł wydawać przywileje, sprawował funkcję najwyższego sędziego, wydawał dekrety i ustawy, za pomocą których rządził administracją państwową (centralną jak i regionalną), ponadto do niego należały decyzje o budowie fortyfikacji i infrastruktury obronnej¹¹. Kompetencje te w całości pokrywały się z tymi które posiadał monarcha feudalny. W tym temacie istotna jest kwestia suwerenności, bowiem teoretycznie, Zakon Krzyżacki na podstawie bulli z Rieti podlegał papieżowi i Stolicy Apostolskiej¹² oraz stanowił jej część, jednak Krzyżacy na mocy cesarskiej bulli z Rimini otrzymali prawa książąt Rzeszy¹³, nie będąc częścią Cesarstwa. Wybór między tymi dwoma instytucjami był zależny od tego, czyje wsparcie w danych sytuacjach skutkowałoby uzyskaniem większych korzyści¹⁴. Kolejnym argumentem potwierdzającym to, że wielki mistrz był władcą feudalnym jest II pokój toruński przyjęty po przegranej Krzyżaków w wojnie trzynastoletniej. Na mocy traktatu wielki mistrz pozostawał księciem i senatorem Króla i Królestwa Polski, ponadto obligowało go to do wypełniania obowiązków lennych oraz uczestnictwie w radzie królewskiej¹⁵.

Organizacja administracyjna Państwa Krzyżackiego

Terytoria krzyżackie dzieliły się na komturie oraz posiadłości biskupie. Komturie, których liczba nie była stała, zarządzane były przez komturów oraz urzędników im podległych. Ponadto komturie dzieliły się na konwenty oraz terytoria niezależne - wójtostwa oraz prokuratorstwa. Posiadały one swoich zarządców w postaci wójtów i prokuratorów, zaś niektóre z nich podlegały bezpośrednio wielkiemu mistrzowi¹⁶. Administracja nad komturstwami należała do obowiązków komtura. Pełnił m.in. funkcję sędownicze, pełnił obowiązki dowódcy rycerzy z regionu w czasie zagrożenia, a także zarządzał posiadłościami Zakonu¹⁷. Zdarzało się, że mniejszymi okręgami zarządzali bracia służebni i duchowni. Ponadto wszyscy członkowie konwentu zarządzanego przez komtura posiadali przydzielone odpowiednie zadania, a nawet urzędy w celu usprawnienia funkcjonowania tej jednostki administracyjnej.

¹¹ Józwiak 2012, s. 87.

¹² Milizer 2007, s. 86.

¹³ Bookmann 1998, s. 80.

¹⁴ Górski 1938, s. 18-20.

¹⁵ Grzegorz 1970, s. 187-191.

¹⁶ Tandecki 2013 s. 31.

¹⁷ Ibidem.

Struktura organizacyjna Zakonu Krzyżackiego składała się głównie z trzech kręgów: duchownych, braci-rycerzy oraz braci służebnych, każda z tych grup charakteryzowała się innymi rodzajami zadań jakie wykonywała. W zakonie najważniejszymi grupami byli bracia-rycerze oraz duchowni, którzy trzymali w swoich rękach najważniejsze urzędy w państwie, dodatkowo bracia-rycerze mieli zobowiązania wynikające z kwestii militarnych - pełnili funkcję ciężkozbrojnych¹⁸. W Zakonie funkcjonowali również rycerze świeccy tzw. sarianci, którzy pełnili niższe urzędy, zaś w kwestii wojskowej byli lżej wyposażeni niż bracia-rycerze¹⁹.

KOMPETENCJE WIELKIEGO MISTRZA W ZAKONIE KRZYŻACKIM

Zakon Krzyżacki powstając wzorował się na dwóch najważniejszych zakonach rycerskich w tamtym czasie w Ziemi Świętej – na Joannitach i Templariuszach. Gdy Zakon Krzyżacki powstawał idea zakonów rycerskich już podupadała, jednak w Ziemi Świętej wciąż potrzebowano siły militarnej do walki z muzułmanami, zwłaszcza po bitwie pod Hittin, kiedy to Saladyn zajął prawie wszystkie terytoria królestwa jerozolimskiego, w tym jego stolicę. Przy tworzeniu zasad kierujących Zakonem Krzyżackim, zdecydowano, że wzorce militarne zostaną zaczerpnięte od Templariuszy, natomiast w kwestiach szpitalnych Krzyżacy będą opierać się na zasadach Joannitów. We wszystkich trzech zakonach funkcjonowały podobne urzędy. Na czele każdego z zakonów stał wielki mistrz, który był wybierany na urząd dożywotnio²⁰. Wielcy mistrzowie we wszystkich trzech zakonach pełnili funkcję najważniejszego urzędnika, który reprezentował zakon na scenie międzynarodowej, a ponadto przewodniczyli kapitułom²¹.

Jednym z najważniejszych zbiorów praw, które regulowały funkcjonowanie Zakonu Krzyżackiego były Statuty. Zostały one skodyfikowane w połowie XIII wieku, składają się z trzech zasadniczych części: reguły, praw i zwyczajów. Kompetencje wielkiego mistrza zostały opisane w *zwyczajach*²², jednak nie tworzą one pełnego obrazu kompetencji tego urzędnika, wyznaczają jedynie

¹⁸ Ibidem, s. 32.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Nicholson 2005, s. 123.

²¹ Morton 2018, s. 222-223.

²² Perlach 1890, s. 90-118.

ich ogólne i podstawowe ujęcie. By mieć pełniejszy obraz kompetencji mistrza należy sięgnąć do źródeł narracyjnych²³.

Wielki mistrz był najważniejszym urzędnikiem w państwie krzyżackim, posiadającym niemal władzę absolutną. W jego kompetencjach znajdowała się władza wykonawcza. Ponadto stał na czele kapituły generalnej, do której należała władza ustawodawcza w Zakonie. Przeważnie urząd ten był sprawowany dożywotnio, bowiem tak przewidywał Statut²⁴. Zdarzały się sytuacje rezygnacji wielkich mistrzów ze stanowiska, czego przykładami są Gotfryd von Hohenlohe, Ludolf König czy Henryk Dusemer. Zgodnie ze *Statutami* umierający wielki mistrz wskazywał jednego z braci na swojego następcę²⁵, który tymczasowo miał zarządzać Zakonem, Istniała jednak możliwość sprzeciwu dla braci, którzy nie zgadzali się z wyborem mistrza. Tymczasowy zastępca mistrza miał za zadanie wyznaczyć termin zebrania się kapituły wyboru, której zadaniem była elekcja nowego mistrza. Według punktu 2. *Zwyczajów*, które są częścią *Statutów* Zakonu Krzyżackiego, zastępca wyznaczał taki termin, by przedstawiciele wszystkich krzyżackich ziem, mogli wziąć udział w elekcji. Przeważnie był to okres 3 miesięcy²⁶. Podobnie jak u Templariuszy, Krzyżacy wybierali swoich elektorów, którzy dokonywali wyboru na nowego zwierzchnika Zakonu. Osoba, która zastępowała mistrza wybierała jednego z braci na przewodniczącego elektorów, który dobierał sobie jedną osobę, następnie we dwóch wybierali trzecią i tak do trzynastu elektorów²⁷. Funkcjonowała zasada, iż wśród elektorów musi być jeden duchowny, ośmiu braci rycerzy oraz czterech braci służebnych, zaś należących do tego grona byli zobligowani do pochodzenia z różnych prowincji²⁸. Początkowo w zgromadzeniu elekcyjnym brali udział jedynie bracia z Konwentu Głównego, jednak wraz z rozrostem Zakonu zdecydowano o uczestnictwie braci ze wszystkich prowincji posiadanych przez Krzyżaków²⁹. Przewodniczący zgromadzenia elektorów miał prerogatywę proponowania kandydata na wielkiego mistrza, jeśli kandydatem tym był, jeden z elektorów, wdrażano w życie procedurę odesłania kandydata do zgromadzenia i wybrania na jego miejsce nowego elektora. Dodatkowo przewodniczący zgromadzenia elektorów udzielał głosu i pilnował dyscypliny podczas dyskusji. Wielkiego mistrza wybierano większością głosów. Po

²³ Wigand 2017.

²⁴ Perlbach 1890, s. 90-91.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 90-91.

²⁷ Ibidem, s. 82

²⁸ Morton 2018, s. 220.

²⁹ Militzer 2007, s. 16.

ogłoszeniu wyników, przewodniczący zgromadzenia przekazywał nowemu zwierzchnikowi Zakonu insygnia władzy – pierścień i pieczęć³⁰.

Względem kandydata posiadano również pewne wymagania. Zwyczajową zasadą jaką można zauważyć podczas analizowania życiorysów wielkich mistrzów był fakt, iż praktycznie wszyscy zwierzchnicy (aż do XX wieku) pochodzili z rodzin szlacheckich³¹. Jedynym wyjątkiem był pierwszy mistrz wybrany w Prusach – Karol von Trier, który wywodził swoje pochodzenie z rodziny mieszczańskiej³². Istotnym elementem było również, aby wielki mistrz wywodził się z Domu Konwentu Głównego, początkowo była to Ziemia Święta, ale od 1309 roku tę rolę przejęły Prusy. Czasem jednak zdarzały się odstępstwa od tej zasady – przykładem na to jest już wcześniej wspomniany wielki mistrz Karol von Trier. Ponadto na mocy zasady ze Statutów, ustanowionej w 1216 roku przez papieża Honoriusza III, wielki mistrz powinien odznaczać się religijnością i walecznością³³.

Pozycja wielkiego mistrza w zakresie posiadanej władzy jest pełna sprzeczności, bowiem w pewnych aspektach miał on niemal władzę absolutną, gdzie w innych przypadkach był bardzo ograniczony ze strony Statutów, kapituły generalnej czy wysokich dostojników³⁴. Przykładem bardzo szerokich uprawnień wielkiego mistrza była możliwość zwolnienia braci zakonnych ze wszelkich obowiązków statutowych poza ślubami zakonnymi³⁵, sam mógł, przynajmniej teoretycznie, łamać wszelkie reguły ze *Statutów*, jednakże zawsze obowiązywały go śluby posłuszeństwa, ubóstwa i czystości³⁶. Zgodnie z regułą zakonną wielki mistrz również zarządzał Zakonem wraz z kapitułą generalną³⁷. Początkowo kapituła była zwoływana raz do roku³⁸, a następnie co sześć lat³⁹. Głównymi zagadnieniami, w których podejmowano wspólne decyzje były kwestie gospodarcze, majątkowe, terytorialne oraz sądownicze⁴⁰. Wielki mistrz musiał naradzać się z kapitułą generalną w sprawach zakup lub zbycie ziem⁴¹. Ponadto podczas spotkań kapituły powoływano i odwoływano urzędników, a także

³⁰ Militzer 2007, s. 16.

³¹ Delestowicz 2018, s. 24.

³² Conrad 2014, s. 56.

³³ Perlbach 1890, s.90-93.

³⁴ Morton 2018, s. 222.

³⁵ Perlbach 1890, s. 55-56.

³⁶ Morton 2018, s. 221-222.

³⁷ Perlbach 1890, s. 98.

³⁸ Joźwiak 2012, s. 78.

³⁹ Militzer 2007, s. 19.

⁴⁰ Morton 2018, s. 222.

⁴¹ Ibidem.

poddawano ich kontroli⁴². Dodatkowo Mistrz samodzielnie mógł udzielać pożyczek, ich wysokość była z góry ustalona przez *Statuty* i wynosiła maksymalną wysokość 100 bizantów⁴³, z kolei jeśli mistrz chciał udzielić pożyczki w wyższej kwocie (do 500 bizantów) musiał skonsultować się z wysokimi dostojnikami⁴⁴. Mistrz posiadał również kompetencje w zakresie militarnym, bowiem zawsze kiedy bezpośrednio brał udział w wyprawie wojennej, pełnił funkcję głównego dowódcy wojsk, co najlepiej zostało ukazane przez Wigandę w jego kronice⁴⁵.

RZĄDY WIELKICH MISTRZÓW W PRUSACH W XIV WIEKU.

W niniejszej części pracy zostaną przeanalizowane rządy wielkich mistrzów w Prusach w odniesieniu do kompetencji zawartych w *Statutach* Zakonu Krzyżackiego. Jak wyglądało przystosowanie ogólnych zasad ustrojowych do rzeczywistości władztwa pruskiego? Jak wyglądały wspólne rządy wielkiego mistrza, wysokich dostojników oraz kapituły generalnej? Jest to ważne, bowiem paradoks kompetencji wielkiego mistrza polegał na tym, że posiadał on władzę absolutną w Zakonie, będąc jednocześnie ograniczanym przez *Statuty*, kapitułę generalną oraz wysokich dostojników. Nasuwa się tutaj pytanie, od jakich czynników zależała samodzielność lub jej brak w rządach? Zdaje się jednak, że w sytuacjach zagrożenia ważne decyzje mistrz mógł podejmować samodzielnie, bez konsultacji z innymi organami władzy. W tym miejscu należy wspomnieć, że *Statuty* były tworzone w Ziemi Świętej, przez co nie koncentrowały się one wystarczająco na aspekcie Prus i Inflant, a jedynie na Wschodzie. Wraz ze zmianą centrum działań Zakonu Krzyżackiego, zmieniła się również rzeczywistość, w której musiał funkcjonować. Mimo to *Statuty* nie zostały zreformowane by odpowiadać na potrzeby państwowości w Prusach. Nie uwzględniono w nich wielu ważnych kwestii m.in. takich jak zawieranie sojuszy, finansowanie administracji, armii czy przyjmowanie pielgrzymów⁴⁶. Mimo to mistrzowie krajowi Prus i Inflant dzierżyli w swoich rękach szerokie uprawnienia, często zakres ich kompetencji w rzeczywistości był obszerniejszy⁴⁷. Jak kwestie te ukształtowały się po przeniesieniu głównej siedziby, a co za tym idzie, urzędu wielkiego mistrza do Prus?

⁴² Militzer 2007, s. 18-19.

⁴³ Morton 2018, s. 222.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Wigand 2017, s. 82.

⁴⁶ Morton 2018, s. 237.

⁴⁷ Ibidem.

Pierwszym wielkim mistrzem funkcjonującym w Prusach był Zygfryd von Feuchtwagen, to za jego pośrednictwem doszło do przeniesienia głównej siedziby z Wenecji do Malborka w 1309 roku⁴⁸. Nie znane są powody takiej decyzji. W trakcie rządów Zygfryda von Feuchtwagen rywalizowały ze sobą dwa stronnictwa funkcjonujące w Zakonie, jedno z nich uważała, że państwo-wość krzyżacka powinna rozwijać się w basenie Morza Śródziemnego, a druga popierała plany stworzenia państwa na terenie Prus⁴⁹. Podjęcie decyzji o przeniesieniu głównego konwentu do Prus było podyktowane niezależnieniem się od papieża i zyskaniu pewnej samodzielności, będącej niezbędną do stworzenia suwerennej państwowości. Malbork stał się stolicą państwa Zakonu Krzyżackiego, mimo, że nigdy nie był centrum życia gospodarczego ani religijnego. Taka decyzja była najprawdopodobniej związana z urzędem mistrza krajowego Prus, który swoją siedzibę posiadał w Elblągu. Prawdopodobnie wielki mistrz nie chcąc wchodzić w jego kompetencje, wybrał inne miejsce na swoją rezydencję. Mimo to na kilka lat zaprzestano powoływania nowych urzędników na urząd mistrza krajowego Prus⁵⁰, zaś Malbork, jak pokazuje historia, szybko rozwinął się i już kilka lat później stał się najważniejszym punktem działalności administracyjnej, wojskowej oraz skarbowej.

Pierwszym wielkim mistrzem wybranym na urząd w Prusach był Karol von Trier, który pełnił ten urząd od 28 marca 1311 roku⁵¹. Historia jego rządów jest bardzo burzliwa, bowiem za jego kadencji wytworzyła się przeciwko niemu opozycja. Było to spowodowane reformami jakie próbował wdrażać. Karol von Trier przeprowadzał zmiany personalne na najwyższych urzędach w celu stworzenia swojej grupy stronników, co nie podobało się reszcie dostojników⁵². Co więcej, najprawdopodobniej wszystkich zmian dokonywał samodzielnie, mimo, że statuty nakazywały powoływać i odwoływać urzędników przed kapitułą generalną⁵³. Widać zatem wielki spór kompetencyjny, który stał się zarzewiem konfliktu między wielkim mistrzem a kapitułą generalną. Wysocy dostojnicy nie mogli znieść ograniczania ich kompetencji po przeniesieniu stolicy. Kolejną zmianą administracyjną była relokacja z Malborka wielkiego szatnego do Dzierzgonia, wielkiego marszałka do Królewca oraz wielkiego szpitalnika do Elbląga⁵⁴. Karol von Trier skupiał się na reformach

⁴⁸ Józwiak 2012, s. 77.

⁴⁹ Militzer 2007, s. 136-137.

⁵⁰ Dorna 2004, s. 373.

⁵¹ Wigand 2017, s. 128-129.

⁵² Militzer 2007, s. 138-140.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

administracyjnych i obyczajowych w Zakonie, co wychodziło poza zakres jego samodzielnych kompetencji. Przykładem takich działań była próba zmiany życia duchowego braci zakonnych, wielki mistrz chciał zatrzymać zeświecczenie i odchodzenie od zasad zakonnych⁵⁵. Opozycję wzmacniały także problemy ekonomiczne, spowodowane nieurodzajem⁵⁶. Wszystkie te wydarzenia przyczyniły się do nacisków kapituły generalnej dążącej do wymuszenia na wielkim mistrzu ustąpienia z urzędu⁵⁷, co udało się jej osiągnąć w 1317 roku. Głównym przeciwnikiem Karola von Trier był Fryderyk von Wildenberg, który po wyjeździe mistrza przejął władze w Prusach jako wielki komtur⁵⁸. Karol von Trier wyjechał do Niemiec, jednak tamtejsza kapituła przywróciła go do godności mistrzowskiej, a rezygnację uznała za niebyłą⁵⁹. Po udanych pertraktacjach pruska gałąź Zakonu zgodziła się uznać Karola von Trier za wielkiego mistrza, mimo tego, że on sam już nigdy do Prus nie wrócił. Jako zwierzchnik Zakonu prowadził szerokie działania na scenie międzynarodowej, m.in. udając się do papieża w celu ochrony interesów Zakonu przeciwko arcybiskupstwu ryskiemu⁶⁰. Jak widać wielki mistrz Karol von Trier starał się rządzić samodzielnie, co nie spotykało się z aprobatą ze strony wysokich dostojników. Odbiło się to szeroką opozycją, która starała się usunąć niewygodnego dla siebie zwierzchnika.

Następcą Karola von Trier był Werner von Orseln, który został wybrany przez kapitułę generalną na mistrza 6 czerwca 1324 roku⁶¹. Kontynuował on dzieło poprzednika, związane z reformą administracyjną państwa krzyżackiego w latach 1326-1327⁶². Pierwszą jego decyzją była likwidacja urzędu mistrza krajowego Prus, zaś jego wszelkie kompetencje zostały przekazane wielkiemu mistrzowi. Następnie podjął działania mające na celu rozproszenia wysokich dostojników po najważniejszych miastach w Prusach oraz nadał im kompetencje tamtejszych komturów⁶³. W Malborku został jedynie wielki komtur, który był zarządcą tego miejsca oraz wielki skarbnik⁶⁴. Poza tym przeprowadził również zmiany w kompetencjach poszczególnych urzędników, np. wielki komtur oprócz administrowania Malborkiem, zarządzał również tamtejszym

⁵⁵ Delestowicz 2018, s. 34.

⁵⁶ Ibidem, s. 35.

⁵⁷ Wigand 2017, s. 134-135.

⁵⁸ Józwiak 2012, s. 109; Heckmann 2020, s. 207.

⁵⁹ Ibidem, s. 77.

⁶⁰ Wigand 2017, s. 136-137.

⁶¹ Heckmann 2020, s. 151.

⁶² Tandecki 2013, s. 39-42.

⁶³ Ibidem, s. 107-108.

⁶⁴ Józwiak 2012, s. 109.

szpitalem oraz zbrojownią, poddawał kontroli działania wielkiego skarbnika oraz szatnego⁶⁵. Jego funkcja jako zastępcy wielkiego mistrza nie została poddana zmianom. Wielki mistrz zreformował również wybór mistrza krajowego Inflant, gdyż dotychczas społeczność danego baliwatu przedstawiała dwóch kandydatów, z których wielki mistrz wybierał mistrza krajowego. Z kolei po zmianach Wernera von Orseln mistrz krajowy Inflant zaczął być wybierany przez kapitułę generalną. Za sprawą reform wielkiego mistrza zyskał wielki skarbnik, bowiem poza opieką nad skarbcem konwentu i całego Zakonu, zarządzał także, stworzonym na własne wydatki, funduszem wielkiego mistrza⁶⁶. W celu pozyskania wpływów pieniężnych do swojego skarbcza wielki mistrz dokonał kolejnej zmiany, a mianowicie przekształcił niektóre komturstwa na mniejsze jednostki organizacyjne, które dzięki temu potrzebowały do funkcjonowania mniejszą liczbę braci, co przekładało się na oszczędności finansowe⁶⁷. Werner von Orseln angażował się w prowadzenie polityki zagranicznej, bowiem czas jego rządów przypada na okres procesów polsko-krzyżackich⁶⁸. To za jego rządów również Państwo Krzyżackie angażowało się w wojnę z Polską. Werner von Orseln został zamordowany 18 listopada 1330 roku przez jednego z braci – Jana von Endorf⁶⁹. Dokładna przyczyna zabójstwa nie jest znana, jednak jedna z hipotez mówi, że mógł być to mord na tle politycznym, bowiem w Zakonie rosło niezadowolenie z powodu dotychczas prowadzonej polityki zagranicznej m.in. sporów z Polską⁷⁰.

Kolejnym wielkim mistrzem został Luther von Braunschweig, kapituła wybrała go 17 lutego 1331 roku⁷¹. Mimo, że jego rządy przypadły na okres intensywnego konfliktu z Polską, to jednak wielki mistrz bardziej skupiał się na reformie życia zakonnego. Zajmował się głównie rozwojem kultury i literatury w Państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Rządy Luthera von Braunschweig charakteryzowały się spokojem na tle stosunków między mistrzem a innymi dostojnikami. Co więcej, nie dochodziło do żadnych sporów kompetencyjnych między Lutherem von Braunschweig a kapitułą generalną.

Równie spokojne rządy, pod względem relacji między urzędnikami, charakteryzowały następnego w wielkiego mistrza – Dytryka von Altenburg.

⁶⁵ Militzer 2007, s. 140.

⁶⁶ Ibidem, s. 141.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Delestowicz 2021, s. 308.

⁶⁹ Mikołajczyk 2009, s. 42.

⁷⁰ Delestowicz 2018, s. 51.

⁷¹ Heckmann 2020, s. 151.

Kapituła generalna wybrała go na wielkiego mistrza 3 maja 1335 roku⁷². Okres rządów Dytryka von Altenburg przypadał, tak jak poprzednika, na czas konfliktów wojskowych i dyplomatycznych z Polską. Wielki mistrz zanim wstąpił na urząd mistrzowski, był bardzo zaangażowany w działania zbrojne przeciwko Polsce, z racji pełnienia funkcji wielkiego marszałka⁷³. Po wstąpieniu na urząd angażował się w działania dyplomatyczne w trakcie procesów polsko-krzyżackich. Był także kontynuatorem reform administracyjnych⁷⁴. To właśnie z rozkazu wielkiego mistrza zdecydowano, że kandydaci na braci muszą pochodzić z rodzin rycerskich. Dytryk von Altenburg wkładał duże wysiłki w reformę życia duchowego, wprowadził zmiany w *Statutach*, zmieniono zasady pokuty i ćwiczeń, a także chciał wzmocnić zachowanie skromności⁷⁵. Ponadto, za sprawą jego reform braciom zakonnym zakazano nocowania poza konwentem⁷⁶. Wielki mistrz zmarł nagle, 6 października 1341 roku⁷⁷.

6 stycznia 1342 roku na urząd wielkiego mistrza został wybrany Ludolf König, który od samego początku nie miał łatwego zadania⁷⁸. Tak jak u poprzedników okres jego rządów przypadał na czas konfliktu polsko-krzyżackiego. Ludolf König brał aktywny udział w działaniach wojennych przeciwko Litwinom, jednak jego wysiłki zakończyły się niepowodzeniem⁷⁹. Po skutkowało ustąpieniem z urzędu wielkiego mistrza, co nastąpiło 14 września 1345 roku⁸⁰. Tłumaczy się to chorobą psychiczną, na którą zachorował⁸¹. Dodatkowo należy wspomnieć, że Ludolf König był już starszym człowiekiem, o czym świadczy jego bogata kariera w Zakonie Krzyżackim⁸². Istnieje teza, iż to presja ze strony wysokich dostojników miała doprowadzić do rezygnacji⁸³. Jeśli uzna się tezę za prawdziwą to widać, że wysocy dostojnicy posiadali dużą władzę nad mistrzem, jeśli ten był człowiekiem ze słabą psychiką.

Następcą Ludolfa König został, wybrany 13 lub 18 grudnia 1346 roku, Henryk Dusemer⁸⁴. W trakcie elekcji był już wiekowy, o czym świadczy

⁷² Conrad 2014, s. 70.

⁷³ Wigand 2017, s. 194-195.

⁷⁴ Dytryk 2018, s. 84-85.

⁷⁵ Perlbach 1890, s. 149-151.

⁷⁶ Delestowicz 2018, s. 84-85.

⁷⁷ Wigand 2017, s. 211-213.

⁷⁸ Heckmann 2020, s. 151.

⁷⁹ Wigand 2017, s. 214-215, 219-221.

⁸⁰ Ibidem, s. 230-233.

⁸¹ Delestowicz 2018, s. 97.

⁸² Conrad 2014, s. 78-79.

⁸³ Wigand 2017, s. 230-233.

⁸⁴ Heckmann 2020, s. 151.

o tym jego bogata kariera w Zakonie Krzyżackim⁸⁵. Na podstawie tych informacji można domniemywać, że wybór Henryka Dusemera na urząd wielkiego mistrza był przejściowy. Mimo to prawdopodobnie był najlepszym kandydatem na tę funkcję w tamtym czasie. W trakcie swoich krótkich rządów toczył udane walki z Litwinami, posiadał doświadczenie w tej materii, bowiem w swojej karierze urzędniczej pełnił takie urzędy jak funkcja wójta Sambii⁸⁶ czy wielkiego marszałka⁸⁷, które to urzędy odpowiadały za ochronę granic i rejsy na Litwę. Z kolei jeśli chodzi o politykę zagraniczną wielkiego mistrza to konflikt polsko-krzyżacki, który w czasie rządów poprzednich mistrzów był bardzo palący, znajdował się wówczas w fazie uspójnej. Wielki mistrz, najprawdopodobniej z powodu choroby, złożył rezygnację z urzędu zwierzchnika Zakonu, jednakże dotychczas nie ustalono, kiedy dokładnie nastąpiła. Przyjmuje się, że zrobił to dopiero w trakcie spotkania kapituły generalnej 14 września 1351 roku, bowiem między ostatnimi dokumentami wystawionymi przez Henryka Dusemera a pierwszymi nowego mistrza – Winrycha von Kniprode minął zbyt krótki czas⁸⁸, a *Statuty* przewidywały okres kilku miesięcy, jako wymagany dla zebrania się kapituły elekcyjnej⁸⁹.

Rządy następcy Henryka Dusemera zwykło określać się złotym okresem Zakonu Krzyżackiego. Winrych von Kniprode został wybrany na wielkiego mistrza 6 stycznia 1352 roku⁹⁰. Rządził on zakonem przez 30 lat, aż do swojej śmierci w 1383 roku. Gospodarczo Zakon Krzyżacki, jak i reszta Europy rozwijał się w bardzo szybki tempie, co sprzyjało organizacji rejsu na Litwę. Działania wojenne to jedno z najważniejszych aspektów urzędowania Winrycha von Kniprode. To w trakcie jego rządów najbardziej nasiloną była misja chrystianizacyjna Zakonu. Analizując rządy Winrycha von Kniprode można odnieść wrażenie, iż nie różnił się niczym od panowania innych monarchów, bowiem to w jego okresie dochodzi do rozluźnienia sposobu życia w Zakonie. Ponadto wielki mistrz by utrzymać dobre stosunki z innymi europejskimi władcami oraz wpływowymi gośćmi musiał oferować im świeckie rozrywki takie jak polowania, ucztę czy turnieje rycerskie. Pozwalało mu to zdobywać rycerzy chętnych do walki z poganami na Litwie⁹¹. Dzięki jego działalności rozbudził się również na nowo etos rycerski. Angażował się aktywnie

⁸⁵ Conrad 2014, s. 81-84.

⁸⁶ Heckmann 2020, s. 329.

⁸⁷ Ibidem, s. 209.

⁸⁸ Ibidem, s. 151.

⁸⁹ Józwiak 2012, s. 82.

⁹⁰ Conrad 2014, s. 84.

⁹¹ Militzer 2007, s. 146.

w działania dyplomatyczne w relacjach z Polską, którymi zagwarantował sobie spokój na granicy polsko-krzyżackiej, bowiem w trakcie wizyty króla Kazimierza, którego przyjął w należyty sposób, pokazał siłę i możliwości Zakonu. Działania dyplomatyczne prowadził także na innych frontach, na przykład wspierając pruskie miasta w wojnie między Hanzą, do której należały, a Danią. Udało mu się także wynegocjować przywileje handlowe dla pruskich miast, co bardzo pozytywnie wpłynęło na rozwój handlu⁹². Wydarzenia te pokazują, że Winrych von Kniprode był zręcznym dyplomata. Poza działalnością dyplomatyczną, wielki mistrz przeprowadzał również szerokie reformy w Zakonie. Skupiał się na rozbudowie infrastruktury obronnej na granicy krzyżacko-litewskiej, angażując się samodzielnie w prace, bowiem według Wiganda podczas budowy rowu w pobliżu Ragnety potknął się i złamał nogę⁹³. Winrych von Kniprode wprowadzał także reformy i fundusze na rozwój rolnictwa. Wspomagał również litewskich osadników w zasiedlaniu pruskich ziem, udzielając im finansowania⁹⁴. Takie działania z pewnością wpływały na pozytywne stosunki między mistrzem a współpracownikami, gdyż przeciwko Winrychowi von Kniprode nie wykształciła się żadna opozycja, co oznacza, że najprawdopodobniej cieszył się szacunkiem wśród innych dostojników. Jego rządy zdecydowanie można uznać za absolutne, co było spowodowane silnym charakterem wielkiego mistrza i formą rządzenia, a także trafnymi decyzjami, które podejmował. Winrych von Kniprode zapewne stworzył siatkę swoich stronników w wyższych strukturach urzędniczych, przez co nawet opozycja nie miała możliwości się rozwinąć.

Następcą Winrycha von Kniprode został jeden z jego współpracowników - Konrad Zöllner von Rotenstein. Kapituła wybrała go na wielkiego mistrza 2 października 1382 roku⁹⁵. Dorównanie poprzednikowi nie było łatwym zadaniem. Okres rządów Konrada Zöllner von Rotenstein można uznać za stopniowe pogarszanie się sytuacji Zakonu Krzyżackiego zarówno na arenie międzynarodowej jak i w polityce wewnętrznej. Głównym aspektem, który zajmował jego panowanie była kwestia litewska. Dochodziło do ciągłych starć krzyżacko-litewskich, które były przerywane krótkimi okresami zawieszenia broni⁹⁶. Nie był tak zręcznym politykiem jak poprzednik, co wpłynęło zdecydowanie negatywnie na sytuację Państwa Zakonu Krzyżackiego. Opieszałość

⁹² Conrad 2014, s. 85.

⁹³ Wigand, s. 264-265.

⁹⁴ Tomczak 2018, s. 122-123.

⁹⁵ Jähnig 2014, s. 89.

⁹⁶ Militzer 2007, s. 147-148.

w działaniach doprowadziła do złączenia się Unią Polski i Litwy. Szedł na ciągłe ustępstwa z Litwinami, którzy w czasie rozejmów odbudowywali swoją siłę militarną, aby następnie móc atakować krzyżackie pogranicze. Konrad Zöllner von Rotenstein próbował doprowadzić do destabilizacji sytuacji wewnętrznej na Litwie, co poskutkowało wybuchem wojny domowej, mimo to nie potrafił wykorzystać tej okazji w celu polepszenia położenia swojego państwa zakonnego. Przykładem takich działań było doprowadzenie do układu z Witoldem, który w rezultacie zdradził Zakon i przeszedł na stronę Jagiełły⁹⁷. Mimo niepowodzeń w sferze politycznej, Konrad Zöllner von Rotenstein starał się rozwijać państwo krzyżackie, zwrócił się do papieża z prośbą o utworzenie uniwersytetu w Prusach. Zgodę otrzymał, a uniwersytet miał być założony na wzór Uniwersytetu w Bolonii, jednakże kwestie polityczne były tak naglące, że nie zdążył wprowadzić tego pomysłu w życie⁹⁸. Z innych jego osiągnięć warto wspomnieć wprowadzanie dalszej reformy kolonizacyjnej i osadniczej, zapoczątkowanej przez Winrycha von Kniprode⁹⁹. Wprowadził również reformę administracyjną, która podzieliła państwo zakonne na komturie. Tak jak inni władcy przyznawał i zatwierdzał przywileje miastom. W czasie rządów Konrada Zöllner von Rotenstein nie narodziła się opozycja przeciwko wielkiemu mistrzowi. Warto wspomnieć, że cała ówczesna struktura wyższych dostojników pochodziła jeszcze z czasów Winrycha von Kniprode, co oznacza, że wywodzili się z tego samego stronnictwa.

12 marca 1391 roku Konrad von Wallenrode został wybrany na następcę Konrada Zöllner von Rotenstein¹⁰⁰. Główną osią rządów Konrada von Wallenrode były działania wojenne z Litwą. Odziedziczywszy ten problem po poprzedniku, organizował kolejne rejsy i najazdy na Litwę, ale mimo to Zakon Krzyżacki tracił wpływy w tamtym rejonie. Dbał o zabezpieczenie granic przed Litwinami. Poza aspektem wojskowym, ważna w jego rządach była kwestia gospodarcza. Prowadził dalszą kolonizację ziem. Przeprowadził reformę administracyjną polegającą na stworzeniu komturstwa w Rynie. Na scenie międzynarodowej Konrad von Wallenrode był postrzegany negatywnie, co wynikało ze sporu, który prowadził z arcybiskupem ryskim o zamki i terytoria. Wielki mistrz chciał je zawłaszczyć na własny użytek, co doprowadziło do wygnania arcybiskupa. Ten, w odpowiedzi zwrócił się o pomoc zarówno do papieża jak i cesarza. Jednoznacznie wskazuje to na fakt, iż wielki mistrz, mimo

⁹⁷ Jähnig 2014, s. 92-93.

⁹⁸ Tomczak 2018, s. 138-139.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Heckmann 2020, s. 151.

teoretycznej władzy papieża oraz cesarza nad Zakonem, nie przejmował się konsekwencjami przejścia ziem arcybiskupa. Oznacza to, że Państwo Krzyżackie w Prusach było praktycznie w pełni niezależne od nadrzędnych instytucji w Europie jakim było papieństwo i cesarstwo.

Ostatnim wielkim mistrzem w XIV wieku był Konrad von Jungingen. Kapituła wybrała go na urząd wielkomistrzowski 30 listopada 1393 roku¹⁰¹. Tak jak u poprzedników, największym problemem z jakim się zmagali były konflikty krzyżacko-litewskie¹⁰². Mimo to Konrad von Jungingen odnosił sukcesy na płaszczyźnie militarno-dyplomatycznej, udało mu się pokonać piratów grasujących w basenie Morza Bałtyckiego i zdobyć wyspę Gotlandię, co poskutkowało wygraną przez Krzyżaków wojną z unią kalmarską¹⁰³. Innym osiągnięciem było zajęcie Żmudzi, co potwierdza zawarcie traktatu pokojowego na wyspie Salin¹⁰⁴. Pomimo tego, Żmudź została zaatakowana przez Witolę, co ponownie przysporzyło problemów Zakonowi. Wielki mistrz obawiał się możliwości włączenia się Władysława Jagiełły do konfliktu, bowiem Zakon mógł nie przetrwać wojny z armią polsko-litewską i Żmudzinami. Świadczy to o słabości Krzyżaków w tym czasie, którzy potrzebowali wsparcia militarnego nie tylko od swoich zachodnich baliwatów, ale również i innych władców. Na ich nieszczęście zachodni monarchowie nie byli zainteresowani wsparciem Państwa Krzyżackiego w konflikcie. Co więcej papież wydał bullę krytykującą praktyki Krzyżaków na ludności litewskiej i zakazał dalszych działań chrystianizacyjnych¹⁰⁵. Jest to zadziwiające z uwagi na to, że Zakon Krzyżacki pełnił rolę zbrojnego ramienia papieństwa w krucjatach zarówno w Ziemi Świętej jak i w obszarze Morza Bałtyckiego. Sugeruje to, że Zakon Krzyżacki na podstawie swoich wcześniejszych działań bardzo uniezależnił się od papieża, który chciał odzyskania kontroli nad zakonem niemieckim. Wielki mistrz w ostatnich latach swojego życia chciał zachować pokój zarówno z Królestwem Polski jak i z Wielkim Księstwem Litewskim. Powstała nawet przeciwko niemu opozycja w Zakonie, która nalegała na zdecydowane działania zbrojne wobec Litwinów. Prawdopodobnie z tego powodu następcą Konrada von Jungingen został jego młodszy brat Ulrich, którego cechowały agresywne poglądy.

¹⁰¹ Jähniß 2014, s. 97.

¹⁰² Ibidem, s. 97-104.

¹⁰³ Ibidem, s. 103-104.

¹⁰⁴ Militzer 2007, s. 165.

¹⁰⁵ Lorek 2018, s. 161.

ZAKOŃCZENIE

Na podstawie przedstawionych działań wielkich mistrzów w Prusach można zauważyć, że co do zasady stosowali się oni do przepisów *Statutów*. Jednak często ich działania wychodziły poza kompetencje nadane im przez prawo. Jest to poniekąd zrozumiałe, bowiem wiele kwestii nie zostało uregulowanych prawnie, jak choćby zawieranie sojuszy, finansowanie administracji, armii czy przyjmowanie pielgrzymów. Paradoksem w tej sytuacji był fakt, iż wielki mistrz posiadał władzę absolutną, jednak ograniczało go prawo oraz inni dostojnicy. W momencie kiedy wielki mistrz posiadał odpowiednie cechy charakteru, silną osobowość oraz swoje stronnictwo polityczne zajmujące wyższe urzędy, jak w przypadku Winrycha von Kniprode, nie tworzyła się żadna opozycja wobec władcy. W takich sytuacjach wielcy mistrzowie prowadzili samodzielnie politykę wewnętrzną jak i zewnętrzną, nie obawiając się wewnętrznych konfliktów. Oczywiście ważnym aspektem były korzyści wynikające z prowadzonej polityki, chociaż nie zawsze był to argument przeważający, jak w przypadku wielkiego mistrza Konrada Zöllner von Rotenstein, który prowadził nieudolną politykę zagraniczną wobec Litwy.

Najwięcej przypadków tworzenia się opozycji widać u mistrzów, którym nie udało się zjednać sobie dostojników. W przypadku Karola von Trier była to kwestia sporów kompetencyjnych, bowiem powoływał on samodzielnie urzędników, co można uznać za niezgodne z prawem, bowiem kompetencja ta należała do kapituły generalnej. Czy w takim przypadku można by uznać wybór urzędników za nieważny? Nie, gdyż w tamtym czasie, decyzja wielkiego mistrza była respektowana. Moim zdaniem wskazuje to na poważanie urzędu mistrzowskiego bez względu na to kto go sprawował. Kapituła generalna starała się naciskami zmusić wielkiego mistrza do rezygnacji, nie negując jego poprzednich decyzji. Sytuacja ta doprowadziła do ogromnego rozłamu, który mógł zakończyć się rozpadem Zakonu. Po przeniesieniu stolicy do Prus, lokalnym urzędnikom nie podobał się fakt ingerowania w sprawy pruskie, bowiem wcześniej mistrzowie krajowi Prus i Inflant dzierżyli w swoich rękach szerokie uprawnienia. Z czasem, bo za rządów Karola von Trier zlikwidowano urząd mistrza krajowego Prus a jego kompetencje przeszły na wielkiego mistrza. Kolejnym przykładem wielkiego mistrza posiadającego szeroką opozycję był Ludolf König, jego rządy w żaden sposób nie uderzały w wysokich dostojników. Dopiero po przegranej wojnie z Litwinami, wysocy dostojnicy zaczęli naciskać na niego by złożył rezygnację, usprawiedliwiając to chorobą psychiczną, na którą zapadł po przegranej. W końcu, ostatnim przykładem mistrza

posiadającego szerokie grono opozycjonistów był Konrad von Jungingen, który prowadził bardzo zręczną politykę działającą na korzyść Zakonu, pomimo nielicznych potknięć dyplomatycznych. Aczkolwiek urzędnicy oczekiwali jego rezygnacji, bowiem nie spełniał on wyobrażeń krzyżowca walczącego z poganami.

Niewątpliwie urząd wielkiego mistrza był najważniejszą godnością w Zakonie, którą pełniły osoby wybitne, byli to często zręczni politycy lub waleczni rycerze osiągający sukcesy militarne. Wielcy mistrzowie w Prusach posiadali takie same prerogatywy jak inni władcy w swoich państwach, zaś charakter zakonny władztwa w żadnym stopniu nie utrudniał jego funkcjonowania, a wręcz przeciwnie nawet polepszał, bowiem świetnie zorganizowana administracja krzyżacka usprawniała panowanie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

M. Perlbach, *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*, Halle 1890.

Wigand von Marburg, *Nowa kronika pruska*, oprac. Zonenberg S., Kwiatkowski K., Toruń 2017.

Opracowania:

Arnold U., *Die Hochmeister des Deutschen Ordens 1190–2012*, hrsg. von Idem, Weimar 2014.

Biskup M., *Wojny Polski z zakonem krzyżackim (1308-1521)*, Gdańsk 1993.

Bookmann H., *Zakon Krzyżacki – dwanaście rozdziałów jego historii*, Warszawa 1998.

Christiansen E., *The northern Crusades*, Londyn 1937.

Croix de la A., *Templariusze w sercu wypraw krzyżowych*, Poznań 2006.

Czaja R., Radziwiński A., *Zakon Krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII-XVI wieku*, Toruń 2013.

Delestowicz N., *Poczet wielkich mistrzów krzyżackich w Malborku, 1309 – 1457*, Kraków 2018.

Delestowicz N., *Bracia zakonu krzyżackiego w Prusach (1310-1351) Studium prozopograficzne*, Poznań 2021.

Dorna M., Bracia Zakonu Krzyżackiego w Prusach w latach 1228-1309, studium prozopograficzne, Poznań 2004.

Grzegorz M., Analiza dyplomatyczno-sfragistyczna dokumentów traktatu toruńskiego z 1466 roku, Toruń 1970.

Grzegorz M., Pomorze Gdańskie pod rządami Zakonu krzyżackiego w latach 1308-1466, Bydgoszcz 1997.

Górski K., Państwo Krzyżackie w Prusach, Gdańsk-Bydgoszcz 1946.

Górski K., Ustrój państwa i Zakonu Krzyżackiego, Gdynia 1983.

Heckmann D., Amsträger des Deutschen Ordens – Dostojnicy zakonu niemieckiego, Toruń 2020.

Heś R., Joannici na Śląsku w Średniowieczu, Kraków 2007.

Józwiak S., Centralne i terytorialne organy władzy Zakonu Krzyżackiego w Prusach w latach 1228-1410 rozwój-przekształcenia-kompetencje, Toruń 2012.

Mikołajczyk W., Wojny polsko-krzyżackie, Zakrzewo 2009.

Militzer K., Historia Zakonu Krzyżackiego, Kraków 2007.

Morton N., Krzyżacy w Ziemi Świętej 1190-1291, Kraków 2018.

Nicholson H., Rycerze templariusze, Warszawa 2005.

Powierski J., Śliwiński B., Ludzie, władza, posiadłości, Gdańskie studia z dziejów średniowiecza, t. 1, Gdańsk 1994.

Runciman S., Dzieje wypraw krzyżowych, t. III, Katowice 2009.

„DYPLOMACJA RELIGIJNA” JAKO INSTRUMENT POLITYKI ZAGRANICZNEJ PAŃSTWA W PÓŻNOWESTFALSKIM SYSTEMIE MIĘDZYNARODOWYM

Abstrakt

W rozdziale starano się wyjaśnić, dlaczego religia stała się jednym z głównych czynników, które w coraz większym stopniu kształtują i warunkują politykę zagraniczną państwa w późnowestfalskim systemie międzynarodowym. Dla porównania przedstawiono również przyczyny nowego podejścia do postrzegania potęgi i siły państwa, a tym samym powstania koncepcji soft power w stosunkach międzynarodowych. Wraz ze zmianami, jakie zaszły na arenie międzynarodowej, koncepcja ta została zaadaptowana przez uczestników stosunków międzynarodowych, których działania kształtowane są przez wyznawane wartości, ideologię, kulturę i w coraz większym stopniu przez czynnik religijny. Dążenie do uzyskania wpływu poprzez budowanie sieci, przekazywanie perswazyjnych narracji, ustalanie reguł międzynarodowych oraz wykorzystywanie (miękkich) zasobów stało się główną działalnością państw na arenie międzynarodowej. W związku z tym państwa zostały zmuszone do wykorzystania nowych narzędzi do budowania swojego wizerunku na arenie międzynarodowej. Jednym z takich narzędzi jest „dyplomacja religijna”, czyli aktywność państwa skierowana do obcego społeczeństwa, wykorzystująca czynnik religijny w budowaniu relacji z tym państwem.

Słowa kluczowe: religia, „dyplomacja religijna”, geopolityka, globalizacja, polityka zagraniczna

WPROWADZENIE

Religia jest podstawą tożsamości narodowej, przez co posiadała i nadal posiada znaczny wpływ na kształtowanie się ludzkiej świadomości,

a także na formułowanie treści polityki państw zarówno tej bieżącej, jak i dalekosiężnej. Myśliciele Oświecenia chcieli, aby człowiek odstąpił od teocentryzmu i narzucali wyjaśnianie wszystkiego tylko za pomocą rozumu. Miało to na celu sprowadzenie roli religii „w nowoczesnym społeczeństwie do minimum, do tego stopnia, że o ile będzie ona w dalszym ciągu obecna, to będzie jawić się jako prywatna sprawa jednostki, dostarczająca tejże jednostce moralnych zasad postępowania”¹. Poniekąd im się udało i religia zaczęła być pozbawiana swojego dotychczasowego znaczenia, bowiem oddziaływanie religii na politykę państw europejskich zaczęło powoli maleć.

Jednak zmiany geopolityczne, które zaszły po zakończeniu zimnej wojny, przyczyniły się do ponownego przyjrzenia się kwestii religii w polityce zagranicznej współczesnych państw. Marzena Marczevska-Rytko zwraca uwagę na to, że religia – obok czynników geograficznego, demograficznego, narodowego i ideologicznego – stanowi jeden z głównych czynników determinujących wszelkie procesy oddziaływania na arenie międzynarodowej. Czynniki religijny, według badaczki, posiada zarówno wpływ funkcjonalny, jak i dysfunkcjonalny na kształtowanie współczesnych stosunków międzynarodowych².

Spowodowane jest to tym, że religia stanowi „złożone i wszechstronne narzędzie perswazji”³. Bowiem wszyscy uczestnicy stosunków międzynarodowych mogą wykorzystywać ją do prowadzenia dyplomacji publicznej w postaci „dyplomacji religijnej”, co związane jest z tym, że w późnowestfalskim systemie międzynarodowym głównymi działaniami państwa na arenie międzynarodowej są dążenie do uzyskania wpływu poprzez budowanie sieci współzależności, komunikowanie się przekonującymi narracjami, ustalanie międzynarodowych zasad, a także korzystanie z miękkich zasobów, w tym czynnika religijnego. Przyczyniło się to także do „wzrostu znaczenia niepaństwowych aktorów geopolitycznych, w tym różnych kościołów, sekt i ruchów religijnych”⁴. Wykorzystanie tego narzędzia przez innych uczestników stosunków międzynarodowych jest możliwe, gdyż wykorzystują oni tak samo jak państwa narodowe wyznawane wartości, ideologię, kulturę i coraz częściej czynnik religijny.

Niniejszy rozdział stara się wyjaśnić, dlaczego religia stała się jednym z głównych czynników, który w coraz większym stopniu wpływa na kształtowanie i uwarunkowanie polityki zagranicznej państwa w późnowestfalskim

¹ Esmer i Petterson 2010, s. 79.

² Marczevska-Rytko 2008, s. 150.

³ Fox 2012, s. 278.

⁴ Macała 2016, s. 191.

systemie międzynarodowym. W celu zrozumienia tego zjawiska przeanalizowano przyczyny wzrostu zainteresowania miejscem, rolą i znaczeniem religii w przemianach geopolitycznych, a także wzrostem jej wpływu na politykę światową. Dla porównania przedstawione zostały przyczyny nowego podejścia do postrzegania potęgi i siły państwa, a tym samym wzrostu znaczenia koncepcji *soft power*⁵ w stosunkach międzynarodowych.

RELIGIA W ŚWIECIE POSTMATERIALNYM

Wpływ modernizacji świata polegającej na umocnieniu metod naukowych oraz uprawomocnieniu myślenia racjonalnego przyczynił się do tego, że „religia została odrzucona jako prymitywny i fałszywy sposób wyjaśniania świata i element niezbędny do funkcjonowania społeczeństwa”⁶. Doszło do postępującej sekularyzacji zakładającej daleko idącą racjonalizację mechanizmów życia społecznego, która zmarginalizowała ludzką religijność i odrzuciła dogmat o tym, że religia „jest ostatecznym źródłem wartości, godności człowieka, jego podmiotowości oraz wolności i odpowiedzialności”⁷. Sekularyzacja najwidoczniejsza jest tam, gdzie najprężniej rozwinęły się społeczne formy organizacji oparte na procesach produkcji przemysłowej. Jednak z drugiej strony „okazało się, że modernizacja i towarzysząca jej nierzadko agresywna sekularystyczna propaganda oraz stopniowe odcinanie religii od zasobów materialnych, nie są w stanie wyeliminować religii z życia publicznego”⁸. Oczywiście, sama sekularyzacja nie ma na celu eliminacji religii, lecz zmniejszenie jej znaczenia oraz autorytetu. Zaś problem teorii sekularyzacji oraz samej racjonalizacji przejawia się w głównej mierze w tym, czym jest rozum.

Greckie *logos*, czy też łacińskie *ratio*, które to najczęściej go definiowały, odnosiły się głównie do podmiotu, jak również do jego zdolności myślenia. Takie rozumienie utożsamiało rozum z pewnego rodzaju mocą, która istnieje nie tylko w indywidualnej świadomości, lecz także w świecie obiektywnym. Świat ten odnosi się bezpośrednio do stosunków między określonymi jednostkami,

⁵ Jednocześnie podkreślić należy, że autor pod pojęciem *soft power* rozumie strategię działalności uczestnika stosunków międzynarodowych, zarówno państwowego i niepaństwowego, która poprzez miękkie wykorzystanie zasobów swojej potęgi (w tym także religii) w ramach aktywnej i racjonalnie prowadzonej polityki zagranicznej dąży, po pierwsze do osiągnięcia zamierzonych celów poprzez wywieranie wpływu na innych uczestników stosunków międzynarodowych. Po drugie do nawiązania z nimi długotrwałych relacji w wymiarze politycznym, ekonomicznym i społeczno-kulturowym (Fraszka 2021, s. 96).

⁶ Kulska 2012a, s. 76.

⁷ Zdybicka 1993, s. 53.

⁸ Zenderowski 2014a, s. 242.

czy też klasami występującymi w różnych instytucjach społecznych, jak też w przyrodzie i jej twórcach. W związku z tym „współczesny kryzys rozumu polega w gruncie rzeczy na tym, że na pewnym etapie rozwoju myślenie w ogóle utraciło zdolność konstytuowania takiej obiektywności [tzn. niezależnej od ludzkiego myślenia – Ł.S.F.] lub zaczęło ją dyskredytować jako złudę”⁹. Obecnie rozum, jeśli w ogóle próbuje się go definiować, określany jest jako pewna zdolność, która umożliwia dokonywanie zarówno pewnej klasyfikacji, jak także jakiegoś wnioskowania oraz dedukowania, dzięki czemu „człowiek pozostaje osobą, podmiotem, suwerenem, istotą działającą świadomie i wolnie, odpowiedzialnie. Jest istotą moralną”¹⁰. Ugruntowanie takiego rozumu opiera się na modelu środki – cele.

Cele są tu rozumiane czysto subiektywnie, zatem ich sens opiera się jedynie na tym, że służą samozachowawczym interesom podmiotu, niezależnie od tego, czy jest on indywidualną jednostką, czy podmiotem zbiorowym. Wszystko to dzieje się w całkowitym oderwaniu od specyfiki treści, dlatego taki rozum stanowi jedynie „abstrakcyjne funkcjonowanie mechanizmu myślowego”¹¹. W tym subiektywnym znaczeniu nie można mówić o rozumieniu celu samego w sobie, czyli o takim, który istnieje jedynie z racji swoich własnych zalet, które nie odnoszą się do subiektywnych zysków, czy korzyści. W dzisiejszych czasach swoją dominację demonstruje rozum subiektywny¹² odnoszący się jedynie do stosunku między przedmiotem a celem, nie zaś do samego przedmiotu. Wszelkie treści, a także pojęcia zostają pozbawione swojej rozumności, stając się jedynie pustymi formami. Tym samym „dyskurs powrześniowy przywrócił religię i kulturę polityce, ale ten właśnie moment ich powrotu stał się zapowiedzią problemu w ich badaniu, polegającego na ich instrumentalizacji”¹³. Taka instrumentalizacja rozumu doprowadza do tego, że wszystkie nasze decyzje nie są zależne od rozumu, a jedynie od czynników zewnętrznych.

⁹ Horkheimer 2007, s. 40.

¹⁰ Zdybicka 1993, s. 54.

¹¹ Horkheimer 2007, s. 37.

¹² Mamy przeciwstawione dwa rodzaje rozumu. Pierwszy z nich to rozum obiektywny, który idąc za myślą grecką, głównie za Platonem zajmować powinien się ideą najwyższego dobra oraz sposobami jej urzeczywistnienia. Drugi z nich, czyli rozum subiektywny, określany również jest jako rozum instrumentalny. Rozum w ujęciu subiektywnym ogranicza się wyłącznie do dostarczania kryterium oceny wszelkich rzeczy i istot żywych i w sposób instrumentalny wykorzystuje intelektualną potencjalność człowieka. Rozum subiektywny oraz rozum obiektywny nie są przeciwieństwami, istnieją razem od zawsze, dopiero pod wpływem długich procesów na przestrzeni lat dokonało się to, że jeden zdominował drugi.

¹³ Schreiber 2011, s. 65-66.

Nigdy rozum nie posiadał tak wielkiej siły, aby władać społeczną rzeczywistością (przestrzenią publiczną), a mimo to rezygnuje z poddawania ocenie czynów i sposobów życia człowieka. Funkcję tę przejmować zaczęła sieć nacierających na siebie interesów. Poprzez oddziaływanie rozumu subiektywnego przewartościowaniu podlegać zaczęły wszystkie ludzkie umiejętności i zdolności, a także sztuka, polityka oraz religia. W takim przypadku, ta ostatnia powinna „uznać autorytet naturalnego rozumu, uwzględniając wyniki badań naukowych oraz zasady egalitaryzmu w takich dziedzinach, jak prawo czy moralność”¹⁴. Taka instrumentalizacja rozumu sprowadzona zostaje do poziomu produkcyjnej użyteczności, gdzie ujednolicieniu zostają poddane wyznawane wartości.

Religia jest czynnikiem, który „wywiera pewien wpływ na zachowania polityczne i wyborcze (...), a siła tego wpływu jest wysoce zmienna”¹⁵. We współczesnym społeczeństwie widoczne są różnice w podejściu do wyznawanych wartości między pokoleniami, które zależą od warunków, w jakich te pokolenia się wychowywały. Pierwsze pokolenie pamięta okres II wojny światowej, drugie pokolenie czasy PRL-u, trzecie pokolenie czasy demokracji. W związku z tym ci pierwsi bardziej zwracają uwagę na uwarunkowania wojaskowe, ci drudzy na uwarunkowania ekonomiczne, a ci trzeci na uwarunkowania społeczno-kulturowe.

Każde z nich inaczej postrzega współczesny świat a także inaczej podchodzi do kwestii związanych z religią. Wpływ ten zależy od warunków egzystencjalnych, które „z reguły czynią ludzi mniej zależnymi od religii i prowadzą ich do kładzenia rosnącego nacisku na wyrażanie własnego «ja»”¹⁶. Oznacza to, że im społeczeństwo jest bardziej rozwinięte, im poziom jego życia jest wyższy, tym wewnętrzne poczucie bezpieczeństwa jednostki lub wspólnoty jest silniejsze. Jednakże zauważalne jest także to, że młode pokolenie zaczęło wykorzystywać sferę kulturową „jako proces permanentnej homogenizacji. Mowa o mutującej ekspansywnej kulturze masowej, która niszczy lub skazuje na zapomnienie poszczególne kultury lokalne”¹⁷. Przez to strefa kulturowa zaczęła tracić swój wyjątkowy charakter, ponieważ wszelkie dobra kultury zaczęto traktować jako produkty przemysłowe.

Jednocześnie wpłynęło to na postrzeganie religii, która „przestała być nośnikiem społecznej integracji i straciła monopol na dostarczanie całościowych,

¹⁴ Adamczyk 2016, s. 66.

¹⁵ Esmer i Petterson 2010, s. 78.

¹⁶ Inglehart 2010, s. 299.

¹⁷ Zenderowski 2011, s. 143.

normatywnych systemów legitymizujących społeczną rzeczywistość”¹⁸. Także kultura wyższa wraz ze wzrostem ciągłego postępu technologicznego oraz narodzinami społeczeństwa postindustrialnego została poddana zjawisku de-sublimacji, polegającym na pozbawianiu jej szlachetności oraz piękna, tym samym nie można mówić już o „kulturze jako swoistym zbiorze, zespole niepodlegających lub ulegających niewielkim zmianom w czasie tradycji, obyczajów, wierzeń, moralności, religii”¹⁹. Likwidacja ta dokonała się poprzez włączenie kultury do obecnego porządku kapitalistycznego świata, który skupia się głównie na reprodukcji²⁰, ciągłym odtwarzaniu oraz na masowym ekspozowaniu i wystawianiu na widok publiczny dla większej ilości potencjalnych odbiorców.

RELIGIA W ERZE GLOBALIZACJI

Wraz ze społecznym i gospodarczym wymiarem nowoczesności rozwinęło się zjawisko globalizacji stanowiące „proces zmiany społecznej charakteryzującej się wzrostem połączeń między jednostkami terytorialnymi czy kontynentami, niezwykle szybkim rozwojem transportu czy technologii komunikacyjnych”²¹. W związku z tym globalizacja stwarza wyzwania dla samej religii, w tym tego, czy istnieją uniwersalne i ponadczasowe prawdy. Próba odpowiedzi wpłynęła na jej globalne odrodzenie. Pamiętać należy, że „dwa podstawowe wymiary procesu globalizacji to gospodarka i kultura”²². Relacja między religią a globalizacją stanowi jednocześnie konglomerat nowych możliwości, jak i dalszych wyzwań, ponieważ „obie coraz silniej wzajemnie siebie warunkują, ograniczają, niekiedy wspierają, uczestniczą w wielowątkowym sporze pomiędzy tym, co lokalne i globalne”²³. Z jednej strony, religia czerpie z nowych technologii, w tym komunikacyjnych i transportowych, z drugiej można uznać ją za źródło głównego oporu wobec globalizacji, mimo to „obie w końcu są zarówno podmiotami, jak i przedmiotami zachodzących zmian kulturowych”²⁴. Religia jako jeden z głównych determinantów kształtujących kulturę stanowi cenne źródło tożsamości.

¹⁸ Dziuban 2008, s. 334.

¹⁹ Schreiber 2011, s. 56.

²⁰ Reprodukacja w tym kontekście rozumiana jest jako proces rynkowo-obyczajowy polegający na przejęciu przez kulturę masową i skomercjalizowaniu wartości do tej pory przyświecającym kulturze wyższej.

²¹ Dziuban 2008, s. 319.

²² Zenderowski 2011, s. 142.

²³ Załęcki 2003, s. 108.

²⁴ Tamże.

Dzięki temu, że religia ogrywa znaczącą rolę w tworzeniu wartości, w kształtowaniu tożsamości i kultury, to „może istotnie wzmacniać pewne obiektywne i subiektywne cechy narodowej tożsamości takie jak: idea ojczyzny, wspólne mity i historia, kultura, wspólnotowe prawa i obowiązki, obyczaje, język, itp.”²⁵. Jednocześnie posiada wpływ na kształtowanie procesów psychospołecznych. Religia posiada ogromny wpływ na życie ludzkie zarówno jednostki, jak i całego społeczeństwa, wynika to z faktu, że obszar jej działania nie sprowadza się jedynie do sfery prywatnej, ale rozprzestrzenia się na sferę publiczną. Pomost ten prowadzi do instrumentalnych działań obejmujących zasoby ekonomiczne, polityczne i społeczne, co przyczynia się do tego, że „samoświadomość grup społecznych, ale i samoświadomość jednostki, jest w dominującym zakresie tworzona na drodze społecznych interakcji i uewnętrzniania różnorodnych elementów systemu kulturowego”²⁶. Dotyczy to zatem jakości, struktury i charakteru relacji międzyludzkich, które wpływają na zdrowie fizyczne i psychiczne, dobrobyt ekonomiczny i zadowolenie z życia. Tym samym „wyraża ponadczasowe potrzeby tkwiące w naturze ludzkiej i w ten sposób współkształtuje charakter społeczny, a pośrednio także socjoekonomiczną bazę”²⁷. Dotyczy to także relacji jednostek i społeczności z instytucjami społecznymi oraz powiązań z ludźmi lub grupami znajdującymi się niżej lub wyżej w hierarchii społecznej.

Religia odpowiada zatem za tworzenie tożsamości (osobowej, jak i społecznej) i wpływa na mobilizację ludzkiego działania w sferze społeczno-politycznej. Odpowiada za tworzenie oraz funkcjonowanie określonego systemu wartości moralnych, w tym systemu nakazów i zakazów, które „wyrażają adekwatnie charakter społeczny tej grupy, która jest jej najważniejszym носителем społecznym”²⁸. Wobec tego z jednej strony religia stanowi integralną część polityki wewnętrznej państwa, a z drugiej polityki zewnętrznej.

Nowe podejścia do formułowania założeń polityki zewnętrznej państwa oraz zmiana charakteru konfliktów przyczyniły się do zakwestionowania możliwości i skuteczności dotychczasowej dyplomacji w kwestiach rozwiązywania tych konfliktów w erze globalizacji. Globalizacja staje się jednocześnie nowym paradygmatem postrzegającym stosunki międzynarodowe jako zbiór nakładających się na siebie systemów politycznych, gospodarczych, wojskowych

²⁵ Zenderowski 2014b, s. 305.

²⁶ Załęcki 2001, s. 208.

²⁷ Kaczmarek 2003, s. 61.

²⁸ Tamże.

i komunikacyjnych²⁹. Umożliwia to wykazanie się oraz zaangażowanie w działania międzynarodowe nowych uczestników stosunków międzynarodowych, w tym aktorów religijnych. Globalne odrodzenie religii „ma miejsce w tak wielu rejonach świata w sposób zaś najbardziej znamienity widać go w kulturalnym odrodzeniu w Azji i krajach islamskich, które zawdzięczają to w znacznej mierze swojemu gospodarczemu i demograficznemu dynamizmowi”³⁰. W związku z tym jej rolę należy badać przy użyciu tych samych narzędzi i tej samej dokładności, które zwykle są poświęcane innym dziedzinom spraw politycznych.

Dziś nie ma wątpliwości, że religia to jeden z głównych czynników, który w coraz większym stopniu wpływa na kształtowanie i uwarunkowanie geopolityki. Pomimo tego, że „kłopoty w badaniach nad interakcjami religii i geopolityki wynikają często z systemowego niedoceniania roli religii w przemianach współczesnego świata i eksponowania siły sprawczej innych czynników, np. ekonomicznych”³¹. Jeśli religię potraktować wyłącznie jako polityczne narzędzie, to aby zrozumieć międzynarodowe zjawiska, w które jest ona zaangażowana należy przede wszystkim badać geopolitykę, a nie religię. Narzędzie, jakim jest geopolityka, pokazuje, że „religia jest nieodłączną częścią ontologiczną cywilizowanego społeczeństwa”³². Jednakże specyfika każdej religii sprawia, że jest ona innym narzędziem politycznym, który aktywnie „włącza się w ostatnich latach w proces globalizacji i rozszerzania się religijnie motywowanych zmian społecznych, w które zaangażowane są takie podmioty, jak ruchy religijne, organizacje i inni aktorzy niepaństwowi”³³. Co też przyczyniło się do kolejnych wyzwań, takich jak zrozumienie tego, jaki wpływ religia wywiera na sprawy międzynarodowe.

Badania nad stosunkami międzynarodowymi dość długo pomijały religię jako jeden z czynników kształtowania polityki zewnętrznej. Korzeni takiego podejścia należy upatrywać, po pierwsze w kształtowaniu się tzw. porządku westfalskiego, który zatwierdzał zasadę *cuius regio, eius religio*, która przyczyniła się do przyporządkowania kwestii religijnych do sfery prywatnej i sekularyzacji. Po drugie w rozwoju nauki i racjonalności, które odrzucały istniejące w religii odniesienia transcendentne oraz w modernizacji społeczeństwa i podkreślaniu rozdziału religii od sfery publicznej.

²⁹ Wessels 2012, s. 326.

³⁰ Huntington 2007, s. 145.

³¹ Macała 2015, s. 8-9.

³² Pańkowski 2015, s. 62.

³³ Kulska 2012a, s. 84.

Pomimo tego religia na trzy sposoby oddziałuje na politykę międzynarodową. Po pierwsze wpływa na światopogląd wielu decydentów i ich wyborców oraz kształtuje środowisko, w którym oni działają. Wówczas, gdy „jest podzielana przez przytłaczającą część społeczeństwa, stać się może ona źródłem narodowej jedności”³⁴. Po drugie jest źródłem legitymizacji decyzji i działań politycznych oraz po trzecie jest zagadnieniem, które na wiele sposobów przekracza granice. Stąd też należy ją rozpatrywać jako uczestnika stosunków międzynarodowych, który posiada „swoją wyraźną specyfikę, pozwalającą odróżnić ją spośród pozostałych czynników i aktorów stosunków międzynarodowych”³⁵. Równie istotne w tym kontekście są międzynarodowe ruchy religijne, takie jak ruchy fundamentalistyczne i islam polityczny, oraz polityka zagraniczna państw teokratycznych i innych rządów, które kierują się ideologiami religijnymi.

Tendencja do rozprzestrzeniania się konfliktów religijnych o implikacjach międzynarodowych, a także rozwój organizacji mających na celu wspieranie praw religijnych w kontekście rosnącej współzależności na świecie, jeszcze bardziej podkreślają znaczenie religii w prowadzeniu polityki zagranicznej. Wzajemne zrozumienie jest kluczowym filarem koncepcji *soft power* i dyplomacji publicznej, a religia stanowi ważny rdzeń tożsamości narodowej. Wskutek tego zaczęła wpływać na dyplomację, co związane jest z tym, że nastroje religijne, jako jedne z najbardziej intensywnych emocji spotykanych wśród ludzi, niosą ze sobą ogromny potencjał, który można przekształcić w potężne narzędzie *soft power* poprzez skuteczne wykorzystanie dyplomacji publicznej³⁶.

RELIGIA W POLITYCE ZAGRANICZNEJ PAŃSTWA

Religia stała się znaczącą siłą w polityce zagranicznej, ponieważ „ma fundamentalne znaczenie dla rozwoju i konsolidacji światopoglądów, jej znaczenie dla kultury [...] jest decydujące”³⁷. W związku z tym ważną rolę w tym procesie odgrywa zjawisko, które można określić jako *religious power*, które stanowi jedną z najstarszych form siły, ponieważ jest głęboko związane z ludzkim charakterem³⁸. Skupia się na wykorzystaniu po pierwsze roli religii w podejmowaniu decyzji publicznych, po drugie na zdolności grup religijnych do kształtowania programów politycznych, po trzecie na zdolnościach religii do tworzenia preferencji, które są sprzeczne z prawdziwymi interesami jednostki,

³⁴ Załęcki 2003, s. 100.

³⁵ Zenderowski 2013, s. 14.

³⁶ Muhasilovic 2018, s. 67.

³⁷ Ter Borg 2009, s. 203.

³⁸ Żyromski 2007, s. 179.

a po czwarte na roli religii w bardziej ogólnym tworzeniu form podmiotowości³⁹. *Religious power* jest wykorzystywane do komunikowania się z globalną społecznością oraz do realizacji pewnych celów, organizowania wspólnych rytuałów lub potwierdzania pamięci religijnej w zamian za inne korzyści i przywileje⁴⁰, przez co stało się elementem międzynarodowego zaangażowania. Ponadto jest elementem, który może być analizowany jako forma siły ideologicznej, czy też jako forma siły politycznej⁴¹. Tym samym ma za zadanie kształtować i wpływać na zachowanie społeczeństwa oraz posiada możliwość nakłonienia ludzi do zrobienia czegoś poprzez odwołanie się do rzeczywistości lub znaczeń, które wykraczają poza to, co zwyczajowo uważa się za ludzkie⁴².

Działania te obejmują środki promujące stabilność zgodnie z prawem międzynarodowym. Przyczynia się to do tego, że jest tą siłą, która jest sprawowana przez instytucję i wspólnotę religijną, która jest ludzka w swoim pochodzeniu i wyrazie, a także tworzy bezpieczne środowisko przenikania się różnorodnych światowych poglądów i religii, wobec tego musi obejmować również fakt elementu wiary, ponieważ źródłem wszelkiej *religious power* jest zajęcie wiary⁴³. W coraz większym stopniu *religious power* zaczyna być elementem polityki zagranicznej stosowanym przez aktorów państwowych i niepaństwowych w celu ochrony zagrożonych społeczności oraz wyznawanych przez nie wartości religijnych.

Działalność uczestnika stosunków międzynarodowych wynika z kwestii wyznawanych przez niego wartości, w tym z jego kultury i religii. To z nich czerpie siłę do walki o wpływy, możliwości kształtowana wydarzeń na arenie międzynarodowej i posiadania na niej decydującego głosu. Stąd obok położenia geograficznego, siły militarnej, gospodarczej oraz potencjału demograficznego do wyznaczników potęgi państwa należy zaliczyć również kulturę, tradycję, dziedzictwo historyczne oraz religię. Należy zauważyć, że

religia jest trudnym do zmierzenia czynnikiem niektórych ośrodków potęgi – jej pominięcie przez wielu badaczy z różnych epok nie jest dziełem przeoczenia, po prostu zbiorowości ludzkie mogą być mobilizowane przez religię, jak również ideologie czy też poza- lub quasi-religijne aspekty kultury. Dlatego też religia nie może być traktowana jako uniwersalny składnik potęgi⁴⁴.

³⁹ McAnulla 2012, s. 87.

⁴⁰ Ter Borg 2009, s. 196.

⁴¹ Żyromski 2007, s. 182.

⁴² Ter Borg 2009, s. 201.

⁴³ Straka 1997, s. 41-42.

⁴⁴ Klin 2014, s. 183.

Mimo to religia stanowi cenne źródło polityki zagranicznej państwa, ponieważ zawiera zbiór podstawowych wartości, idei, symboli i społecznych zachowań. To właśnie do nich ludzie się przywiązują i to one ich określają, to na ich podstawie tworzy się dychotomia dzieląca społeczeństwa na *my-oni*. Różnice te coraz częściej zanikają, ponieważ „wiarygodność państwa, jego gróźb i obietnic staje się czynnikiem decydującym o zdolności wywarcia wpływu na zachowanie innych państw”⁴⁵. Może ona być wykorzystywana przez decydentów zagranicznych do wspierania ich polityki wśród szeregu odbiorców, w tym innych polityków, ich wyborców oraz zarówno decydentów, jak i obywateli innych państw.

Obecna regionalizacja polityki i postępujące upolitycznienie religii na świecie powodują, że religia w coraz większym stopniu odgrywa rolę w dyplomacji zarówno jako możliwość do zaangażowania, jak i jako motywacja aktorów, którzy mogą się wykazać „dużą skutecznością w kwestiach mediacji i sprawiedliwości tranzytywnej (*transitional justice*) po okresach konfliktów”⁴⁶. Z tego powodu kwestie sprawiedliwości, wolności religijnej, praw człowieka i tolerancji stały się tak ważnymi tematami podejmowanymi w ramach dyplomacji. Religia od zarania dziejów pomagała kształtować kulturę i cywilizację świata oraz „była i jest źródłem wielu konfliktów, ma ona również do odegrania kluczową rolę w procesach pojednania (*reconciliation*), rozwiązywaniu konfliktów (*conflict resolution*) i budowaniu pokoju (*peace building*)”⁴⁷. Wewnętrznie religia musi być coraz szerzej wykorzystywana przez państwa do promowania pokoju i tolerancji w krajach oraz między ludźmi o różnych przekonaniach religijnych.

Dlatego nie można jej ignorować w zglobalizowanym, wielowyznaniowym i wielokulturowym świecie, zwłaszcza gdy państwa opierają na niej swoją politykę zagraniczną i strategię dyplomatyczną. Uznając rolę religii w oddziaływaniu na zachowania polityczne i wykorzystywaniu duchowych narzędzi do rozwiązywania konfliktów, „dyplomacja religijna” może być użytecznym narzędziem kreatywnej polityki zagranicznej, „jako druga, nieoficjalna droga dyplomacji. Jest ona realizowana przez podmioty niepaństwowe, czyli przede wszystkim przedstawiciele organizacji pozarządowych (NGOs), liderów religijnych i prywatnych obywateli”⁴⁸. Podkreśla to rolę aktorów religijnych oraz ich wpływ na kwestie globalnego bezpieczeństwa.

⁴⁵ Wojciuk 2010, s. 108.

⁴⁶ Kulska 2013a, s. 83.

⁴⁷ Kulska 2012b, s. 139.

⁴⁸ Tamże, s. 148.

„Dyplomacja religijna” rozumiana jako *faith-based diplomacy* (dyplomacja oparta na wierze, dyplomacja motywowana religijnie) jest zatem po pierwsze formą dyplomacji II toru (nieoficjalnej), która łączy dynamikę wiary religijnej z prowadzeniem międzynarodowego procesu pokojowego⁴⁹, a po drugie „jednym z najbardziej wieloaspektowych przykładów zintensyfikowanej obecności religii w sferze stosunków międzynarodowych”⁵⁰. Tym samym może zostać zastosowana w czterech sytuacjach. Po pierwsze w konfliktach, w których religia odgrywa znaczący czynnik tożsamości przynajmniej jednej ze stron konfliktu. Po drugie w sytuacjach konfliktowych, w których rolę mediacyjną mogą odgrywać postaci/przywódcy religijni. Przywódcy religijni są często traktowani przez swoje społeczności jako ludzie godni zaufania, dlatego mogą być właściwymi głosami, których można użyć w wezwaniu do tolerancji i pojednania oraz do promowania wzajemnego szacunku i wolności religijnej. Po trzecie w sytuacji, w której konflikt pomiędzy dwiema społecznościami o różnych tradycjach religijnych wykracza poza granice państwowe. Po czwarte w konfliktach, które nie są motywowane przez czynnik religijny⁵¹.

Celem tak rozumianej dyplomacji jest nie tylko rozwiązanie konfliktu, ponieważ „jest terminem obejmującym szeroki zakres podmiotów, które łączy ze sobą uważane przez nich za kluczowe znaczenie spraw duchowych i fakt, że wiara odgrywa zasadniczą rolę dla ich organizacji, funkcjonowania i motywacji”⁵². Do jej zadań należy przywrócenie porządku politycznego, który ucierpiał w wyniku wojny i niesprawiedliwości, oraz pojednanie jednostek i grup społecznych. Jej celem jest pokój rozumiany nie tylko jako brak konfliktu, ale także jako „odbudowanie zdrowych, opierających się na wzajemnym szacunku, relacji między stronami”⁵³. Dialog jest sposobem budowania otwartości, zrozumienia i zaufania potrzebnych ludziom z różnych środowisk kulturowo-religijnych, aby żyć i współpracować ze sobą, pomimo różnic. Poza tym dialog może pomóc w wyjaśnieniu problemów, stworzeniu lepszego zrozumienia i usunięciu uprzedzeń.

Z pewnością jej celem nie jest osiągnięcie wspólnego przekonania, ale raczej wyjaśnienie, w co wierzy każda wspólnota wyznaniowa poprzez docenienie wartości innych i lepsze zrozumienie różnic, ponieważ najlepszym sposobem przeciwdziałania ekstremizmowi religijnemu jest wzmocnienie religii

⁴⁹ Johnston i Cox 2003, s. 15.

⁵⁰ Kulska 2013b, s. 23-24.

⁵¹ Johnston i Cox 2003, s. 19-23; Troy 2008, s. 218.

⁵² Kulska 2013b, s. 14.

⁵³ Kulska 2014 s. 581.

i próba praktykowania jej w sposób bardziej autentyczny⁵⁴. Ten sposób myślenia nie jest sprzeczny z dyplomatycznymi nakazami i perspektywami, to „przede wszystkim konkretne inicjatywy podmiotów angażujących się w rozwiązywanie konfliktów (*conflict resolution*) oraz budowaniu pokoju”⁵⁵. Przez co taki wymiar dyplomacji religijnej jest ważnym zjawiskiem politycznym na całym świecie. Jej sukces polega na zrozumieniu oraz zastosowaniu wartości i metod religijnych. Dlatego też w tym rodzaju dyplomacji centralną i najbardziej charakterystyczną zasadę stanowi boskość, zaś jej założenia o naturze człowieka i porządku politycznym oraz normach rządzących ludzkim postępowaniem stanowią jej motywującą wizję polityki, a także wynikają z rozumienia boskiej natury oraz boskiej działalności, którą w zależności od tradycji rozumieć można albo jako osobowego Boga albo jako źródło sensu i istnienia⁵⁶.

W praktycznym zastosowaniu jej zasięg odnosi się do „różnych problemów międzynarodowych, występujących na wszystkich szerokościach geograficznych, jest ono często prezentowane w kontekście (...) polityki zagranicznej i nowego, bardziej zaangażowanego kulturowo, podejścia do problemów międzynarodowych”⁵⁷. Dyplomacja oparta na wierze jest obiecującym, potrzebnym i dodatkowym stylem dyplomacji. Jednocześnie należy zauważyć, że dyplomacji religijnej nie można właściwie umiejscowić ani w dyplomacji pierwszego, ani drugiego toru, ponieważ „kwestia zachowania (...) bezstronności wobec stron konfliktu jest kluczowym elementem odróżniającym dyplomację tradycyjną od dyplomacji «drugiego toru» (*track II diplomacy*)”⁵⁸, a dyplomacja ta nie zawsze tą bezstronnością się kieruje.

Czy zatem „dyplomacja religijna” może być prowadzona tylko przez tor nieoficjalny, gdzie wiele organizacji społeczeństwa obywatelskiego, grup religijnych i postaci religijnych odrywa w tym ważną rolę. Otóż jeśli tak by było, to takie podejście stanowiłoby bardzo wąskie zastosowanie dyplomacji religijnej. Bez wątpienia jest ona prowadzona także przez tor oficjalny, gdzie jest prowadzona wyłącznie na szczeblu państwowym, a zatem stanowi element polityki zagranicznej państwa⁵⁹. Tak rozumiana dyplomacja jest „umiejętnością wykorzystywania religii do osiągania określonych celów, takich jak promocja (...) na arenie międzynarodowej, systematyczne budowanie wizerunku kraju konciliacyjnego, a nade wszystko prowadzić

⁵⁴ Troy 2008, s. 213-214.

⁵⁵ Kulska 2014, s. 580.

⁵⁶ Cox i Philpott 2003, s. 33.

⁵⁷ Kulska 2012b, s. 147.

⁵⁸ Kulska, 2013b, s. 19.

⁵⁹ Özkan 2014, s. 226.

dialog”⁶⁰. Dyplomacja odbywa się teraz w kontekście kulturowym i dotyczy sposobu, w jaki buduje się tożsamość, poprzez działalność aktora stosunków międzynarodowych polegającą na wykorzystaniu czynnika religijnego w polityce zagranicznej, a także przez wzajemne oddziaływanie różnych czynników w polityce krajowej i międzynarodowej⁶¹.

W „dyplomacji religijnej” wiara odgrywa znaczącą rolę w ludzkich sprawach, „jako pewnej praktyki czy pewnego systemu pojmowania świata, (...) więzi, jakie nakłada ona na wyznawców”⁶². Religia odgrywa coraz większą rolę w dyplomacji zarówno jako okazja do zaangażowania, jak i jako zdolność do przyciągania różnych partnerów. Dzięki temu dyplomacja stanowi interakcję pomiędzy rządem, sektorem prywatnym, organizacjami religijnymi lub szerszą społecznością w dążeniu do osiągnięcia harmonii religijnej lub w dążeniu do rozwiązywania konfliktów na tle religijnym.

PODSUMOWANIE

Relacje państwo-religia w systemie westfalskim sprowadzone zostały do podporządkowania religii do sfery prywatnej i próby pozbycia się jej z przestrzeni publicznej, co związane było ze wzrostem znaczenia rozumu i z przekonaniem, że religia nie wpływa na inne dziedziny ludzkiego życia. Jednakże wraz z upadkiem żelaznej kurtyny doszło do zmiany w podejściu do kwestii religii. Spowodowane to zostało zmianami geopolitycznymi, które wiążą się z globalnym odrodzeniem religii, które rozumieć należy jako „wieloaspektowe zjawisko, które na wiele sposobów oddziałuje na politykę, społeczeństwo i gospodarkę”⁶³. Chodzi tu po pierwsze o rozpad Związku Radzieckiego i Jugosławii, gdzie różnice religijne obok etnicznych i kulturowych stały się głównym źródłem konfliktów, po drugie o zamach terrorystyczny z 11 września 2001 r., w tym wzrost ekstremizmu muzułmańskiego, po trzecie o wyłanianie się na początku XXI wieku nowych ośrodków władzy, których celem stało się poszerzenie swoich wpływów politycznych, ekonomicznych oraz kulturowych.

W związku z tymi zmianami państwa zostały zmuszone do stosowania nowych narzędzi w celu budowania swojego wizerunku na arenie międzynarodowej. Jednym z takich narzędzi stała się „dyplomacja religijna”, czyli ukierunkowane na obce społeczeństwo działanie państwa służące wykorzystaniu

⁶⁰ Rzepka 2019, s. 201.

⁶¹ Curanović 2012, s. 7.

⁶² Rohman 2019, s. 7; Buhler 2014, s. 303.

⁶³ Fox 2012, s. 277.

czynnika religijnego w budowaniu reputacji. Jednocześnie zauważyć należy, że narzędzie to wykorzystywane jest także przez innych uczestników stosunków międzynarodowych, w tym przez niepaństwowych i quasi-państwowych, których pojawienie się tak samo jak globalne odrodzenie religii są konsekwencją zmian geopolitycznych, które zaszły u progu XXI wieku.

„Dyplomację religijną” należy zatem rozumieć jako działanie uczestnika stosunków międzynarodowych mające na celu wykorzystanie czynnika religijnego w budowaniu pozytywnego wizerunku na arenie międzynarodowej. Tym samym odpowiada za nawiązanie dialogu (między)religijnego między uczestnikami stosunków międzynarodowych, w tym państwami oraz ich społeczeństwami. „Dyplomacja religijna” to szereg mechanizmów współpracy państwa ze związkami wyznaniowymi w realizacji pragmatycznie zdefiniowanego interesu narodowego, wykorzystaniu międzynarodowej aktywności instytucji religijnych, idei i symboli religijnych⁶⁴. Promocja relacji religijnych może odbywać się nie tylko na płaszczyźnie wspólnie wyznawanej religii. Jednym z powodów wykorzystywania tego rodzaju dyplomacji jest fakt, że we religia nadal odgrywa centralną rolę w życiu społeczno-politycznym współczesnych społeczeństw.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk T., Rola rozumu i religii w przestrzeni publicznej - zagrożenia współczesnej agory, Zeszyty Naukowe KUL 2016, nr 4.
- Buhler P., O potęgę w XXI wieku, Warszawa 2014.
- Cox B., Philpott D., Faith-Based Diplomacy: An Ancient Idea Newly Emergent, *The Brandywine Review of Faith and International Affairs* 2003, nr 2.
- Curanović A., The Religious Diplomacy of the Russian Federation, *Russie. Nei.Reports* 2012, nr 12.
- Dziuban A., System religijny w dobie globalizacji. Inkluzja i fundamentalizm z perspektywy teorii systemowej Niklasa Luhmanna, *Poznańskie Studia Teologiczne* 2008, t. 22.
- Esmer Y., Petterson T., Wpływ religii i religijności na zachowania wyborcze, [w:] *Zachowania wyborcze*, t.2, red. R.J. Dalton, H.-D. Klingemann, Warszawa 2010.

⁶⁴ Curanović 2012, s. 7.

Fraszka Ł. S., Soft power jako narzędzie budowania „strategicznej głębi” w polityce zagranicznej Turcji w latach 2003-2016, [w:] Jednostka wobec globalnego wymiaru stosunków międzynarodowych, red. A. Kisztełińska-Węgrzyńska, M. Krauze, Łódź-Kraków 2021.

Fox J., Integrating religion into international relations theory, [w:] Routledge Handbook of Religion and Politics, 1st Edition, red. J. Haynes, Londyn 2012.

Horkheimer H., Krytyka rozumu instrumentalnego, Warszawa 2007.

Huntington S. P., Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego, Warszawa. 2007

Inglehart R., Wartości postmaterialne oraz przejście od wartości związanych z przetrwaniem do wartości związanych z wyrażaniem własnego „ja”, [w:] Zachowania wyborcze, t.1, red. R. J. Dalton, H. – D. Klingemann, Warszawa 2010.

Johnston D., Cox B., Faith-Based Diplomacy and Preventive Engagement, [w:] Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik, red. D. Johnston, New York 2003.

Kaczmarek K., Socjologia a religie. Współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania w pismach Ericha Fromma, Poznań 2003.

Klin T., Rola religii w badaniach geopolitycznych, [w:] Religijne determinanty polityki, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014.

Kulska J., Ewolucja miejsca i roli czynnika religijnego w stosunkach międzynarodowych, *Stosunki Międzynarodowe* 2012a, nr 1.

Kulska J., Faith-based diplomacy. Religia jako czynnik funkcjonalny w stosunkach międzynarodowych, [w:] Religia w stosunkach międzynarodowych, red. A. M. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2012b.

Kulska J., Wspólnota Świętego Idziego jako przykład organizacji pozarządowej motywowanej religijnie, [w:] Religia w polityce światowej: dylematy narodowe i międzynarodowe, red. W. Gizicki, Lublin 2013a.

Kulska J., Faith-based diplomacy jako instrument rozwiązywania sporów i konfliktów międzynarodowych, *Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne* 2013b, nr 38.

- Kulska J., Faith-based diplomacy i transnarodowi aktorzy religijni, [w:] Religia i polityka. Zarys problematyki, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014.
- Macąła J., Geopolityka i religia we współczesnym świecie, *Annales UMCS, Sectio K: Politologia* 2015, nr 2.
- Macąła J., Geopolityka religii jako szczególny sposób relacji między przestrzenią a polityką, [w:] Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- Marczewska-Rytko M., Czynniki religijne w warunkach kształtowania się nowego ładu międzynarodowego, [w:] Późnowestfalski ład międzynarodowy, red. M. Pietraś, K. Marzęda, Lublin 2008.
- McAnulla S., Radical atheism and religious power: new atheist politics, *Approaching Religion* 2012, t. 2, nr 1.
- Muhasilovic J., Turkey's Faith-based Diplomacy in the Balkans, *Rising Powers Quarterly* 2018, t. 3.
- Özkan M., Turkey's Religious Diplomacy, *The Arab World Geographer* 2014, t. 17, nr 3.
- Pańkowski J., Miejsce i rola kultury religijnej w państwie oraz jego polityce, *Rocznik Teologiczny* 2015, nr 1.
- Rohman A., Chinese-Indonesian cultural and religious diplomacy, *Journal of Integrative International Relations* 2019, t. 4, nr 1.
- Rzepka M., Rekonceptualizacja irańskiej dyplomacji religijnej. Iran i świat chrześcijański, [w:] Islamska Republika Iranu na arenie międzynarodowej. Motywacje i kierunki polityki, red. R. Czulda, Łódź 2019.
- Schreiber H., Religia jako element „zwrotu kulturowego” w stosunkach międzynarodowych, [w:] Religia w stosunkach międzynarodowych, red. A. M. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2011.
- Straka S. M., Religious power, fundamentalist women and social work practice, Montreal 1997.
- Ter Borg M. B., Religion and Power, [w:] *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, red. P. B. Clarke, Oxford 2009.
- Troy J., Faith-based diplomacy under examination, *The Hague Journal of Diplomacy* 2008, nr 3.

Wessels D., Religion and globalization, [w:] Routledge Handbook of Religion and Politics, 1st Edition, red. J. Haynes, Londyn 2012.

Wojciuk A., Dylemat potęgi. Praktyczna teoria stosunków międzynarodowych, Warszawa 2010.

Załęcki P., Religia jako ideologia poznawcza, [w:] Kulturowe instrumentarium panowania, red. R. Paradowski, P. Załęcki, Toruń 2001.

Załęcki P., Religia i globalizacja – wybrane problemy wzajemnych uwarunkowań, [w:] Wymiary globalizacji kulturowej. Wyzwania badawcze, red. M. Kempny, G. Woroniecka, Olsztyn 2003.

Zdybicka Z. J., Religia i polityka, Roczniki Filozoficzne 1993, t. 41(2).

Zenderowski R., Czy globalizacja unieważni nacjonalizmy i tożsamości narodowe?, Studia Bobolanum 2011, nr 1.

Zenderowski R., Religia i stosunki międzynarodowe, [w:] Stosunki międzynarodowe – wokół zagadnień teoretycznych, red. K. Kącka, Toruń 2013.

Zenderowski R. Religia i stosunki międzynarodowe, Zeszyt Naukowy. Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego 2014a, nr 1.

Zenderowski R. Religia i nacjonalizm, [w:] Religia i polityka. Zarys problematyki, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014b.

Żyromski M. 2007, Religious Power as a Form of Political Power, „Pantheon”, nr 2.

CZY NIE JESTEM BISKUPEM WASZYM? NAPOLEON A RELIGIA

*J'ai eu besoin de croire, j'ai cru; mais ma croyance s'est trouvée heurtée,
incertaine, dès uej'ai su, dès que j'ai raisonné¹.*

Napoleon

Abstrakt

W artykule będę chciał przyjrzeć się jednej z najbardziej znanych postaci w historii jaką niewątpliwie był Napoleon Bonaparte przez pryzmat jego duchowości oraz użyteczności religii, zwłaszcza katolickiej, w prowadzonej przezeń polityce. Interesować będzie mnie zarówno podejście do chrześcijaństwa (w lwiej części), ale nie zabraknie także informacji o islamie oraz judaizmie. Podejście Bonaparte'go do religii zmieniało się na przestrzeni lat, gdyż wymuszał to dynamiczny rozwój wydarzeń. Inaczej wyglądały te poglądy podczas czasów szkolnych, a inaczej prezentowały się podczas ekspedycji egipskiej, a jeszcze inaczej na łożu śmierci pośród wód Atlantyku na Wyspie Świętej Heleny. Jeżeli chodzi o religijność Napoleona to zdaje się być ona niezmienna od czasów gdy wszedł w okres dorosłości (a może nawet i w wieku nastoletnim), a wszelkie odstępstwa, jak np. uczestniczenie w kulcie, było tylko działaniem w zasadzie aktorskim, teatralnym. Spektaklem, który trzeba było odegrać nolens volens. To właśnie one są dla mnie Kluczowe, bowiem dzięki wyraźnemu rozdzieleniu osobistych przekonań i poglądów Napoleona na temat poszczególnych religii z jednej strony, z drugiej zaś strony zaprezentowanie poglądów oficjalnych wynikających ze sprawowanego urzędu i odnoszących się do francuskiej racji stanu. To właśnie pozwala na lepsze zrozumienie postaci Bonaparte'go jako człowieka, a także celów jakie stawiał

¹ „Odczuwałem potrzebę wiary, a więc wierzyłem, ale wiara moja stała się niepewna, jak tylko ją poznałem i starałem się rozumem pojąć”.

w polityce wewnętrznej i zagranicznej. Kwestie religijne były także przedmiotem norm prawnych w I Cesarstwie Francuskim ba! toczył się o nie spór pomiędzy papieżem (Piusem VII), a Cesarzem właśnie i wszystko znów sprowadzić można do sporu ze średniowiecza zwanego sporem o inwestyturę, a chodziło o palmę pierwszeństwa w świecie chrześcijańskim. XIX wiek jest w wielu miejscach inny ale w tym konkretnym zauważalne są wyraźne paralele. Konkordat z 1801 r., Artykuły Organiczne to najważniejsze z aktów normatywnych uchwalonych w napoleońskiej Francji dające jej właśnie niezaprzeczalną przewagę nad Stolicą Apostolską. Tekst napisany został w układzie problemowym z uwzględnioną chronologią. W pracy wykorzystane zostały źródła archiwalne, pamiętniki, memoriały, bogata korespondencja, wybrana francuska prasa tamtych czasów. Uzupełnieniem jest liczna literatura naukowa do której należą biografie Napoleona, ludzi z jego najbliższego otoczenia (zarówno urzędników, współpracowników, ale i członków rodziny), a także monografie poruszające w ten czy inny sposób kwestie religijności i religii we Francji czasów Wielkiej Rewolucji, Konsulatu, jak i Pierwszego Cesarstwa.

Słowa kluczowe: Napoleon, religia, religijność, wiara, Francja, Państwo Kościelne, I Cesarstwo Francuskie, prawo

Napoleon Bonaparte to postać, która od dwustu lat wzbudza zainteresowanie nie tylko badaczy, biografów etc. Jego poczynania z lubością obserwowali także nasi przodkowie zamieszkujący ziemię Rzeczypospolitej, która utraciła niepodległość i w Napoleonie czekała na polityczne zmartwychwstanie. Niewiele jest postaci w historii, które wzbudzają tak odmienne uczucia wśród ludzi jak właśnie Korsykanin z Ajaccio. Dla jednych jest zwycięzcą spod Tulonu, Rivoli, Piramid, Marengo, Austerlitz etc., twórcą Kodeksów, szansą na niepodległość, dla innych zaś jest ciemnizykiem, tyranem, despota, który zniewolił Europę. Historycy jednak powinni spoglądać na niego z dystansu, bezemocjonalnie, biorąc pod uwagę mnogie czynniki, zdobywając wiedzę i pozyskując źródła na jego temat, nie dając się przy tym uwieść ahistoryzmowi, niestety tak nagminnie praktykowanemu. Podobnie rzecz ma się przy ocenianiu tej wybitnej jednostki, gdyż niejednokrotnie patrzymy na historię przez pryzmat współczesnych nam wartości, niejako narzucając naszą moralność postaciom historycznym, a wiedzieć powinniśmy, że realia tysiąc, sto, a nawet dwadzieścia lat temu były nieco inne. Historycy, badacze winni wykorzystywać swą erudycję do budowania obrazu Napoleona nie tylko jako wielkiego wodza, prawodawcy, męża stanu etc., ale także na równi z powyższymi spoglądać na niego jak na zwykłego człowieka, któremu nic co ludzkie nie było obce.

Celem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się religijności Napoleona, a także stosunkowi jaki miał nie tylko do Kościoła Katolickiego czy ogólnie chrześcijaństwa, lecz również do islamu, judaizmu. Informacji, na temat powyższych haseł, szukać winniśmy w mnogiej literaturze dotyczącej epoki napoleońskiej lecz pierwszej poznać i zbadać należy źródła, zarówno te wychodzące spod pióra samego Napoleona² ale również osób z jego otoczenia takich jak: bracia Cesarza — Hieronim, Józef i Lucjan³; kamerdynerzy Louis Constant Wairy (Constant)⁴ czy Roustam Raza⁵; sekretarze: Louis Antoine Fauvelet de Bourrienne⁶, a także Claude François de Méneval⁷; jego wielki szambelan, a także minister Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord⁸; paź na cesarskim dworze Emil Marco de Saint-Hilaire⁹; żołnierze i dowódcy — generał Gaspard Gourgaud i Charles-Tristan de Montholon¹⁰, kapitan Jean-Roch Coignet¹¹, adiutant Philippe Paul de Ségur¹² i inni w tym Polacy¹³; dyplomata Armand Augustin Louis de Caulaincourt¹⁴; hrabia Emmanuel de las Cases¹⁵, towarzysz Cesarza na Wyspie Świętej Heleny; słynny pisarz François-René de Chateaubriand¹⁶. Na szczególną uwagę zasługuje niezwykle cenna korespondencja napoleońska¹⁷. Z obfitej literatury dotyczącej Napoleona, a w szczególności kwestii religijnych, zasługują na uwagę: francuski historyk Jean Tulard¹⁸ i jego znakomite prace dotyczące konsultatu i cesarstwa, a także samego Bonapartego; biografie licznych autorów jak radzieccy historycy: Eugeniusz Tarle i Albert Manfred¹⁹, polscy badacze²⁰ na czele z autorem jedynej pełnej polskiej biografii Napoleona — Andrzejem Zahorskim²¹

² Napoleon 1908; Napoleon 2002; *Œuvres* 1967–1968; Panckoucke 1821.

³ Lucien Bonaparte 1882; *Mémoires et correspondance du roi Jérôme et de la reine Catherine* 1861–1865; *Mémoires et correspondance politique et militaire du roi Joseph* 1854–1855.

⁴ Wairy 1830.

⁵ Raza s.a.

⁶ *de Bourrienne* 1836.

⁷ de Méneval 2011.

⁸ de Talleyrand Périgord 1891.

⁹ de Saint-Hilaire 2013.

¹⁰ Gourgaud i Montholon 1822–1823.

¹¹ Coignet 2014.

¹² de Ségur 1967.

¹³ Bielecki i Tysza 1984.

¹⁴ Caulaincourt 2006.

¹⁵ de las Cases 2008, 2011, 2012.

¹⁶ de Chateaubriand 1975.

¹⁷ *Correspondance de Napoléon I^{er}* 1858–1869; *Lettres de Napoléon à Joséphine* 1933; *Correspondance de Marie-Louise* 1887.

¹⁸ Tulard 2004; *Idem* 1977.

¹⁹ Tarle 1936; Manfred 1971.

²⁰ Bielecki 1973.

²¹ Zahorski 1982.

oraz rewelacyjną biografią pióra Andrew Robertsa²². Niezwykle ważne prace przed ponad stu laty napisał Frédéric Masson²³. O młodości Boga Wojny przeczytamy u m.in. Arthura Chuquet'a²⁴. Dużą wartość ma też dzieło iście kronikarskie Adolphe'a Theirs'a²⁵. O podejściu Napoleona do religii pisali m.in.: Vincent Petit²⁶, Franz Kobler²⁷ czy Jacques-Olivier Boudon²⁸, a także wielu innych. Niniejszy artykuł stanowić będzie jedynie przyczynek do badań nad osobowością Napoleona bowiem kwestie religijne, duchowość ma istotny wpływ na decyzje podejmowane przez człowieka, jak również jego moralność i wyznawane wartości. Badania tych zagadnień nie są nazbyt popularne w napoleońskiej literaturze, choć są gdzieś tam wzmiankowane (szczególnie u badaczy francuskich i anglojęzycznych). Podejmowano pewne próby ujęcia w sposób holistyczny zagadnienia osobowości Napoleona²⁹, czy rysu psychologicznego, ale należy poczekać jeszcze na dokładniejsze, interdyscyplinarne badania w tym zakresie. W moim przekonaniu to one wspólnie z ludzką naturą są kluczem do zrozumienia spiżowych postaci historii, a co za tym idzie decyzji przez nich podejmowanych, które niejednokrotnie ważyły na losach państw, narodów czy świata.

Napoleon a religia to dwa zasadnicze zagadnienia. Jedno z nich to podejście utylitarne Bonapartego do religii tzn. wykorzystywanie jej jako narzędzia pozwalającego kierować ludźmi, mającego przy tym pomoc, czy nawet pomazanie boskie. Przy tej okazji nie sposób nie poruszyć relacji z głowami ówczesnego Kościoła Katolickiego — papieżami Piusem VI (pontyfikat: 15 II 1775–29 VIII 1799) i jego następcą Piusem VII (pontyfikat: 14 III 1800–20 VIII 1823). Drugim zagadnieniem, które wyłania się z dychotomiczności postawionego przeze mnie problemu, będzie religijność i praktyka religijna samego Napoleona poczynając od narodzin i chrztu aż po namaszczenie chorych (błędnie zwane ostatnim namaszczeniem) i śmierć, a co za tym idzie pochówek, choć ten ostatni nie zawsze jest ściśle powiązany z praktyką religijną samego zmarłego, czasem jest to wyraz oczekiwań społecznych, czy nawet świadome działanie, wbrew woli zmarłego, samej rodziny.

²² Roberts 2015.

²³ Masson 2014; *Idem* 1907; *Idem* 2012.

²⁴ Chuquet 1898.

²⁵ Thiers 1845–1862.

²⁶ Petit 2015.

²⁷ Kobler 1975.

²⁸ Boudon 2002.

²⁹ Szadkowski 2015; Chardigny 2014.

Zaczynając jednak ab ovo należy wyjaśnić znaczenie pojęcia, jakim będę się posługiwał i w jaki sposób będę go używał. Otóż Słownik języka polskiego definiuje religię jako „zespół wierzeń dotyczących istnienia Boga lub bogów, pochodzenia i celu życia człowieka, powstania świata oraz w związane z nimi obrzędy, zasady moralne i formy organizacyjne”³⁰. Czytając powyższe słowa ciężko jest zinterpretować je jako narzędzie sterujące masami ludzkimi, w istocie, gdyż próżno go tam szukać. Tego typu wydźwięk, czy też używanie religii, (tu na przykładzie religii chrześcijańskiej w obrządku rzymskim) w kręgu europejskiego chrześcijaństwa zmieniło nieco oryginalny sens definicji, a może nawet ją wypaczyły. Należy pamiętać przy tego typu toku myślowym, że religia jest czymś zgoła innym od aparatu administracyjnego, jakim jest Kościół. Choć to też nie jest do końca prawda, gdyż św. Piotr będący jednocześnie apostołem — świadkiem czynów Jezusa Chrystusa, jak i pierwszym papieżem, jakoby unią personalną wiązał sacrum (religię) i profanum (aparat administracyjny), które jednak bardzo mocno się przenikały i korelowały ze sobą. Z drugiej strony ciężko jest jednak mówić o instytucjonalnym charakterze religii sensu stricto w czasach św. Piotra, gdyż chrześcijaństwo początkowo nie było jednolite, składało się bowiem ze wspólnot. Kościół ewoluował — jeden kościół to dopiero II wiek, natomiast Państwo Kościelne to dopiero połowa wieku VIII. Religia bardzo wcześnie stała się ona przedmiotem rozgrywek politycznych pomiędzy władcami świeckimi, skądinąd pomazańcami bożymi, a klerem. Nie muszę przytaczać sporu o inwestyturę pomiędzy cesarstwem, a papieństwem w pełni średniowiecza, w którym *expressis verbis* chodziło o to komu należy się palma pierwszeństwa w przewodniczeniu Chrześcijanom na ziemi; inne słynne historie utylitarnej funkcji religii to exemplum Henryka VIII Tudora³¹ albo Karola V Habsburga³². Znamienna jest także relacja pomiędzy sacrum, a profanum w Cesarstwie Rzymskim, gdzie wyraźnie oddzielona była jedna sfera od drugiej oraz w Bizancjum, gdzie cesarz, pomimo obecności patriarchy, miał wiążące zdanie (wyłączając oczywiście sobory i synody). Rola biskupa Rzymu wzrastała, a z czasem kwestie, wydawać by się mogło oczywiste jak odprawianie nabożeństw, próba zrozumienia świata i wyjaśnienia go w oparciu o święte księgi i objawienia, odeszła w zapomnienie, gdyż papieże poza swymi powinnościami duchowymi, byli także monarchami państwa, a co za tym idzie poczuli siłę ziemską, wpływy i walkę o władzę.

³⁰ Słownik języka polskiego, religia, dostęp online 15 VI 2021 r., <http://sjp.pwn.pl/sjp/religia;2514825.html>.

³¹ Cf. Pollard 1979.

³² Cf. Álvarez 2003.

Można by za Terencjuszem przytoczyć: *Homo sum humani nihil a me alienum puto* jednak jak ma się administrowanie coraz to większymi posiadłościami, intrygami, wrogami zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi, prowadzeniem polityki do roli Namiestnika Chrystusowego? Nie będę wchodził głębiej w tę materię, gdyż nie jest to przedmiotem tego artykułu dla porządku historycznego nadmienię jeszcze, że kulminacją powyższego była oczywiście wczesna nowożytność — renesans, gdzie papieże prowadzili swe armie do boju stojąc na ich czele w rynsztunku, zgola nie pontyfikalnym (Juliusz II, Leon X, Hadrian VI)³³. Jednak z czasem siła i pozycja Państwa Kościelnego malała, ale zawsze w Europie znaleźli się tacy monarchowie, którzy stawali w obronie stolca piotrowego. Ojcem Świętym w końcu XVIII stulecia był Pius VI (Giovanni Angelo Braschi). To on potępił Deklarację Praw Człowieka i Obywatela z 26 VIII 1789 r. oraz Konstytucję cywilną kleru z 12 VII 1790 r. Oznaczało to w praktyce zerwanie stosunków pomiędzy Stolicą Apostolską, a Najstarszą Córką Kościoła. Poparł też antyfrancuską koalicję z którego musiał się wycofać w obliczu stojącego przed nim Napoleona, wkrótce znów sprzymierzył się z wrogami Francji — Austrią i Neapolem, co skutkowało ponownym atakiem Generała, detronizacją papieża i ustanowieniem Republiki Rzymskiej (15 II 1798 r.)³⁴. Gdy Napoleon był w Egipcie, a Pius VI przebywał w Sienie w niewoli, Italię najechał rosyjski generał Aleksandr Suworow, ewakuowano wówczas ojca świętego, który przed śmiercią miał powiedzieć: „Polećcie mojemu następcy wybaczyć Francuzom, tak jak ja im wybaczyłem”. Papież postąpił zgodnie z zasadami nauki chrześcijańskiej wybacząc winowajcom. Czy jednak rzeczywiście Francuzi byli całkowicie odpowiedzialni za to co stało się z Piusem VI, czy dopuścili się świętokradztwa? W mojej opinii należy rozróżnić dwie kwestie, a mianowicie papieża jako Namiestnika Chrystusowego na ziemi, którego celem jest nauczanie prawd o Bogu, ustanawianie pewnych dogmatów, a papieża jako monarchy, głowy państwa, administratora. Papież wszedłszy w koalicję antyfrancuską, tzn. zawiązawszy pewną międzynarodową umowę powinien liczyć się z jej konsekwencjami, także taką, że może zostać pokonany i cóż wówczas będzie mógł uczynić? Najprościej uciec się do praktyk religijnych obłożyć anatemą bądź ekskomuniką oprawcę i cały chrześcijański świat dowie się kto nie jest godny zbawienia, a dokładając do tego odpowiednią koniunkturę polityczną można wskazać kozła ofiarnego na którego rzuci się ów cały chrześcijański świat. Manipulowanie, żonglowanie

³³ Davidson Kelly 2006, s. 356–362; Heers 2014; O'Malley 2011, s. 217–251; Noel 2007.

³⁴ Davidson Kelly 2006, s. 421–423.

tego typu terminologią było w historii notoryczne, także i w tym przypadku całkowita wina miała leżeć po stronie Republiki Francuskiej, która najechała stolicę św. Piotra. Frédéric Masson porównał konflikt napoleońsko/francusko-papieski do sytuacji z XVI w. i najazdu Karola V Habsburga oraz II poł. XIX w. i włączenia Państwa Kościelnego w skład nowego organizmu państwowego jakim były Włochy Wiktora Emanuela II sabaudzkiego³⁵. Pius VII (Gregorio Luigi Barnaba Chiaramonti) był już zupełnie innym papieżem od swego poprzednika. Bardziej nieugięty, konserwatywny, zdecydowany, niezwykle cierpliwy. Zawarł z Napoleonem konkordat w połowie lipca 1801 r. w którym to ograniczono liczbę biskupstw i arcybiskupstw we Francji, ponadto Pierwszy Konsul miał prawo nominacji biskupów, którzy zobowiązani byli do złożenia mu przysięgi wierności³⁶. Umowa z Rzymem była Napoleonowi potrzebna z kilku powodów, podobnie zresztą jak Piusowi. Pierwszemu Konsulowi chodziło o uspokojenie nastrojów we Francji i torowaniu sobie drogi do absolutnej władzy (którą już niemal posiadał), myślał już może o cesarskiej koronie. Ponadto zależało mu na pokazaniu się społeczeństwu z jak najlepszej strony i zademonstrowaniu, pośrednio, że rewolucja jako taka, już się skończyła³⁷, zażegnaniu chaosu. Chodziło też oczywiście o przejście katolików ze strony burbońskiej na bonapartystowską³⁸. Z drugiej zaś strony, o czym będę mówił w dalszej części niniejszego artykułu, Napoleonowi prywatnie w jakimś stopniu zależało na pojednaniu z Kościołem. Cele papieża były oczywiste, poza powrotem Najstarszej Córy Kościoła na jego łono i przywróceniu statusu quo chodziło o pieniądze, które zostały odebrane Stolicy św. Piotra, w związku z działaniami rewolucyjnymi, a także o dobra, które utracono na rzecz skarbu francuskiego. Papież nie przewidział chyba, że Napoleon nie pozwoli komukolwiek, nawet ojcu świętemu, (a może przede wszystkim) na mieszanii się w wewnętrzne sprawy Francji. W związku z czym 6 kwietnia 1802 r. wydane zostały Artykuły Organiczne³⁹, dzięki którym Bonaparte mógł kontrolować papieskie bulle, jak również postanowienia synodów i soborów co nie spodobało się Chrystusowemu Namiestnikowi na ziemi. Zatrzymajmy się na chwilę przy tych dwóch niezwykle istotnych aktach prawnych, gdyż kładą one

³⁵ Masson 2012, s. 41–46.

³⁶ *Extrait du recueil des lois de 1802 contenant les articles du concordat passé entre Napoléon Bonaparte et le pape Pie VII*, Archives départementales du Var [https://archives.var.fr/article.php?laref=11112&titre=extrait-du-recueil-des-lois-de-1802-contenant-les-articles-du-concordat-passe-entre-napoleon-bonaparte-et-le-pape-pie-vii-page-1- — dostęp online: 15 VI 2021].

³⁷ *Déclaration consulaire (résumée), 25 décembre 1799* (« La Révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée : elle est finie »).

³⁸ Tulard 2003, s. 146.

³⁹ *Ibidem*, s. 149.

podwaliny pod napoleońskie państwo i ściśle regulują stosunku pomiędzy Republiką Francuską, a Stolicą Apostolską. Oczywiście patrząc na wydarzenia sprzed 18 brumaire'a sytuacja wierzących we Francji ulegała pogorszeniu, pomimo tego, że w swego źródła Rewolucja wcale nie miała być antykościelna, a raczej antyklerykalna. Stanowi trzeciemu nie podobало się bowiem uprzywilejowanie kleru i to przeciwko niemu, jako jednemu z trzech stanów występowało. Także *Constitution civile du clergé* (Konstytucja cywilna kleru)⁴⁰ ograniczała swobody kapłanów we Francji. Profanacje grobów królewskich z 1793 były obnażeniem rewolucjonistów w kwestii podejścia do tradycji i świętości⁴¹, chociaż czego spodziewać się po okresie zwanym terrorem? Pamiętać przy tym także należy o tworzeniu przez rewolucjonistów własnych świąt, w zgodzie z nowym republikańskim kalendarzem, takich jak kult Istotny Najwyższej (*culte de l'Être suprême*), które definitywnie zrywały z dawnym stanem rzeczy, a wprowadzały kolejne novum. Wracając jednak do wspomnianych wcześniej aktów prawnych zawarcie ich nie było łatwe, a tym bardziej przyjemne (zwłaszcza dla Piusa VII). Problemów było wiele jak np.: chęć Stolicy Apostolskiej by religia katolicka była „religią panującą”⁴² na co nie mogli do końca przystać Francuzi. Inną kwestią była sprawa dóbr kościelnych zsekularyzowanych podczas rewolucji. Projektów konkordatu było przynajmniej dziewięć⁴³, aż wreszcie podpisano finalny dokument, pomimo intryg i długich rokowań, o północy 15 lipca 1801 r. nosił on nazwę „Convention entre le Gouvernement français et sa Sainteté Pie VII”. Składał się on z preambuły, w której zawarto słynne słowa: „Le Gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine, est la religion de la grande majorité des citoyens français”⁴⁴. Poza tym konkordat składał się z siedemnastu artykułów, a więc był standardem, jeśli chodzi o długość tego typu umów międzynarodowych⁴⁵. Konkordat poruszał najistotniejsze kwestie związane z funkcjonowaniem Kościoła na ziemiach francuskich m.in. o nowym podziale diecezjalnym Francji (art. 2), Pierwszy Konsul miał mianować biskupów, a papież wyświęcał ich zgodnie z prawem kanonicznym (art. 5) etc. Jednak taki stan rzeczy nie

⁴⁰ Cf. Aulard 1925; Tackett 1986; *Constitution civile du clergé du 12 juillet 1790* (https://fr.wikisource.org/wiki/Constitution_civile_du_clerg%C3%A9_du_12_juillet_1790) [dostęp online: 15 VI 2021 r.].

⁴¹ Cf. Billard 1907; Souchal 2016.

⁴² Tulard 2003, s. 147.

⁴³ *Ibidem*, s. 148.

⁴⁴ „Rząd Republiki uznaje, że religia katolicka, apostolska i rzymska jest religią zdecydowanej większości obywateli francuskich” — tłum. K.S.

⁴⁵ Dla porównania Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 r. liczy dwadzieścia dziewięć artykułów.

trwał zbyt długo, gdyż już kwietniu następnego roku uchwalono Artykuły organiczne (*Articles organiques*). Opracowane przez Jean-Étienne-Marie Portalis czyli ministra kultu/wyznań na polecenie Napoleona znacznie zmieniając postanowienia zawartego wcześniej konkordatu. Składały się one z siedemdziesięciu siedmiu artykułów zgrupowanych w cztery tytuły (wewnątrz dzieliły się na sekcje). Najważniejsze przepisy dotyczyły m.in.: zakazu publikowania bull, reskryptów, a także innych dokumentów papieskich bez upoważnienia Rządu Republiki (art. 1), podobnie rzecz miała się z dekretami synodów, a nawet soborów (art. 3). Mowa także była o kościele gallikańskim (art. 2). Podobny dokument uchwalono dla protestantów, który przygotował Jean-Antoine Chaptal — minister spraw wewnętrznych⁴⁶. I w ten sposób Napoleon nie tylko przywrócił należne we Francji miejsce Kościołowi, ale także, a może przede wszystkim podporządkował go... sobie. Taki stan rzeczy nie trwał długo, gdyż w następnych latach żądania Napoleona wobec Piusa VII eskalowały aż do osiągnięcia apogeum w 1809 r. i uwięzienia papieża o czym nieco później.

W połowie 1804 r. (18 maja) Republika Francuska zamieniła się w Cesarstwo na mocy *senatus-consultum*. Napoleon został Cesarzem Francuzów. By tradycją stała się zadość, niemalże, zamiast wyprawić się do Rzymu po cesarską koronę, jak czynili to Karolingowie czy też późniejsi królowie Niemiec — władcy Rzeszy, sprowadził Rzym, w postaci Piusa VII do Paryża⁴⁷. Pomimo głosów, które wyraźnie odradzały papieżowi udział w koronacyjnych uroczystościach, ten udał się do Francji z myślą, że nakłoni Cesarza do pewnych zmian, ustępstw w Artykułach oraz zwrotu okupowanych przez Francuzów ziem Państwa Kościelnego⁴⁸. Podczas samej ceremonii koronacji⁴⁹ rola papieża została ograniczona do minimum tzn. do uczestnictwa i koncelebrowania mszy świętej, co zostało wcześniej ustalone: „Przybył do Paryża na uroczystości koronacyjne i zgodził się, że to nie on nałoży mi koronę na głowę”⁵⁰ za co papież spodziewał się konkretnych ustępstw ze strony monarchy francuskiego (m.in. chciał odzyskać Romanie). Ojciec święty obawiał się także, że Napoleon założy kościół gallikański przez co uniezależni się od Rzymu, co wyjątkowo nie leżało w jego interesie. Owszem Bonaparte rozważał wprowadzenie takiego rozwiązania⁵¹. Obawiał się jednak, że nie spotka się to z powszechną akceptacją

⁴⁶ Tulard 2003, s. 149.

⁴⁷ de Méneval 2011, s. 144–148.

⁴⁸ Davidson Kelly 2006, s. 424.

⁴⁹ *Vide*: Lamarque 2004; Masson 1908; Tulard 2004.

⁵⁰ de las Cases 2008–2012, t. II, s. 368.

⁵¹ *Ibidem*, s. 371.

społeczeństwa⁵², acz w innym miejscu mówił dokładnie odwrotnie: „Zważywszy na wszechobecny chaos panujący w kraju, gdy obejmowałem władzę, mogłem z łatwością narzucić rodakom taką religię, jaka by mi się spodobała, a muszę przyznać, że istniały wówczas bardzo sprzyjające warunki ku temu, abym wprowadził wiarę protestancką”⁵³. Być może sytuacja we Francji w ciągu tych kilku lat (kilkunastu miesięcy) zmieniła się do tego stopnia, że nie było już takie rozwiązanie możliwe albo był to zwyczajny blef albo pewne nadużycie. Wydzwitek samej koronacji był znaczący. Propagandowo i metaforycznie Cesarz odcinał się od jakiegokolwiek zależności pokazując papieżowi, gdzie jego miejsce w szeregu, z drugiej zaś strony następca św. Piotra był w Paryżu, w katedrze Notre-Dame, więc swą osobą nadał uroczystościom wyjątkową rangę. Samokoronacja odebrana mogłaby zostać jako próba bezpośredniego nałożenia korony na skronie Napoleona przez samego Boga, gdyby nie znamienne słowa: „Nigdy nie uzurpowałem sobie prawa do korony. Uniosłem ją ze strumienia. To lud włożył mi ją na głowę. Niechaj respektuje się jego czyny!”⁵⁴ Świadczy to niejako o ukoronowaniu Republiki tj. Napoleona przez naród i jego rękami, nie zaś bezpośrednio przez Boga, aczkolwiek przy jego aprobacie. Ten typowo świecki cytat może być wyrazem oddzielania gdzieś tam spraw religijnych od państwowych. Kontynuując jednak stosunki francusko-rzymskie, misja ojca świętego zakończyła się porażką, niewiele brakowało do powtórnej Niewoli Awiniońskiej, gdyż Napoleon zaproponował papieżowi by pozostał na terytorium Francji w zamku swych poprzedników z XIV stulecia. Cesarz zażądał by Pius przystąpił do blokady kontynentalnej Anglii⁵⁵ gdy ten odmówił, Francja zajęła pozostałe ziemie Państwa Kościelnego (17 V 1808). Nie pozostając dłużnym papież ekskomunikował „rabusiów patrimonium św. Piotra”⁵⁶ nie wymieniając jednak imiennie samego Napoleona. Sługę bożego spotkało za to aresztowanie i przetrzymywanie w Sawonie k. Genui, a później w Fontainebleau. To właśnie we Francji Cesarz podyktował papieżowi żądania podczas tzw. preliminarzów pokojowych. Znalazło się w nich wiele ustępstw ze strony Piusa, włącznie z wyrzeczeniem się Państwa Kościelnego, z czasem papież odwołał swój podpis. Powrócił do Rzymu w marcu 1814 r., gdy niepowodzenia militarne złamały nieco Napoleona. Podczas Stu Dni ponownie musiał uciekać z Rzymu by powrócić doń

⁵² *Ibidem*, s. 371–372.

⁵³ *Ibidem*, s. 366.

⁵⁴ *Ibidem*, t. I, s. 171.

⁵⁵ Manfred 1971, s. 589.

⁵⁶ Davidson Kelly 2006, s. 424.

ostatecznie 7 VI 1815 r. Na uwagę zasługuje fakt, że w momencie drugiej abdykacji Napoleona i realnemu zagrożeniu jakie groziło rodzinie Bonaparte papież udzielił im schronienia w murach Wiecznego Miasta⁵⁷. Powyższy rys historyczny ma na celu pewne przypomnienie, uporządkowanie wydarzeń dziejących się na przełomie XVIII i XIX w. które miały charakter religijny i podnosiły istotne, nie tylko z punktu widzenia władcy państwa, kwestie. Wnioskować można, że porozumienie z Państwem Kościelnym miało dla Napoleona istotne znaczenie. Z całą pewnością polityczne, o czym wcześniej nadmieniałem, ale również indywidualne. Co ciekawe Cesarz rządząc Europą nie narzucał w żadnym państwie religii dominującej. To również można interpretować dwojako. Już sam fakt agresji na dane państwo był dla jego obywateli, ujmijmy to słowami, nie dość komfortowym, a narzucenie wyznania mogło przelać czarę goryczy. Z drugiej zaś strony być może wynikało to z natury samego Napoleona, dla którego wbrew powszechnej opinii wiara, religia były prywatną kwestią każdego człowieka i nawet on, Bóg Wojny, Cesarz Francuzów nie powinien w tę sferę wkraczać. W młodości, ale również i w dorosłym życiu, Napoleon bardzo dużo czytał. W szkole lekturą wypełniał wolny czas czytując klasyków ze szczególnym zainteresowaniem poznawał biogramy wybitnych postaci jak Juliusz Cezar, Aleksander Wielki etc. W drogę do Egiptu Napoleon zabrał ponad sto książek traktujących o historii, geografii, filozofii, mitologii greckiej. Znalazły się też tam dzieła Goethego, Liwiusza, Tukidydesa, Plutarcha, Tacyta, Juliusza Cezara⁵⁸. Zabrał także egzemplarz Biblii, Koranu i hinduistyczne Wedy. Dzieła te, jak się dowiadujemy, służyć miały nie tylko zgłębieniu wiedzy, ale również zostać wykorzystane jako źródło do tworzenia przemówień skierowanych do miejscowej ludności⁵⁹. W pismach do swej armii pisał o należyтым traktowaniu muzułmanów i niewchodzeniu z nimi w spory, porównując do szacunku jaki okazywać miała armia napoleońska do Żydów ich rabinów oraz Włochów i biskupów⁶⁰. Swą armię porównał do rzymskich legionów⁶¹, które chroniły wszelkie religie⁶². W odezwach do ludności Generał pisał: „Oddaję część Bogu, jego prorokowi Mahometowi i Koranowi!... Czy nie zniszczyliśmy papieża, który wszczął wojnę przeciw muzułmanom? Czy nie zniszczyliśmy kawalerów maltańskich, gdyż ci głupcy wierzyli,

⁵⁷ *Ibidem*, s. 425.

⁵⁸ Roberts 2015, s. 171.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 172.

⁶⁰ Napoleon 2002, s. 26–27; *Œuvres littéraires et écrites militaires, publiées par Jean Tulard...*, t. III, s. 225–226.

⁶¹ *Œuvres littéraires et écrites militaires, publiées par Jean Tulard*, t. III, s. 223–224.

⁶² Roberts 2015, s. 175; *vide: Correspondance de Napoléon I^{er}*, t. IV.

że z woli Boga walczą z muzułmanami?”⁶³ Bonaparte bez skrupułów, jak się wydaje, używał potrzebnych słów i argumentów tłumacząc swoją obecność w kraju faraonów. Przywoływał historię sojuszu pomiędzy królem Francji Franciszkiem I, a sułtanem Sulejmanem Wspaniałym, którego istnienie tak bardzo wydawało mu się teraz użyteczne. Napoleon był dobrym oratorem, jak zręcznym był manipulatorem i propagandystą. Tak więc co możemy wyczytać z tych iście propagandowych słów? Otóż Napoleon szanował islam⁶⁴ podobnie jak inne religie. Jednakowoż Koran, poza charakterem religijnym, miał co ważniejsze dla Małego Kaprała, znaczenie polityczne, Biblia zaś w opinii Napoleona *prawi morały*⁶⁵. Sypał również pochlebstwami miejscowym uleom, dyskutował na temat Koranu, a także wzmiankował, że być może przejdzie na islam⁶⁶. Oczywiście służyć to miało przypodobaniu się Egipcjanom i skłonieniu ich do współpracy z Republiką Francuską. Niestety nie zapobiegło to ogłoszeniu przez sułtana Selima III dżihadu przeciwko francuskim najeźdźcom. Po latach, na Elbie, Napoleon opowiadał, jak zręcznie musiał lawirować i żartować, gdy było już blisko przejścia na islam m.in. otrzymał zezwolenie na picie wina, jeśli za każdy jego łyk odpłaci dobrym uczynkiem oraz zwolnienie z obrzezania, jeśli wybuduje meczet⁶⁷. Jednakowoż w tych słowach snutych po latach, było więcej przesady i hiperboli, jak jest to w większości tego typu historii. Niezmiennym jest jednak, że konwersja na islam (pozorna) wchodziła w grę, gdyby miało to pomóc francuskiej, a może już wtedy napoleońskiej sprawie. Propaganda Bonapartego miała istnieć żniwo podczas wyprawy egipskiej, a argumenty religijne były na porządku dziennym, gdyż najłatwiej było uderzać w te wrażliwe nuty niosące się szerokim echem. O Generale pisano jak o nowym Aleksandrze, następcy Mahometa⁶⁸. W rozmowach z imamami Napoleon wyrażał się w następujący sposób: „Chwała Allahowi! Nie ma Boga oprócz Allacha, Mahomet jest jego prorokiem, a ja jestem jednym z jego przyjaciół (...) Koran raduje mój umysł... Kocham proroka i zamierzam odwiedzić oraz uczcić grób w Świętym Mieście”⁶⁹. W jednej z odezwo do żołnierzy przeczytać możemy: „Il n’y a pas d’autre dieu que Dieu, et Mahomet est

⁶³ *Ibidem*, s. 176; vide: Tulard 2003; Manfred 1971; Zahorski 1982; Rogacki 2008; Strathern 2009; Bret 2002.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 181.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 182.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 182–183; Raza s.a, s. 29.

son prophète”⁷⁰. Zgoła inaczej o podejściu Napoleona do islamu i ludności muzułmańskiej w swych pamiętnikach pisał sekretarz Generała L.A.F. de Bourrienne. Znaleźć możemy tam słowa, że Bonaparte wszystko to co mówił publicznie wyśmiewał prywatnie⁷¹. Czytamy także, co nakłada nam się na uprawianą przez Napoleona politykę, że w Indiach nawiązywałby do Alego, w Tybecie do Dalaj-Lamy, zaś w Chinach do Konfucjusza⁷². W podobny sposób wypowiadał się o judaizmie i Mojżeszu⁷³, nawołując Żydów do pomocy w ponownym zajęciu/przywróceniu znaczenia Jerozolimy. Nasuwa nam się z tego wnioski, że Napoleon, podobnie jak inni mężowie stanu, politycy, traktował religię użytkowo jednakowoż znał też jej wartość spirytualną. Wspominałem także, że prawodawstwo Cesarza w Europie niosło za sobą szereg wolności, swobód dla wyznawców różnych religii, sam Napoleon żadnej religii nie stawiał ponad inną. Napoleon, jak przeczytać możemy w jego biografii pióra Andrew Robertsa, nie był prawdziwym chrześcijaninem i wątpił w boskość Jezusa⁷⁴. Z jego wypowiedzi wydaje się, że był deistą. Wierzył w boską siłę, ale nie uważał by ta mieszała się do spraw ludzkich, ziemskich⁷⁵. Pomimo tego, że wykonywał przed bitwami niejednokrotnie znak krzyża, nie przyjął pocieszenia duchowego po śmierci własnego ojca w 1785 r. Co więcej w jednym ze swoich tekstów napisał: „chrześcijaństwo umożliwia tyranię, gdyż mamy człowieka obietnicą życia pozagrobowego, odciągając go od prób udoskonalenia życia doczesnego”⁷⁶. A więc Napoleon był typowym przedstawicielem swej epoki tj. racjonalistom, sceptykiem oświeceniowym. Najpełniejszym zaś podsumowaniem przekonań religijnych samego Napoleona jest zdanie zawarte w pamiętnikach Betsy Balcombe czyli kilkunastoletniej przyjaciółki Cesarza na Wyspie Świętej Heleny: „Religią żołnierza jest walka. Nigdy jej nie zmieniłem. Reszta to sprawa kobiet i księży. Jeśli chodzi o mnie, to zawsze przyjmuję wiarę kraju, w którym jestem”⁷⁷. Jednak nie była to jedyna z filozoficzno-teologicznych myśli Napoleona. Jak już wspominałem Bonaparte zachwycony był islamem do tego stopnia, że powiedział kiedyś swemu bratu Lucjanowi, że minął się z powołaniem będą w Akkce. W jeszcze innym miejscu, już na Wyspie Świętej Heleny, mówił, że czciłby słońce, gdyż to ono jest źródłem

⁷⁰ Co przetłumaczyć można jako: Nie ma innego boga jak tylko Bóg i Mahomet jego prorok — tłum. K.S. *Ceuvres littéraires et écrits militaires, publiés par Jean Tulard...*, t. III, s. 225–226.

⁷¹ de Bourrienne 1836, s. 147.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ceuvres littéraires et écrits militaires, publiés par Jean Tulard...*, t. III, s. 225–226.

⁷⁴ Roberts 2015, s. 22.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 22; 284.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Balcombe 1844, s. 74.

wszelkiego życia⁷⁸. Zarysowanie kontaktów i wykorzystywaniu przez Bonapartego różnych religii miało na celu przybliżenie motywacji głównie politycznych, które kierowały Generałem, Pierwszym Konsulem i Cesarzem w swych decyzjach. Jakże jednak było prawdziwe podejście Napoleona do spraw religijnych? Czy Bonaparte był religijny? Czy wyznawał jakąś religię? Otóż zdaniem Frédérica Massona: „Napoleon był religijny”⁷⁹. W trakcie swojego życia Napoleon z szacunkiem odnosił się do kwestii wiary i jej dogmatów. Nie podejmował prób, jak inni monarchowie, wykładni słów bożych czy boskiego prawa, twierdząc, że „wszystko to co było przedmiotem czci milionów ludzi, co pociągnęło za sobą wędrówki narodów, za co tłumy całe cierpiały mękę i ginęły radośnie, co obdarzyło ludzkość nowym niejako obliczem, zmieniło jej umysłowość, wytworzyło cywilizację, ustanowiło instytucje i prawa”⁸⁰ nie było tak mało znaczącym by obalić to prostą negacją i zastąpić czymś innym⁸¹. Bonaparte nigdy nie głosił swej wiary⁸² z jednym może wyjątkiem, o którym nieco później. Jednak słowa F. Massona w zestawieniu z innymi przywołanymi wcześniej wypowiedziami samego zainteresowanego stoją w wyraźnej sprzeczności na gruncie ontologicznym, zaś dadzą pogodzić się z praktyką i racją stanu państwa francuskiego. Ergo Napoleon być może i był religijny, ale swój własny, oświecony sposób.

Gdy spojrzymy na rodzinę Bonaparte po przybyciu do Francji, ujrzymy mnogość związków małżeńskich zawieranych, w dużej mierze w interesie państwowym z woli Napoleona, przez jego braci i siostry⁸³. Wszystkie jednak te związki uświęcane były przez Kościół, z wyjątkiem małżeństwa samego Generała z Józefiną. Z jakiego powodu Napoleon nie wziął ślubu kościelnego z panią de Beauharnais? Nic nie stało na przeszkodzie, nic formalnego. Józefina była bowiem wdową, Napoleon kawalerem, mogli więc w obliczu Boga i Kościoła zawrzeć związek małżeński. Jaki był powód takiej decyzji Bonapartego? Być może nie chciał wiązać się czymś, czego człowiek rozdzielić nie ma prawa i siły, nawet wobec ustanawianego przez siebie prawodawstwa cywilnego tak sprzyjającego rozwodom. Być może była to na tyle poważna kwestia, że bał się jej konsekwencji, może nie był pewien. Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Jednakowoż Napoleon wziął ślub kościelny z Józefiną w przededniu koronacji, w obliczu groźby wyjazdu z Paryża papieża

⁷⁸ Roberts 2015, s. 284.

⁷⁹ Masson 2012, s. 43.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 41.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ de Méneval 2011, s. 42–43.

Piusa VII, a co za tym idzie fiasku jego politycznej gry. Następnie przed sądem konsystorskim w 1809 r., gdzie zabiegał o unieważnienie jego małżeństwa na potrzeby powtórnego ożenku, dyktowanego racją stanu i potrzebą spłodzenia legalnego męskiego potomka. Współ z Józefiną uczestniczył w wielu ślubach swych bliskich, których sam wcześniej swatał. Był także ojcem chrzestnym dziecka Ludwika Bonaparte i Hortensji de Beauharnais — Karola Ludwika Napoleona późniejszego cesarza Napoleona III. Inną ciekawą sytuacją, która rzuca nieco światła na religijność Bonapartego, jest nieprzyjęcie komunii podczas uroczystości koronacyjnych⁸⁴ (potwierdzone papieską dyspensą) co jest pewnym dowodem na jego katolickość. Bowiem osoba niewierząca nie przemawiałaby się kurtuazją, czężą formą⁸⁵ transsubstancjacja, jaka dokonuje się na ołtarzu jest świętą dla osoby wierzącej ergo była taką dla Napoleona⁸⁶.

Zaczynając jednak od początku, przychodząc na świat w Ajaccio na Korsyce wychowany został w wierze katolickiej, ochrzczony został w tamtejszej katedrze pw. Notre-Dame-de-l'Assomption (Matki Boskiej Wniebowziętej) 27 lipca 1771 r.⁸⁷, przyjął komunię, był bierzmowany w którego to trakcie zdziwiony imieniem chłopca biskup powiedział, że nie zna takiego świętego, na co Napoleon miał powiedzieć, że jest wielu świętych, a jedynie trzysta sześćdziesiąt pięć dni w roku. Podczas swej edukacji czy to w Autun czy w Brienne-le-Château wychowawcami i nauczycielami w większości byli duchowni, którzy prowadzili wspomniane placówki⁸⁸. Jednakowoż w późniejszym czasie stronił od obnażania swej duchowości. W kościołach, kaplicach na mszach pojawiał się w niedziele, gdyż wymagała tego etykieta, a także oczekiwał na to dwór. „Będzie pan [zwracając się do Pierwszego Konsula Girardin, przed przywróceniem religii katolickiej we Francji — K.S.] musiał chodzić na msze. Bardzo możliwe — odparł Napoleon”⁸⁹. Do cesarskiej kaplicy wstęp od strony ogrodu mieli wszyscy. Napoleon nigdy nie zgodził się, by wydawano wejściówki. Uważał, że „wszystko, co wiąże się z kultem publicznym, winno być dostępne za darmo”⁹⁰. Cesarska msza była krótka trwała bowiem ok. dwudziestu minut⁹¹, towarzyszyła jej dobra muzyka skomponowana przez Jean-François’a Lesueur’a, ponieważ to „lekarstwo na nudę, a msza, od której

⁸⁴ *Vide*: Lamarque 2004; Masson 1908; Szadkowski 2013; Tulard 2004.

⁸⁵ Masson 2012, s. 43.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ de las Cases 2008–2012, t. I, s. 130.

⁸⁸ Szadkowski, 2016, s. 181–195.

⁸⁹ Masson, *Napoleon we własnym domu...*, s. 152.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 151.

⁹¹ *Ibidem*, s. 153.

słuchania już odwykliśmy, może nam się wydawać wtedy bardzo nudna”⁹². Kapłan, gdy tylko werble oznajmiły pojawienie się Najjaśniejszych Państwa od razu pojawiał się wraz z ministrantami, kłaniał się przed ołtarzem, a następnie przed Cesarzem i Cesarzową⁹³. W trakcie mszy Cesarz stał w „marsowej pozie” tzn. wyprostowany z rękami założonymi na piersiach, wzrok wędrował „tu i tam”, nie udawał nadmiernej gorliwości, nie padał też na kolana, zachowywał powagę, prezentował niewzruszone oblicze i uroczystą minę⁹⁴. Nabożeństwo kończyło się odśpiewaniem „Domine Salvum” oraz pokłonem kapłana przed ołtarzem oraz oddanie spod niego cesarzowi co cesarskie. Bonaparte pojawiał się w kościołach także wówczas, gdy składania ku temu uroczystość, chociażby własna koronacja, chrzest Króla Rzymu, czy jego bratanka późniejszego Napoleona III. W tym też miejscu chciałbym podjąć kwestię owego wyjątku o którym wspominałem wcześniej, a mianowicie pobytu i śmierci na Wyspie Świętej Heleny. Napoleon zesłany tam przez „angielską oligarchię i jej zabójcę/kata”⁹⁵ często snuł idee religijne, mając wówczas na to więcej czasu i doświadczenie życiowe. Mawiał:

Człowiek na tym ziemskim padole zastanawia się często: skąd się wziąłem?, kim jestem?, dokąd zmierzam? Te owiane tajemnicą pytania przybliżają nas do religii. Skłania nas ku niej natura nasza. Ale oto pojawia się nauka, a wraz z nią wątpliwości. Nauka i historia to najwięksi wrogowie prawdziwej wiary, zdeformowanej przez niedoskonałą naturę człowieka (...). Wierzymy w Boga, ponieważ wszystko wokół nas jest dowodem jego istnienia, ponieważ największe nawet umysły w niego wierzyły (...) Zgłębiając doktrynę, jakiej nas się naucza, dostrzegamy jedynie chodzący zegar, a nie znamy zegarmistrza... (...) Odczuwałem potrzebę wiary, a więc wierzyłem, ale wiara moja stała się niepewna, jak tylko ją poznałem i starałem się rozumem pojąć. Stało się to, gdy miałem trzynaście lat. Może będę kiedyś ślepo wierzył i bardzo chciałbym, aby tak się stało. Czuję, że taka wiara musi być prawdziwym szczęściem. Pośród dziejowych burz i powszechnego upadku obyczajów nigdy nie wątpiłem w istnienie Boga. Co prawda, rozum mój nie wystarczał, by go pojąć, ale jakiś wewnętrzny impuls i odczucia me przekonują mnie o tym. Gdy objąłem ster rządów, wiedziałem już, jakie czynniki spajają społeczeństwo, przy czym doceniałem tu rolę religii. (...) w mych sporach z Ojcem Świętym (...) przede wszystkim pilnowałem się, aby nie wszczynać żadnych dysput o dogmatach wiary...⁹⁶.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 153.

⁹⁵ *Je meurs prématurément, assassiné par l'oligarchie anglaise et son sicaire. Vide: Testament et codicilles de Napoléon, [in:] de las Cases 2008–2012, t. III, s. 535.*

⁹⁶ de las Cases 2008–2012, t. II, s. 365–373.

Przytoczony powyżej przeze mnie długi cytat, jest w praktyce wykładnią napoleońskiej myśli religijnej, przy czym musimy podchodzić doń z dozą ostrożności biorąc pod uwagę samo źródło, tzn. *Memoriał* dyktowany przez Cesarza, po ostatecznym pokonaniu na odległej wysepce pośród fal Oceanu Atlantyckiego, będący w praktyce jego manifestem politycznym i próbą uzasadnienia pewnych kwestii, tak aby wypaść jak najlepiej w oczach potomnych. Umieszczenie tego cytatu w tym właśnie miejscu nie jest przypadkowe, jest on bowiem chronologicznie najmłodszy, a ponadto, jak wspominałem, zawiera puentę jego podejścia do kwestii wiary/religii. Ostatnią, świadomą rzeczą jaką dokonał Cesarz, a właściwie, kiedy po raz ostatni zwrócił się, długo milcząc, do Boga to leżąc na łożu śmierci, poprzez kapłana na Wyspie Świętej Heleny, którego zawezwano, a był nim ks. Vignali — Korsykanin, on to spowiadał Cesarza i on udzielił mu komunii⁹⁷. Niezwykle interesującym jest fakt, że Święta Koalicja za nic miała religijne pociechy i nie dała takiej możliwości pokonanemu władcy, musiał bowiem o niego zabiegać. Na koniec chciałbym przywołać jeszcze jeden, zdaje się najważniejszy passus, z napoleońskiego testamentu. Otóż pierwszy punkt tego aktu prawnego stanowił: „Je meurs dans la religion apostolique et romaine, dans le sein de laquelle je suis né il y a plus de cinquante ans”⁹⁸. Zwracał na to uwagę już F. Masson uznając, że „w tym jednym zdaniu mieściła się całkowita doktryna religijna Napoleona”⁹⁹. W testamencie nie pojawiła się formuła, „w której żyłem”, gdyż byłoby to znacznie przesadzone. Po śmierci pochowany został w obrzędzie katolickim, zgodnie z nauką Kościoła, w takiż ten sposób odbył się powtórny pogrzeb Napoleona we Francji nad brzegiem Sekwany, taki, którego domagał się w swym testamencie.

Co zatem z przekonaniem religijnym Cesarza? Zgodnie z tym co pisałem wcześniej wedle F. Massona Napoleon był katolikiem, z jego testamentu także płynie do nas taka wiadomość. A. Robertsa uważa z kolei, że przekonania religijne Bonapartego ukształtowały się ok. siedemnastego roku życia¹⁰⁰, co koresponduje niemalże z moimi wskazaniami i nie zmieniły się za bardzo do końca jego życia. W mojej opinii Napoleona, pomimo długiej styczności z mnichami w szkołach, czy wychowania jakie otrzymał, czynów jakich się dopuszczał i rzeczy które robił, ciężko stwierdzić, że był prawdziwym chrześcijaninem.

⁹⁷ Masson 2012, s. 43.

⁹⁸ *Umieram w wierze apostolskiej i rzymskiej, w której łonie przyszedłem na świat przed ponad pięćdziesięciu laty. Testament et codicilles de Napoléon*, [in:] de las Cases 2008–2012, t. III, s. 535.

⁹⁹ Masson 2012, s. 42.

¹⁰⁰ Roberts 2015, s. 22.

Nie chodzi tu nawet o wątpliwości w boskość Jezusa Chrystusa¹⁰¹ gdyż jest to zgoła inna kwestia. Wierzył natomiast, że istniała jakaś boska siła, która przyczyniła się do stworzenia świata i od tego momentu ucichła, wycofała się. Napisał też: „Bóg pomaga temu, kto sam pomóc sobie umie”¹⁰². Jednakowoż na Wyspie Świętej Heleny o wierze mówił w następujący sposób:

*Wszystko potwierdza istnienie Boga; to nie ulega wątpliwości; ale każda religia jest dziełem człowieka (...) kapłani zawsze i wszędzie uciekali się do fałszu i oszustwa. Kiedy jednak ja doszedłem do władzy, starałem się przywrócić religii należne jej miejsce. Była ona podstawą wszystkich mych poczynań. Moim zdaniem, u źródeł moralności, użyteczności zasad i zdrowych obyczajów tkwi właśnie religia. A poza tym niespokojna natura człowieka łaknie owej tkwiącej w religii tajemniczości i cudowności*¹⁰³.

Były to jednak słowa świadczące o użyteczności samej religii, która jak wskazał Napoleon, stanowiła podstawę jego poczynań. Mawiał też, że jego bycie niewierzącym wynika z jego wiary w potęgę rozumu¹⁰⁴. Nie był jednak ateistą, do tego było mu daleko — jak sam twierdził. Po ślubie z Marią Ludwiką namawiano Cesarza by przyjął uroczystą komunię w katedrze Notre-Dame, podobnie jak w przypadku wspominanej koronacji, gdzie otrzymał dyspensę papieską na zwolnienie z przyjęcia komunii i w tym przypadku odmówił twierdząc, że nie jest świętokradcą i szanuje tajemnice wiary. Wskazywał też na niegodziwości jakich na przestrzeni dziejów dopuścił się Kościół, nauczający, stojący na straży wiary i moralności. O nadużyciach, pysze i chciwości jakiej dopuszczali się księża:

*Widzę wszędzie kapłanów, którzy bez ustanku powtarzają mi, że ich królestwo nie jest z tego świata, a przywłaszczają sobie co tylko się da. Przywódcą duchowym stojącym na straży owej zesłanej nam z niebios wiary jest ojciec święty, którego obchodzą wyłącznie sprawy ziemskie*¹⁰⁵.

Napoleon na Wyspie Świętej Heleny ogłosił się biskupem powołując się na tradycję i słowa Pisma Świętego mówiąc, że był nim Chlodwig, a także jego następcy otrzymywali bowiem tytuł „Rex Christique sacerdos”¹⁰⁶, byli pomażaniami, tak jak i on może więc wyświęcić kapłana, który potrzebny był do

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*, s. 23.

¹⁰³ de las Cases 2008–2012, t. II, s. 142.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 142–143.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 144.

¹⁰⁶ Kapłan Chrystusa Króla.

odprawienia mszy. Do tematu religii na wygnaniu Cesarz wracał bardzo często, co i rusz, podając ciekawe argumenty na poparcie swych tez.

Na sam koniec wspomnieć muszę jeszcze o trzech niezwykle istotnych kwestiach, które dotyczą religii i religijności jako takiej. Po pierwsze muszę wspomnieć o Katechizmie cesarskim z 1806 r., po drugie o *św. Napoleonie, po trzecie zaś o przywróceniu kalendarza gregoriańskiego*. Jeżeli chodzi o Katechizm cesarski wprowadzony dekretem cesarskim, a wcześniej przyjęty uchwałą senatu, kwietniu 1806 r. to było to nic innego jak gloryfikacja rządów Napoleona w zgodzie, a nawet za namową Kościoła, trzeba było oddać cesarzowi co cesarskie, a może i nawet więcej. Oczywiście był to swego rodzaju elementarz religijny dla Francuzów, w tym dla dzieci, ale zawierał także passusy dotyczące właśnie podporządkowania się Napoleonowi jako cesarzowi. Jedno z pytań w katechizmie brzmiało:

*Quels sont les devoirs des chrétiens à l'égard des princes qui les gouvernent, et quels sont en particulier nos devoirs envers Napoléon premier, n'empereur?*¹⁰⁷

[Na co w odpowiedzi możemy przeczytać:] Les chrétiens doivent aux princes qui les gouvernent, et nous devons en particulier à Napoléon I^{er}, notre empereur, l'amour, le respect, l'obéissance, la fidélité, le service militaire, les tributs ordonnés pour la conservation et la défense de l'empire, et de son trône; nous lui devons encore des prières ferventes pour son salut et pour la prospérité spirituelle et temporelle de l'Etat.

To oczywiście nie jest jedyny passus tego typu z katechizmu, ale nad wyraz reprezentatywny, który ściśle powiązany jest z poruszaną przeze mnie kwestią.

O *św. Napoleonie* napisać by można było, że wiele o nim wiadomo i że jest to temat na osobny artykuł i w zasadzie jest to temat na osobny artykuł, ale o samym świętym wiele nie wiemy, gdyż został on najpewniej wymyślony¹⁰⁸. W Memoriale ze *Św. Heleny* przeczytać możemy fascynującą historię o bierzmowaniu Napoleona. Arcybiskup je udzielający miał powiedzieć, że nie zna świętego o tym imieniu, na co młody Bonaparte odpowiedzieć mu miał rezolutnie, że jest wielu świętych, a jedynie trzysta sześćdziesiąt pięć dni

¹⁰⁷ Jakie są obowiązki chrześcijan wobec rządzących nimi książąt, a w szczególności nasze obowiązki wobec Napoleona, a nie cesarza? Chrześcijanie są winni książętom, którzy nimi rządzą, a w szczególności Napoleonowi I, naszemu cesarzowi, miłość, szacunek, posłuszeństwo, wierność, służbę wojskową, daniny nałożone na zachowanie i obronę cesarstwa oraz jego [Napoleona — K.S.] tron; nadal jesteśmy mu winni żarliwe modlitwy o jego zbawienie oraz o duchową i doczesną pomyślność państwa. *Catéchisme* 1806.

¹⁰⁸ Hazareesingh 2004.

w roku¹⁰⁹. Według najpopularniejszej i najpewniejszej z teorii całe zamieszanie ze św. Napoleonem jest niczym innym jak właśnie mistyfikacją, propagandą, która miała przynieść kolejnego świętego patrona dla Francji, w miejsce tych monarchistycznych usuniętych przez Rewolucję, i dać nowe święto dla Francji napoleońskiej. Kardynał Jean-Baptiste Caprara miał przekonywać Stolicę Świętą do kanonizowania rzymskiego męczennika o imieniu Neopolis, który odmówił złożenia przysięgi cesarzowi rzymskiemu za co został zgładzony. Miał on być patronem wojowników¹¹⁰. Pojawia się on po raz pierwszy w Almanachu narodowym Francji 1802/1803 (rok XI Republiki) jako s. Napoléon, tuż po l'Assompt. czyli po Wniebowzięciu. O świętym nie ma też słowa w Martyrologium Romanum czyli oficjalnym spisie świętych Kościoła. Wspominany przeze mnie już wcześniej Minister Kultów/Wyznań Portalis miał być tym, który nalegał na wykreowanie 15 sierpnia świętem cesarstwa. Oficjalnie nastąpiło to na mocy cesarskiego dekretu z 18/19 lutego 1806 r.¹¹¹ I tak oto powstawały witraże i ołtarze poświęcone nowemu świętemu. Jednak prawdziwe apogeum popularności święta 15 sierpnia i swego rodzaju kultu św. Napoleona miało dopiero nadejść w drugiej połowie XIX stulecia podczas ustanowienia II Cesarstwa Francuskiego i postaci Napoleona III¹¹².

Na sam koniec muszę wspomnieć jeszcze o wycofaniu się z niewygodnego, bo nowego i zaburzającego stary porządek kalendarza republikańskiego, który liczył lata od 22 września 1792 r., a więc od dnia ustanowienia Pierwszej Republiki, a wprowadzony został w październiku 1793 r.¹¹³ W ten symboliczny sposób Francuzi odeszli od kalendarza gregoriańskiego obowiązującego od XVI stulecia (a będącego korektą kalendarza juliańskiego), który za punkt zwrotny w dziejach przyjmował narodziny Jezusa Chrystusa (kalendarz nie zawiera roku 0, a ponadto w obliczeniach daty urodzenia Chrystusa Dionizjusz Mały popełnił istotny błąd). Tak więc była to era chrześcijańska, którą rewolucja zakończyła dając początek erze republikańskiej. Napoleon posługiwał się kalendarzem republikańskim po dojściu do władzy jednak coraz częściej pisano i mówiono o datach kalendarza gregoriańskiego. Ostatecznie abrogowano go na mocy senatus-consultum z 22 fructidora roku XIII (9 IX 1805)

¹⁰⁹ de las Cases 2008–2012, t. I, s. 133.

¹¹⁰ Hazareesingh 2004, s. 4.

¹¹¹ Décret du 19 février 1806 instaurant la fête de la Saint Napoléon et le rétablissement de la religion catholique [dostęp online : <https://archives.var.fr/article.php?laref=11129&titre=decret-du-19-fevrier-1806-instaurant-la-fete-de-la-saint-napoleon-et-le-retablissement-de-la-religion-catholique-1-k-48> — 15 VI 2021 r.]

¹¹² Cf. Hazareesingh 2004.

¹¹³ Cf. Baszkiewicz 1999, s. 357.

z przywróceniem od 1 stycznia 1806 r. kalendarza gregoriańskiego. Wtedy też na powrót niedziela oficjalnie zaczęła być znów dniem wolnym od pracy. Oczywiście społeczeństwo zdążyło przyzwyczaić się do kalendarza Republiki więc w praktyce używała go jeszcze wspólnie z gregoriańskim. W ten oto sposób wszystko wracało do normalności, do czasów sprzed wybuchu Rewolucji, czy więc aby na pewno rewolucja się skończyła i czy rządy były czymś nowym, czy właśnie czymś starym?

Konstatując, Napoleon zdawał sobie sprawę z istotności religii, a w znaczeniu sensu stricto chrześcijaństwa i wyznawania jej, jako dominującej we Francji. Wszakże to najstarsza córka Kościoła. Wiedział też o tym jakie represje poczynione były wobec niej w czasie Rewolucji i co spowodowały. Kwestia kościoła gallikańskiego nie jest do końca oczywista, choć wykluczać jej nie powinniśmy, gdyż było to marzeniem Ludwika XIV jednego z bohaterów o którym wiele czytał, i którego podziwiał. Zawarcie konkordatu i nawiązywanie relacji z papieżem było jedyną słuszną drogą jaką można było wówczas obrać. Czyny te zwiększyły jego popularność oraz odbiór, nie był bowiem taki sam jak jego poprzednicy, nie odwrócił się od Boga. Wizyta papieża w 1804 roku na jego koronacji także była elementem prowadzonej przez niego polityki religijnej, gdyż sama obecność Biskupa Rzymu dodawała splendoru i legitymizowała jego posunięcia. Pewne czyny robione były na pokaz, dla ludu by ten ujrzał we władcy tego kogo potrzebuje, a Napoleon doskonale o tym wiedział i z premedytacją to wykorzystywał. Religijność Napoleona to zupełnie inna kwestia. Wierzył on bowiem w rozum i jego potęgę, jednocześnie nie negując istnienia samego Boga, rzeczy wykraczających poza ludzkie poznanie i mając szacunek do rzeczy *świętych*. Umarł wyznając wiarę katolicką i rzymską...

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Almanach national de France 1802/1803

Catéchisme a l'usage de toutes les églises de l'Empire Français, Paris 1806.

Convention entre le Gouvernement français et sa Sainteté Pie VII.

Déclaration consulaire (résumée), 25 décembre 1799.

Décret du 19 février 1806 instaurant la fête de la Saint Napoléon et le rétablissement de la religion catholique.

Extrait du recueil des lois de 1802 contenant les articles du concordat passé entre Napoléon Bonaparte et le pape Pie VII.

Abell L. (Mrs. Lucia Elizabeth Abell vel Betsy Balcombe), *Recollections of the Emperor Napoleon during the first three years of his captivity on the island of St. Helena*, London 1844.

Bonaparte Jérôme, *Mémoires et correspondance du roi Jérôme et de la reine Catherine*, t. I–VI, Paris 1861–1865.

Bonaparte Joseph, *Mémoires et correspondance politique et militaire du roi Joseph publiés, annotés et mis en ordre par a. du casse aide de camp de s. a. i. le prince Jérôme Napoleon*, t. I–X, Paris 1854–1855.

Bonaparte Lucien, *Lucien Bonaparte et ses mémoires 1775–1840*, t. I–III, Paris 1882.

Bonaparte Napoléon, *Mowy i rozkazy*, Warszawa 2002.

Napoleon, *Manuscripts inédits 1786–1791*. Publiés d'après les originaux autographes par Frédéric Masson et Guido Biagi, Paris 1908.

Œuvres littéraires et écrits militaires, publiés par Jean Tulard, t. I–III, Paris 1967–1968.

Lettres de Napoléon à Joséphine, pendant la première campagne d'Italie, le consulat et l'empire; et lettres de Joséphine à Napoléon et à sa fille, t. I–II, Paris 1933.

Correspondance de Marie-Louise, 1799–1847, lettres intimes et inédites à la comtesse de Colloredo et à Mlle de Poutet, depuis 1810, comtesse de Crenneville, avec trois portraits, Vienne 1887.

Correspondance de Napoléon I^{er} publiée par ordre de l'empereur Napoléon III, t. I–XXXI, Paris 1858–1869.

Oeuvres de Napoléon Bonaparte, Tome: premier, deuxième, troisième, quatrième, C.L.F. Panckoucke (Éditeur), s.l., 1821.

de Bourrienne M., *Memoirs of Napoleon Bonaparte by M. de Bourrienne, his private secretary; to which are now first added, an account of the important events of the hundred days, of Napoleon's surrender to the English, and of his residence and death at St. Helena; with anecdotes and illustrative notes from all the most authentic sources*, ed. R. Bentley, t. I–IV, London 1836.

- Caulaincourt A., Wspomnienia z wyprawy na Moskwę 1812 r., Gdańsk 2006.
- Chateaubriand F.R., Mémoires d'Outre-Tombe, t. I–V, Nendeln-Liechtenstein 1975.
- Coignet J.R., Kajety kapitana Coignet. Z życia żołnierskiego napoleońskiego gwardzisty, Oświęcim 2014.
- Gourgaud G., Montholon C.T., Mémoires pour servir à l'Histoire de France sous Napoléon, (Gourgaud et Montholon), t. I–II, Paris 1822–1823.
- de las Cases E., Memoriał ze Świętej Heleny, t. I–III, Gdańsk 2008–2012.
- de las Cases E., Mémorial de Sainte-Hélène, t. I–VIII, Paris 1822–1823.
- de Méneval C.F., Working with Napoleon. The Memoirs of Napoleon Bonaparte 1802–1815. The Court of the First Empire by Baron Claude-François de Méneval His Private Secretary, New York 2011.
- Raza R., Souvenirs de Roustam, mamelouck de Napoléon Ier, Paris.
- de Saint-Hilaire E.M., Historia Napoleona, Warszawa 2013
- de Ségur F.P., Pamiętniki Filipa Pawła de Segura adiutanta Napoleona, Warszawa 1967.
- de Talleyrand Périgord C.M., Mémoires du prince de Talleyrand, t. I–III, Paris 1891.
- Wairy L.C. (zwany Constant), Mémoires de Constant, premier valet de chambre de l'empereur, sur la vie privée de Napoléon, sa famille et sa cour, t. I–VI, Paris 1830.
- Literatura przedmiotu**
- Aulard A., Le Christianisme et la Révolution française, Paris 1925.
- Baszkiewicz J., Historia Francji, Warszawa 1999.
- Bielecki R., Tyszką A., Dał nam przykład Bonaparte. Wspomnienia i relacje żołnierzy polskich 1796–1815, t. I–II, Kraków 1984.
- Álvarez M.F., Cesarz Karol V, Warszawa 2003.
- Bielecki R., Napoleon, Warszawa 1973.
- Billard M., Les Tombeaux des rois sous la Terreur, Paris 1907.
- Boudon J.O., Napoléon et les cultes. Les religions en Europe à l'aube du XIX^e siècle (1800–1815), Paris 2002.

- Bret P., *Egipt w czasach Napoleona*, Poznań 2002.
- de Broc H., *La vie en France sous Napoléon*, Paris 2015.
- Chardigny L., *L'homme Napoléon*, Paris 2014.
- Chuquet A., *La jeunesse de Napoléon*, Paris 1898.
- Davidson Kelly J.N., *Encyklopedia papieży*, Warszawa 2006.
- Hazareesingh S., *Saint-Napoleon. Celebrations of Sovereignty in Nineteenth-Century France*, Cambridge (Massachusetts), London 2004.
- Heers J., *Dwór papieski w czasach Borgiów i Medyceuszy*, Warszawa 2014.
- Kobler F., *Napoleon and the Jews*, New York 1975.
- Lamarque P. (commenté), *Le Sacre de S.M. l'Empereur Napoléon dans l'église métropolitaine de Paris le XI frimaire an XIII dimanche 2 décembre 1804*, Sommières 2004.
- Lentz T., *Dictionnaire des institutions du Consulat et de l'Empire*, Paris 2017.
- Manfred A., *Napoleon Bonaparte*, Moskwa 1971.
- Masson F., *Napoleon we własnym domu. Życie codzienne cesarza w pałacu Tuileries*, Oświęcim 2014.
- Masson F., *Przed stu laty. Szkice o Napoleonie*, Oświęcim 2012.
- Masson F., *Le sacre et le couronnement de Napoléon*, Paris 1908.
- Masson F., *Napoléon dans sa jeunesse 1769–1793*, Paris 1907.
- Noel G., *Występni papieże renesansu. Prawda czy czarna legenda?*, Warszawa 2007.
- O'Malley J.W., *Historia papieży*, Kraków 2011.
- Petit V., *God save la France. La religion et la nation*, Paris 2015.
- Poisson G., *Napoléon I^{er} et Paris*, Paris 2002.
- Pollard A.F., *Henryk VIII*, Warszawa 1979.
- Roberts A., *Napoleon Wielki*, Warszawa 2015.
- Rogacki T., *Ekspedycja egipska 1798–1801*, Zabrze 2008.
- Senkowska-Gluck M., *Życ po Rewolucji. Przemiany mentalności i obyczaju w Napoleońskiej Francji*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1994.

Souchal F., Wandalizm rewolucji, Warszawa 2016.

Strathern P., Napoleon w Egipcie, Poznań 2009.

Szadkowski K., Niemowlę owinięte w gobelin — młodość Korsykanina, który stał się Cesarzem Francuzów, [in:] *Vade nobiscum. Przypomnieć zapomniane... Odkryć nieznanne...*, red. K. Banaś, P. Budzyński, R. Stasiak, Łódź 2016.

Szadkowski K., Napoleon. O życiu codziennym i osobowości Cesarza w zarysie, Łódź (praca magisterska niepublikowana, maszynopis dostępny w Instytucie Historii Uniwersytetu Łódzkiego, a także u autora), Łódź 2015.

Szadkowski K., Cesarska koronacja Napoleona I Bonaparte w świetle wybranych źródeł i literatury, Łódź 2013, (praca licencjacka niepublikowana, maszynopis dostępny w Instytucie Historii Uniwersytetu Łódzkiego, a także u autora), Łódź 2013

Tackett T., *La Révolution, l'Église, la France*, Paris 1986.

Tarle E., Napoleon, Moskwa 1936.

Thiers L.A., *Histoire du consulat et de l'empire*, t. I–XX, Paris 1845-1862.

Tulard J., *Le Sacre de l'empereur Napoléon. Histoire et légende*, Paris 2004

Tulard J., Napoleon — mit zbawcy, Warszawa 2003.

Tulard J., *Napoléon ou le mythe du sauveur*, Paris 1977.

Zahorski A., Napoleon, Warszawa 1982.

ILUSTRACJE



1. Acte de baptême de Napoléon — Ajaccio 27 VII 1771 (<http://www.bibliotheque.ajaccio.fr/opacwebaloes/napoleon/www/ouvrages.html>).



2. Sacre de l'empereur Napoléon Ier et couronnement de l'impératrice Joséphine dans la cathédrale Notre-Dame de Paris, le 2 décembre 1804, Jacques-Louis David (<http://www.louvre.fr/oeuvre-notices/le-sacre-ou-le-couronnement>).



3. L'empereur Napoléon se couronnant lui-même, Jacques-Louis David (https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Sacre_de_Napol%C3%A9on).



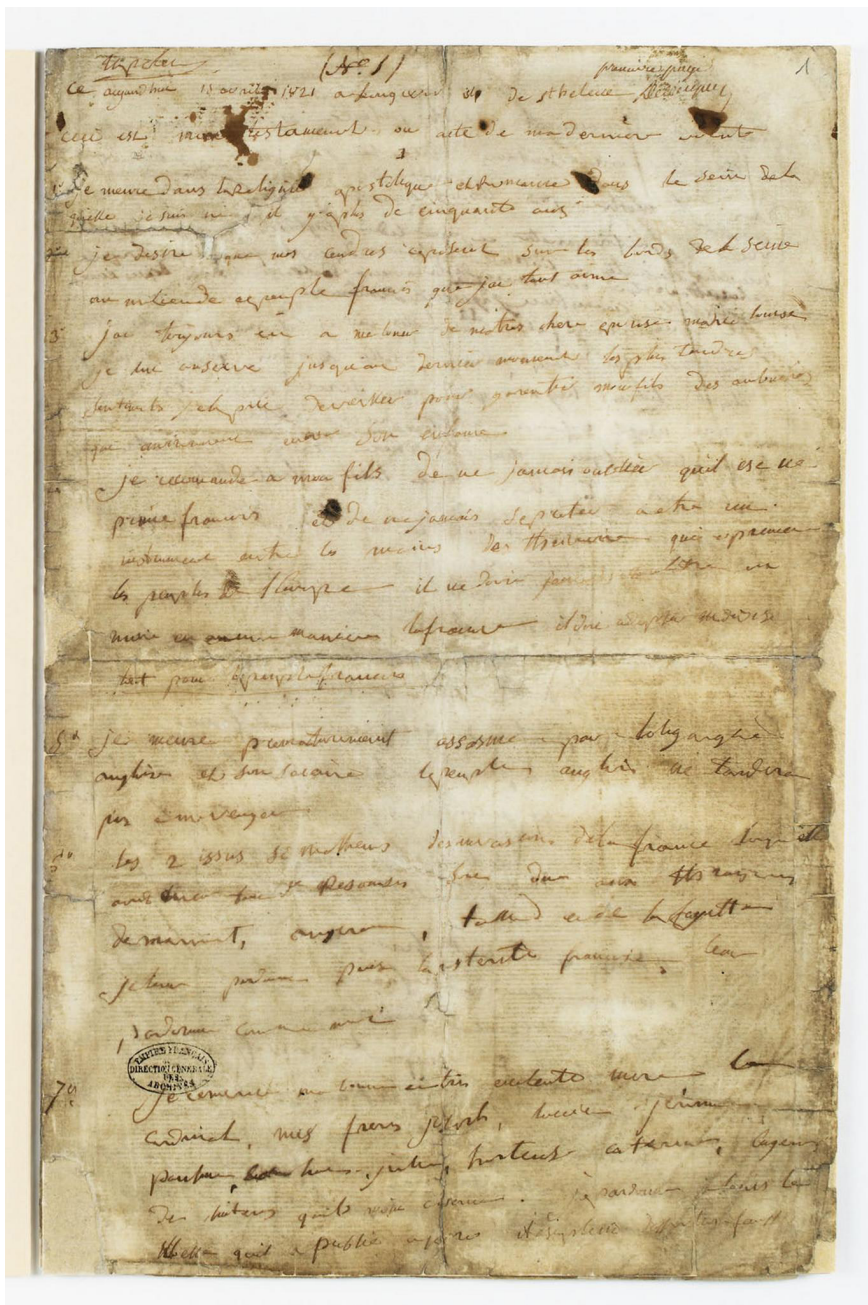
4. Allégorie du Concordat de 1801, Pierre Joseph Célestin François. (https://en.wikipedia.org/wiki/Concordat_of_1801#/media/File:All%C3%A9gorie_du_Concordat_de_1801.jpg).



5. La Religion Triomphante [...] Napoléon Bonaparte Premier Consul/S'est rendu à Notre Dame, Eglise Cathedrale de Paris pour y entendre la sainte Messe, gravure anonyme (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84131226.item>).

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

- 592



7. Testament et codicilles de Napoléon, première carte (http://www.culture.gouv.fr/Wave/image/archim/0018/dafanch06_n102892n00002_2.jpg).



8. Napoléon sortant de son tombeau, Horace Vernet (<http://www.invalides.org/ExpoArmesetbagages/napoleon-sortant-de-son-tombeau.html>).

LAS LEYES DE REFORMA – WPROWADZENIE ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA W MEKSYKU W LATACH 1855-63

Abstrakt

Celem artykułu będzie przybliżenie procesu doniosłych reform, które zostały przeprowadzone w Meksyku w latach od 1855 do 1863, w celu dokonania rozdziału Kościoła Katolickiego od państwa. Zmieniły one fundamentalnie stosunek państwa do Kościoła oraz ograniczyły jego przywileje i majątek. W artykule zostaną omówione również akty prawne, które składały się na „Wielką Reformę”, a także relewantne dla tematu artykułu liberalnej konstytucji z 1857 r. Silna pozycja Kościoła Katolickiego i jego wpływ na politykę Meksyku są w jego dziejach bardzo wyraźne. Od momentu uzyskania przez Meksyk niepodległości w 1821 r., Kościół wraz z wojskiem stanowił jeden z filarów, na których opierała się władza w tym kraju. Sprawiało to, że uboższe warstwy społeczeństwa oraz liberalni politycy domagali się znaczących reform, gdyż upatrywali w tym stanie rzeczy przyczyn słabości państwa. „Wielka Reforma”, choć miała na celu modernizację i liberalizację Meksyku, była również przyczyną późniejszych kryzysów międzynarodowych i wewnętrznych tego kraju.

Słowa kluczowe: rozdział kościoła od państwa, sekularyzacja, laicyzacja, konstytucjonalizm, Meksyk.

W celu zrozumienia doniosłości reform, które wprowadziły w Meksyku rozdział Kościoła Katolickiego od państwa, trzeba wprawdzie zrozumieć, jakie warunki religijne i materialne panowały w tym kraju w przededniu ich wprowadzenia. Na obszarach dzisiejszego państwa meksykańskiego religia katolicka

pojawiła się wraz z hiszpańskimi zdobywcami w XVI w. Oprócz pobudek czysto ekonomicznych, władcy Hiszpanii chcieli wykorzystać podbój Nowego Świata do poszerzenia granic chrześcijańskiego świata i nawrócenia na katolicyzm ludów indiańskich zamieszkujących ogromne połacie nowo odkrytych ziem. Dlatego wraz z osadnikami do Meksyku przybywali także przedstawiciele katolickiego duchowieństwa, którzy od razu przystępowali do organizowania struktur kościelnych w hiszpańskich koloniach. Źródło tak prozelickiej postawy u Hiszpanów można doszukiwać się w duchu epoki, w której kwestie religijne cały czas wysuwały się na pierwszy plan w europejskiej polityce, jak również w panowaniu w królestwach Kastylii i Aragonii „Królów Katolickich”, czyli Izabeli Kastylijskiej i Ferdynanda Aragońskiego. Jako przykład można wspomnieć, iż po zdobyciu przez nich Emiratu Granady w 1492 r. hiszpański kler zaczął dokonywać przymusowych chrztów ludności muzułmańskiej nadal zamieszkującej Półwysep Iberyjski, co prowadziło do niepokojów i zamieszek¹. W tym okresie, a konkretnie w roku 1478, powstała także hiszpańska Inkwizycja, która również zawędrowała do Nowego Świata, dodatkowo wzmacniając pozycję tamtejszego młodego kościoła.

Kościół Katolicki oprócz rządu dusz miał także znaczny udział w dobrach ziemskich w Meksyku. Taki stan rzeczy istniał przez cały okres kolonialny i utrzymał się po uzyskaniu przez ten kraj niepodległości. Warto jednak wspomnieć, iż jeszcze za panowania króla Hiszpanii Karola III Burbona doszło wypędzenia członków Towarzystwa Jezusowego z wszystkich jego posiadłości, w tym z terenów Nowej Hiszpanii, w której skład wchodziły tereny składające się na współczesne Stany Zjednoczone Meksyku. Można z pewną dozą ostrożności dopatrywać się w tym wydarzeniu swoistego pierwowzoru i inspiracji dla późniejszych aktów wymierzonych przeciwko instytucjom kościelnym i duchownym katolickim, którzy dysponowali znacznymi dobrami materialnymi i wpływami wśród lokalnej ludności. Nie bez znaczenia była tutaj myśl oświeceniowa, która zmieniała spojrzenie ówczesnych na rolę duchowieństwa i Kościoła w życiu publicznym. W celu uzmysłowienia, jak wielka część ziemi znajdowała się w rękach kościelnych, można przytoczyć dane z rejestru właścicieli, który prowadzono dla miasta Meksyk, z roku 1813. Wynika z niego, że Kościół był właścicielem ponad dwóch tysięcy nieruchomości, których łączna wartość wynosiła 80 800 000 \$, a roczne przychody z czynszów opiewały na równowartość 4 040 000 \$².

¹ Kamen 2002, s. 44.

² stan z roku 2019 według kalkulatora siły nabywczej; zob. measuringworth.com.

Stanowiło to 47 % wartości wszystkich nieruchomości w mieście Meksyk w 1813 r.³ Innym przykładem może być miasto Oaxaca, gdzie na 818 nieruchomości, które zostały wywłaszczone w latach 1861-1865, również ok. 47% było w rękach zakonów męskich i żeńskich⁴.

Jak już zostało wspomniane, niepodległość Meksyku nie przyniosła zasadniczych zmian w sytuacji Kościoła w tym kraju. Religia katolicka pozostawała na uprzywilejowanej pozycji, gdyż była często jedynym czynnikiem, który jednoczył różnorodne kulturowo, rasowo i klasowo społeczeństwo młodego państwa. Z kolei liberalizm meksykański pod względem swojego radykalizmu ustępował chociażby liberalizmowi hiszpańskiemu⁵. Na mocy konstytucji z roku 1824 Meksyk stawał się państwem wyznaniowym. Konstytucja uznawała religię katolicką za panującą, chociaż nie określono jej, jako „jedyną prawdziwą”, jak np. w liberalnej konstytucji hiszpańskiej z roku 1812⁶. Artykuł 154 meksykańskiej ustawy zasadniczej gwarantował istniejące przywileje wojskowe i kościelne, zwane *fueros*⁷. Mimo tych urządzeń konstytucyjnych stosunki młodego państwa ze Stolicą Apostolską były początkowo kłopotliwe. Ze względu na naciski ze strony Hiszpanii, papież Leon XII potępił niepodległość Meksyku w encyklice *Etsi iam diu* w 1824 r. Choć rok później prezydent Guadalupe Victoria wymienił z papieżem uprzejmą korespondencję, która zdawała się zwiastować polepszenie stosunków, to jednak Leon XII nadal nie decydował się na uznanie niepodległości Meksyku przez Państwo Kościelne. Dzięki zabiegom dyplomatycznym udało się wynegocjować w 1831 r. mianowanie przez papieża Grzegorza XVI biskupów diecezjalnych, co było znacznym osiągnięciem biorąc pod uwagę, że od 1829 r. w Meksyku nie posługiwał żaden biskup. Decyzja ta wpłynęła znacząco na ocieplenie wzajemnych relacji. Ostatecznie Stolica Apostolska uznała niepodległość Meksyku 28 czerwca 1836 r.⁸

Pozornie stabilna pozycja Kościoła meksykańskiego wkrótce miała zostać po raz pierwszy zagrożona przez działania rządu federalnego w ramach pierwszej liberalnej reformy, która miała miejsce w roku 1833. Krótko po wywalczeniu swojej niepodległości, Meksyk zaczął borykać się ze znacznymi problemami finansowymi. Zaciągano coraz to nowe zobowiązania względem innych krajów, jak np. wobec Wielkiej Brytanii. Młoda republika musiała uznać dług z czasów

³ Morales 1976, s. 7.

⁴ Acosta Sol 2008, s. 62.

⁵ Suárez Cortina 2017, s. 359.

⁶ Constitución Política de la Monarquía Española, rozdział II, art. 12.

⁷ Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, tytuł V, sekcja 7, art. 154.

⁸ Serrano Ortega i Zoraida Vázquez 2016, s. 396.

kolonialnych, który wynosił 40 mln *pesos*. W roku 1831 zadłużenie państwa było trzykrotnie większe od jego dochodów. Niestabilność gospodarcza kraju oraz nieefektywność w poborze podatków sprawiały, że niepewni spłaty długów wierzyciele wymusili uznanie przez rząd meksykański ogromnych odsetek, wynoszących nawet 300 % rocznie⁹. Walki z inwazją wojsk hiszpańskich w 1829 r., jak i rebelia przeciwko prezydentowi Anastasio Bustamantemu osłabiły finanse państwa. Nowy prezydent, liberalny wojskowy Antonio López de Santa Anna, który został wybrany w roku 1833, zdecydował się na odważny krok i postanowił szukać środków na uzdrowienie budżetu w dobrach kościelnych, przy okazji likwidując jego specjalne przywileje. Santa Anna wraz z wiceprezydentem Gómezem Faríasem oraz Kongresem przeprowadzili szereg reform (zwanych przez ich przeciwników „wybrykami z 1833”), m.in.: sekularyzację misji w Górnej i Dolnej Kalifornii (maj 1833), zniesienie dziesięciny i poddanie seminariów duchownych zwierzchnictwu państwa (październik 1833). W końcu dekret z 19 grudnia 1833 r. upoważnił rząd do obsadzania probostw i ustanawiania diecezji¹⁰. Reformy te wywołały stanowczy sprzeciw kleru (w ramach protestu biskupi zamierzali opuścić kraj), a także bunt generała Ignacia Escalady. Przewodnim hasłem tego wystąpienia było zawołanie „*Religión y fueros!*”, to znaczy „Religia i *fueros!*”¹¹. Spowodowało to wstrzymanie implementacji reform przez wiceprezydenta Faríasa. Prezydent Santa Anna, tłumiający na czele wojska antyrządowe rozruchy, w obliczu trudności, na jakie natrafiały promowane przez niego reformy, zdecydował się w kwietniu 1834 r. wrócić do stolicy, aby ostatecznie cofnąć zmiany, które sam rozpoczął. Santa Anna zawiesił dekryty, które wprowadzały tak radykalne reformy, za wyjątkiem dekretu znoszącego dziesięcinę. Tak zakończyła się pierwsza próba wprowadzenia liberalnych reform bezpośrednio uderzających w pozycję materialną i prawną kościoła w Meksyku. Opisane wydarzenia są doskonałym przykładem, z jak drażliwą i groźącą zachwianiem stabilności w kraju kwestią mieli do czynienia reformatorzy z okresu Wielkiej Reformy parę dekad później.

Okres Wielkiej Reformy miał swoje źródło w kolejnym już w dziejach Meksyku wystąpieniu zbrojnym przeciwko rządowi z roku 1854, zwanym Rewolucją z Ayutli. Kraj miał za sobą długi okres zmagania między zwolennikami władzy centralnej a federalistami, niekończących się problemów finansowych i uzależnienia się od zagranicznych pożyczek, utratę Teksasu, a także

⁹ Serrano Ortega i Zoraida Vázquez 2016, s. 409-410.

¹⁰ Tamże, s. 415.

¹¹ Suárez Cortina 2017, s. 360-363.

katastrofalną w skutkach wojnę ze Stanami Zjednoczonymi (1846-1848), po której Meksyk utracił prawie połowę swojego terytorium. Narastały napięcia pomiędzy Kreolami, przedstawicielami warstw posiadających, mających największy wpływ na politykę a ludnością indiańską, której udział we własności, jak i w życiu politycznym był znikomy. Wspólnoty indiańskie sprzeciwiały się coraz częściej świadczeniom na rzecz Kościoła, co prowadziło do protestów i rebelii¹². W kraju panowała dyktatura wspomnianego już wcześniej generała Antonio Lópeza de Santa Anna. Po serii ustąpień i powrotów do władzy Santa Anna uzyskał dyktatorską władzę w 1853 r., którą sprawował w duchu centralizmu. Mimo prób modernizacji kraju przedsięwziętych przez Santa Annę, rosło znaczące niezadowolenie i sprzeciw wobec jego rządów. Znalazło ono ujście we wspomnianej rewolucji, której uzasadnienie zawarto w planie podpisanym w mieście Ayutla 1 marca 1854 r. Było to wystąpienie o charakterze liberalnym, popierane przez część armii, a które za cel obrało sobie obalenie dyktatora i przywrócenie republikańskich instytucji państwa¹³. Rewolucja zakończyła się sukcesem. 9 sierpnia 1855 r. Santa Anna uciekł z miasta Meksyk i zrzekł się prezydentury¹⁴. Prezydentem *ad interim* został 4 października generał Juan Álvarez.

Zwycięska rewolucja otworzyła drogę liberalnym reformatorom, którzy przez długi czas nie mogli urzeczywistniać swoich idei politycznych ze względu na prześladowania, których dopuszczał się poprzedni reżim. Przedstawicielami nowego pokolenia liberałów były takie postacie jak: Benito Juárez, Melchor Ocampo, Ponciano Arriaga, czy Sebastián Lerdo de Tejada. To m.in. z ich nazwiskami wiąże się wprowadzenie aktów prawnych, które implementowały Wielką Reformę w Meksyku. Reformatorzy mieli nadzieję wprowadzić poprzez nowe prawa w duchu liberalnym równość obywateli wobec prawa, jak i doprowadzić do sekularyzacji życia publicznego bez otwartego atakowania religii katolickiej¹⁵. Planowano także uchwalić nową konstytucję, dlatego w 1856 r. zwołano Kongres konstytucyjny. Co warto zaznaczyć, czynne prawo wyborcze w wyborach do tegoż Kongresu mieli wszyscy powyżej 18 roku życia, jednak z paroma wyjątkami. Pozbawieni prawa wyborczego byli w tym wypadku członkowie kleru katolickiego „ze względu na sprawowaną posługę”¹⁶.

¹² González Navarro 2006, s. 3.

¹³ Plan de Ayutla de 1 de marzo de 1854.

¹⁴ García Ugarte 2012, s. 364.

¹⁵ Yturbe 2010, s. 69.

¹⁶ García Ugarte 2012, s. 366.

Pierwszą ustawą okresu Wielkiej Reformy, która podejmowała problem rozdziału Kościoła od państwa była tzw. *Ley Juárez*, czyli „ustawa Juáreza”. Nazwę przyjęła naturalnie od swojego autora, Benito Juáreza, prawnika, byłego gubernatora stanu Oaxaca, a w momencie tworzenia ustawy ministra sprawiedliwości z mianowania prezydenta Álvareza. Pełny tytuł niniejszego aktu brzmiał: „Ustawa o zarządzaniu wymiarem sprawiedliwości i organiczna o sądach narodowych, dystryktowych i terytorialnych”. Ustawa została ogłoszona 23 listopada 1855 r. Oprócz przepisów dotyczących ustroju Sądu Najwyższego oraz podlegających mu sądów pozostałych szczebli ustawa zawierała uregulowania dotyczące istniejącej od początku niepodległości Meksyku odrębności jurysdykcyjnej kleru i wojska. W części zatytułowanej „Dyspozycje ogólne”, w artykule 42 *Ley Juárez* znosiło sądy specjalne, za wyjątkiem tych kościelnych i wojskowych. Jednak sądy te nie mogły już orzekać w sprawach cywilnych i karnych, a jedynie w sprawach „powszechnych przestępstw” w sprawowaniu funkcji kościelnych bądź dyscypliny wojskowej, dotyczących osób podporządkowanych danej instytucji, to jest kapłanów i żołnierzy. Zastrzeżono również, że powyższe urządzenia obowiązują na terenie całego państwa i ustawodawstwo stanowe nie może modyfikować kompetencji sądów kościelnych i wojskowych. Artykuł 44 tejże ustawy uznawał *fuero* kościelne w sprawach „powszechnych przestępstw” za „zbywalne”. W artykule 4 przepisów przejściowych ustawa Juáreza nakazywała sądom kościelnym, jak i wojskowym, przekazanie wszystkich zawisłych spraw cywilnych i karnych właściwym sądom powszechnym¹⁷.

Ustawa wywołała stanowczy sprzeciw Kościoła meksykańskiego oraz konserwatystów. Wybuchły powstania, podobnie jak w 1833 r. w obronie „Religii i *fueros*”. Bunt ogarniały kolejne stany, w tym stan Puebla. Po zdobyciu stolicy tego stanu w marcu roku 1856, nowy prezydent *ad interim* Ignacio Comonfort wydał dekret w sprawie dóbr Diecezji Puebla. Celem tego dekretu była kompensacja wydatków poniesionych przez rząd na poczet tłumienia rebelii przeciwników reform. W artykule 1 dekretu prezydent nakazywał gubernatorom stanu Puebla, aby przeprowadzili w imieniu rządu „interwencję” w dobra kościelne Diecezji Puebla. Dobra miały być mianowicie skonfiskowane i sprzedane. W artykule 2 stanowiono, że wszystkie dobra kościelne, w tym ruchomości związane z kultem, miały być przeznaczone na rekompensatę dla państwa oraz odszkodowanie dla wdów, sierot i kalek, które znalazły się w tym stanie z powodu prowadzonych walk. Natomiast w artykule 3 tegoż

¹⁷ Ley sobre la Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación, 1855.

dekretu ustalono okres „interwencji” rządowej w stan posiadania Diecezji, który miał trwać aż do momentu opanowania sytuacji w kraju, przywrócenia „pokoju i porządku publicznego”¹⁸. Na tym jednak nie poprzestano i 12 maja został aresztowany, a później wydany z Meksyku biskup Puebli, Pelagio de Labastida¹⁹. Ten akt ze strony prezydenta pokazuje, że mierząc się z tak stanowczym oporem konserwatystów oraz Kościoła, reformatorzy zaczęli brać pod uwagę bardziej dotkliwe środki w celu ich spacyfikowania.

Warto wspomnieć również o wcześniejszym akcie prawnym, dotyczącym wolności słowa, jakim było rozporządzenie tymczasowe o wolności druku z 28 grudnia 1855 r., zwane *Ley Lafragua*, od nazwiska jednego z liberalnych polityków z czasów Wielkiej Reformy, José Marii Lafragua. W pierwszym artykule tego aktu stwierdzano, że nikt nie może być prześladowany ze względu na swoje poglądy, a także ma prawo je drukować i rozprowadzać bez cenzury. Jednak w artykule 3 wyróżniono na pierwszym miejscu, wśród innych form nadużywania wolności druku, publikowanie tekstów, które „w sposób bezpośredni atakują religię katolicką, którą wyznaje naród”. Rozumiano przez owe teksty „drwiny”, satyry i inwektywy wymierzone przeciw tejże religii²⁰. Rozporządzenie to można uznać za przejaw bardziej umiarkowanego podejścia rządu i próby pokazania, że mimo sprzeciwu wobec obszernej władzy i stanu posiadania Kościoła w Meksyku, chciano okazać szacunek i próbowano chronić godność religii katolickiej, wyznawanej przez większość meksykańskiego społeczeństwa.

Kolejną ustawą z tego okresu o szczególnej doniosłości dla stosunków państwa Meksyk z Kościołem katolickim była ustawa z 25 czerwca 1856 roku o konfiskacie dóbr kościelnych i korporacyjnych, które na cześć jego twórcy, ministra skarbu Miguela Lerdo de Tejadę, nazwano *Ley Lerdo*. Był to akt ważny dlatego, iż dotyczył jednego z najważniejszych problemów trawiących Meksyk od czasu uzyskania niepodległości – własności ziemi. Jak wspomniano w poprzednich akapitach, niezwykle obszerny stan posiadania kościoła był przyczyną społecznego niezadowolenia. W oczach liberałów sytuacja, w której nawet 40% dóbr ziemskich w całym mieście mogło należeć wyłącznie do Kościoła katolickiego, była przeszkodą dla przekształcenia Meksyku w nowoczesne państwo i dla bogacenia się jego obywateli. Takie też usprawiedliwienie przeprowadzanej reformy znalazło się w preambule do niniejszej ustawy. Według reformatorów należało uwolnić własność dóbr kościelnych i umożliwić

¹⁸ Decreto sobre los bienes de la Diócesis de Puebla, 1856.

¹⁹ García Ugarte 2012, s. 369.

²⁰ Reglamento Provisional de la Libertad de Imprenta, 1855.

nabywanie jej w obrocie rynkowym. Ustawodawca przyznawał wszystkie nieruchomości, które znajdowały się bądź były zarządzane przez korporacje cywilne lub kościelne, na rzecz osób ówczesnych najemców. Pojęcie „korporacji” rozwinięto w artykule 3, jako wszystkie wspólnoty religijne obojga płci, konfraternie i „arcyfraternie”, kongregacje, bractwa, parafie, urzędy, kolegia i „generalnie każdą instytucję bądź fundację, która ma charakter trwania wieczysty lub nieokreślony”. Cena miała odpowiadać wartości aktualnie płaconego czynszu. Ustalono w ustawie, że w przypadku, gdy dana nieruchomość nie była wynajmowana, wówczas miała zostać sprzedana w drodze licytacji. Zgodnie z artykułem 8 wyłączenia nie obejmowały obiektów, które dana organizacja kościelna lub zakonna wykorzystywała pośrednio bądź bezpośrednio do swojej działalności statutowej, np. na rzecz społeczeństwa. Takimi obiektami, które mogły pozostać w rękach Kościoła były szpitale, kolegia, hospicja, zakłady poprawcze, przytułki. Inne nieruchomości, co do których nie znajdowały zastosowania przepisy o wyłączeniu, stanowiły miejsca zamieszkania biskupów, księży i członków zgromadzeń, jak również obiekty wykorzystywane do celów publicznych jedynie przez członków danej wspólnoty. Wyłączenia i licytacje miały zostać przeprowadzone w terminie trzech miesięcy od publikacji. Przyznawanie wyłączonych nieruchomości i ich sprzedaż była obłożona 5% podatkiem zwanym *alcabala*. Ustawa chroniła również interesy wyłączanych instytucji poprzez umożliwienie im dochodzenia swoich wierzytelności z tytułu wcześniejszych umów najmu wobec nowych właścicieli nieruchomości, a także zabezpieczenie spłaty długów poprzez ustanawianie na wyłączonych dobrach hipoteki. Jednak nie dopuszczono do sytuacji, w których dana nieruchomość obciążona hipoteką miałaby wrócić w ręce instytucji religijnej, która była wierzycielem nowego właściciela. *Ley Lerdo* zabraniało nabywania odtąd przez Kościół i wspólnoty zakonne jakichkolwiek nowych nieruchomości, za wyjątkiem tych, które miały być przeznaczone na cele, które scharakteryzowano w artykule 8 niniejszej ustawy (np. na szpital). Pozostawiono im jednak możliwość nabywania akcji spółek rolniczych, przemysłowych lub handlowych²¹.

Trzeba zaznaczyć, że chociaż ustawodawcy chodziło głównie o ograniczenie stanu posiadania Kościoła katolickiego, to wyłączenie dotknęło również wspólnoty indiańskie, ingerując w ich tradycyjną organizację społeczną. W tym przypadku problem stanowiło oszacowanie cen, które odpowiadałyby rzeczywistej wartości przyznawanych lub licytowanych nieruchomości.

²¹ Ley de Desamortización de Bienes de la Iglesia y de Corporaciones, 1856.

Spowodowane było to brakiem odpowiednich rejestrów, w których byłyby zawarte informacje o ich rzeczywistej wartości. Z tego powodu dochodziło do licznych nadużyć i niepokojów, a nawet zbrojnych wystąpień ludności indiańskiej. Biorąc pod uwagę zamęt panujący w kraju po ogłoszeniu *Ley Juárez* oraz niezadowolenie ze względu na uderzenie przez rząd w „Religię i *fueros*”, kolejne rozruchy rdzennych mieszkańców Meksyku dodatkowo zachwiały jeszcze bardziej stabilnością państwa i zagrażały całemu ruchowi reformatorskiemu meksykańskich liberałów. Godzące w interesy Kościoła ustawodawstwo odbierano, jako bezpośredni atak na religię katolicką. W odpowiedzi na możliwość podburzania ludności przeciw rządowi przez biskupów, którzy zdecydowanie krytykowali działania reformatorów w listach pasterskich, prezydent Comonfort wydał 6 września 1856 r. okólnik do gubernatorów, w którym autoryzował ich do wydawania zakazów publikowania i odczytywania w parafiach owych listów. W obawie przed zbyt silnym oporem rząd starał się doprowadzić do jak największej ilości transferów własności i licytacji, z których, ze względu na pobierane podatki, także czerpał zyski do budżetu. Według sprawozdania ministerstwa skarbu w 1856 r. przeprowadzono transakcje, których wartość wyniosła ponad 23 mln *pesos*, a skarb państwa zyskał z tego 675 tys. *pesos*²².

Następnym krokiem w ograniczaniu wpływu Kościoła na życie publiczne była ustawa z 27 stycznia 1857 o rejestrze stanu cywilnego, która wprowadzała system państwowego rejestrowania narodzin, małżeństw i zgonów, co było dotąd domeną kościelnych ksiąg parafialnych, a także nakładała na kapłanów obowiązki informacyjne względem rejestru²³. 11 kwietnia tego samego roku uchwalono ustawę w sprawie praw i obwencji parafialnych, zwanej na cześć twórcy, José Marii Iglesiasa, właśnie *Ley Iglesias*. Regulowała ona zasady dotyczące poboru opłat przez Kościół meksykański²⁴.

Jednak kluczowym aktem okresu Wielkiej Reformy była z całą pewnością konstytucja Meksyku, uchwalona 5 lutego 1857. Była ona owocem obrad Kongresu konstytucyjnego, który dyskutował nad jej kształtem od 1856 r. Realizowała ona założenia planu z Ayutli i była zwieńczeniem przeprowadzonej rewolucji roku 1854. Jednym z punktów, który wywoływał najgorętsze spory podczas debat w Kongresie, był właśnie stosunek państwa do Kościoła. Nowa ustawa zasadnicza również wzbudziła przeciw kleru. W szczególności krytykował on przepis dotyczący ustanowienia wolnej edukacji, co oznaczało złamanie

²² Lira i Staples 2016, s. 447-448.

²³ Ley del Registro Civil, 1857.

²⁴ Ley Sobre Derechos y Obvenciones Parroquiales, 1857.

faktycznego monopolu instytucji kościelnych na prowadzenie szkół i uniwersytetów w Meksyku. Krytyka spadła również na artykuł 7 konstytucji, który gwarantował wolność słowa i druku, gdyż według duchowieństwa ta mogła zagrozić religii katolickiej i moralności publicznej, a także artykuł 13, który potwierdzał *Ley Juárez*, stwierdzając, że żadna osoba bądź korporacja nie mogła podlegać sądownictwu specjalnemu (za wyjątkiem sądownictwa wojskowego w sprawach wojskowych). W artykule 27 potwierdzono tak źle przyjęte przez Kościół *Ley Lerdo*, zakazując instytucjom kościelnym nabywania lub administrowania dobrami ziemskimi, za wyjątkiem tych, które związane były z kultem, czy działalnością statutową. Sprzeciw i agitacja Kościoła katolickiego przeciw uchwalonej konstytucji doprowadziła do wydania przez prezydenta Comonforta dekrety, który zobowiązywał urzędników państwowych do złożenia przysięgi na wierność konstytucji. W odpowiedzi na dekret arcybiskup Meksyku Lázaro de la Garza zagroził ekskomuniką tym, którzy zamierzali złożyć takową przysięgę, a tym, którzy by to uczynili odmawiał rozgrzeszenia. Poza meksykańskim duchowieństwem swój sprzeciw wobec liberalnych reform wyraził sam papież Pius IX²⁵.

Postępy rewolucyjnych i liberalnych reform, godzących w interesy duchowieństwa oraz wojska, skłoniły przeciwników nowego porządku konstytucyjnego, umiarkowanych liberałów i konserwatystów z Felixem Zuloagą na czele, do ogłoszenia w grudniu 1857 r. nowego planu, zwanego planem z Tacubai (od nazwy dzielnicy Tacubaya w mieście Meksyk). Nie uznawali oni nowej konstytucji, która była dla nich sprzeczna ze zwyczajami i chcieli także przeprowadzić kolejną rewolucję, lecz tym razem o charakterze reakcyjnym i konserwatywnym. Choć prezydent Comontfort przyłączył się do planu, to 11 stycznia 1858 r. wojsko wypowiedziało mu posłuszeństwo. Prezydent uciekł zagranicę, a w kraju wybuchła wojna domowa, która przeszła do historii, jako *Guerra de Reforma*, czyli Wojna o Reformę. Miała ona potrwać do 1861 r. W Meksyku powstały równoległe dwa rządy: jeden konserwatywny w stolicy, któremu przewodniczył Zuloaga oraz liberalny rząd Benito Juáreza w mieście Guanajuato, a później w Veracruz. Rząd przeciwników reform derogował ustawy godzące w stary porządek, w tym *Ley Juárez* i *Ley Lerdo*.

Krytyczny stan, w jakim znalazł się Meksyk w wyniku wybuchu wewnętrznego konfliktu spowodował, że frakcja liberalna, która za prezydentury Ignacio Comonforta składała się także z bardziej umiarkowanych reformatorów, teraz zaostrzyła swoją retorykę w stosunku do Kościoła. Winą za

²⁵ Lira i Staples 2016, s. 450.

zaistniałą sytuację stronnicy Juárezza obarczali m.in. wyższe duchowieństwo. Stąd akty, które wydał rząd z Veracruz znane, jako *Leyes de Reforma*, były znacznie bardziej radykalne niż dekrety i ustawy sprzed 1858 r. Rozwijały i uzupełniały one zmiany rozpoczęte przez wojną domową, aby doprowadzić do ostatecznego rozdziału kościoła od Państwa. Wśród nich był dekret o nacjonalizacji dóbr kościelnych z 12 lipca 1859 r., która pozbawiała Kościół katolicki wszelkich posiadłości ziemskich. Duchowni zamieszkujący na terenie wywłaszczanych działek mogli zabrać ze sobą przedmioty codziennego użytku. Wszelkie obrazy i inne dzieła sztuki zgodnie z dekretem miały trafić do muzeów. Członkowie kleru, którzy nie podporządkowaliby się dekretowi i w ciągu 15 dni nie opuściliby nacjonalizowanych nieruchomości, mieli zostać wydaleny z Meksyku. Członkowie duchowieństwa, którzy nie sprzeciwiliby się reformie, mieli otrzymać za swoją postawę jednorazowo 500 *pesos*. W odróżnieniu do *Ley Lerdo* własność wywłaszczanych nieruchomości nie przechodziła na najemców. Przede wszystkim jednak, artykuł 3 wyrażał wyraźnie rozdział Kościoła od państwa. Państwo ograniczało także swoją ochronę wobec „kultu publicznego religii katolickiej, jak również jakiegokolwiek innej”²⁶. Małżeństwo zostało ukształtowane jedynie, jako umowa cywilna na mocy ustawy o ślubach cywilnych z 23 lipca 1859 r. Odtąd Meksykanie mieli obowiązek zawierania ślubów cywilnych, bez udziału duchownego, a także otrzymali możliwość rozwiązania związku małżeńskiego przez rozwód, po spełnieniu określonych warunków²⁷. Akt ten uzupełniała ustawa o urzędach stanu cywilnego, która dawała im wyłączność na prowadzenie rejestrów narodzin, małżeństw i zgonów, już całkowicie pozbawiając księży kompetencji w tej materii²⁸. Rząd zdecydował się również na sekularyzację cmentarzy w dekreście z 31 lipca²⁹. Zakazano również uczestnictwa duchownych w uroczystościach państwowych. W dekreście z 4 grudnia 1860 r. rząd liberalny wprowadzał wolność wyznania, dobrowolność uczestnictwa w danej wspólnotie religijnej, a także znosił prawo azylu obowiązujące w świątyniach i przeprowadzania ceremonii religijnych poza murami kościołów³⁰. W styczniu roku 1861 rząd Juárezza przeniósł się do stolicy, odbitej z rąk przeciwników konstytucji. Tam wydał dekrety, które sekularyzowały wszystkie zakony na terenie Meksyku, za wyjątkiem Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego

²⁶ Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos, 1859.

²⁷ Ley de matrimonio civil, 1859.

²⁸ Ley Orgánica de Registro Civil, 1859.

²⁹ Decreto de secularización de cementerios, 1859.

³⁰ Ley sobre libertad de cultos, 1860.

à Paulo oraz sekularyzowały instytucje pożytku publicznego, dotychczas prowadzone przez instytucje kościelne, jak np. hospicja i szpitale³¹.

Konflikt zbrojny spowodowany reformami trwał dalej, sprowadzając na Meksyk dalsze nieszczęścia, w tym interwencję wojsk francuskich i utworzenie II Cesarstwa z Maksymilianem Habsburgiem na tronie. Jednak ostatecznie II Cesarstwo upadło, francuska inwazja została odparta i do władzy powrócił Benito Juárez. Zmiany wprowadzane od 1855 r., krok po kroku rozszerzające rozdział Kościoła od państwa zostały przypieczętowane 25 września 1874 r. przez prezydenta Sebastiana Lerdo de Tejadę, który wydał dekret, który wyniósł normy ustanowione przez *Leyes de Reforma*, do rangi norm konstytucyjnych. Należy zwrócić uwagę, że przybliżone w tekście reformy nawet dla nas współczesnych mogą wydawać się bardzo stanowcze, a wręcz radykalne. Szczególnie akty wydawane od roku 1858 wyrażały bezpośrednio, czy pośrednio poglądy antyklerykalne. Oczywiście nie można zapominać, że na kształtowanie tych poglądów i postaw rządu rewolucyjnego miała aktywna i kontestacyjna postawa wyższego duchowieństwa wobec kolejnych, mniej lub bardziej radykalnych, zmian proponowanych przez rząd Meksyku. Dochodzi do tego również poczucie krzywdy wśród uboższych warstw ludności, które mimo przywiązania do tradycji i katolicyzmu, bardzo cierpiały przez brak dostępu do dóbr ziemskich. Ta sytuacja tłumaczy głęboki podział, jaki wystąpił w społeczeństwie meksykańskim, a który w rezultacie doprowadził do wojny domowej. Trzeba zaznaczyć, że ostateczny bardzo antyklerykalny kształt *Leyes de Reforma* był owocem działalności radykalnej mniejszości wśród liberałów, na czele z Benito Juárezem, a sama zmiana stosunków własnościowych i prawnych została wprowadzona siłą przez zwycięskie wojska wierne konstytucji z 1857 r.³² Wielka Reforma odcisnęła piętno na historii Meksyku, a także na jej późniejsze dzieje. Nie był to bynajmniej koniec rozdzźwięków politycznych na tle religijnym, gdyż te, często z krwawym skutkiem, wybuchały jeszcze w XX w. Mimo prób laicyzacji meksykańskiego społeczeństwa, katolicyzm nadal jest czynnikiem jednoczącym wielokulturowy i wieloetniczny naród Meksykański, po dziś dzień stanowiąc ważny element meksykańskiej tożsamości.

³¹ Decreto de exlaustración de monjas y frailes; Decreto de hospitales y establecimientos de beneficencia, 1861.

³² Yturbe 2010, s. 75.

BIBLIOGRAFIA

Acosta Sol E., *Impacto de las Leyes de Reforma en el espacio urbano de México*, Esencia y espacio 2008, nr 27.

Czarnecki Ł., Fenomen prezydenckiego systemu rządów w Meksyku, Warszawa 2020.

Enríquez A.M., La Reforma y Juárez: estudio histórico-sociológico, Meksyk 1906.

García Ugarte M.E., Reacción social a Las Leyes de Reforma (1855-1860), [w:] *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, tomo I, red. M. Moreno-Bonett et. al., Meksyk 2012.

González Navarro M., *La Ley Juárez*, Historia Mexicana 2006, t. 55.

Gómez de Silva Cano J.J., El derecho agrario mexicano y la Constitución de 1917, Meksyk 2016.

Juárez B., Ocampo M., Ruiz M., Lerdo M., Justificación de Las Leyes de Reforma, Veracruz 1859.

Kamen H., Imperium hiszpańskie. Dzieje rozkwitu i upadku, Warszawa 2002.

Lira A., Staples A., Od katastrofy do rekonstrukcji republiki (1848-1876), [w:] *Nowa historia Meksyku*, red. Velásquez García E. et. al., Warszawa 2016.

Mendoza Méndez D.I., Torres Campos M.C., Benito Juárez y las leyes de Reforma: Su influencia en el desarrollo político y social del estado de Puebla, Puebla 2018.

Morales M.D., Estructura urbana y distribución de la propiedad en la ciudad de México en 1813, Meksyk 1976.

Patiño Reyes A.P., Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica, Meksyk 2011.

Pérez Sánchez S., *Educación laica en el sistema educativo mexicano: entre la omisión, la ambigüedad y el conflicto*, Páginas de Educación 2012, t. 5.

Serrano Ortega J.A., Zoraida Vázquez J., Nowy porządek (1821-1848), [w:] *Nowa historia Meksyku*, red. Velásquez García E. et. al., Warszawa 2016.

Suárez Cortina M., *Religión, Estado y nación en España y México en el siglo XIX: una perspectiva comparada*, Historia Mexicana 2017, t. 67.

Yturbe C., *Las Leyes de Reforma: ¿Laicidad sin Secularización?*, Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho 2010, nr 33.

REALIZACJA ZASADY RÓWNOŚCI WYZNAŃ PRZEZ II RP NA PRZYKŁADZIE STOSUNKU PAŃSTWA POLSKIEGO DO KOŚCIOŁA STAROKATOLICKIEGO MARIAWITÓW W LATACH 1918-1939

Abstrakt

Jedną z ważniejszych zasad zawartych w polskich aktów konstytucyjnych okresu międzywojennego była zasada równości wyznań religijnych. Została ona wyrażona w konstytucji marcowej z 1921 roku, a następnie potwierdzona przez konstytucję kwietniową z 1935 roku. W teorii państwo polskie zobowiązywało się poprzez nią do równego traktowania wszystkich związków wyznaniowych działających na jego terytorium. W praktyce zasada ta nie zawsze była przestrzegana. Przykładem jej łamania były działania państwa polskiego podejmowane względem Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.

Słowa kluczowe: równość, religia, mariawityzm, historia, prawo

AKTY PRAWNE W KTÓRYCH II RZECZPOSPOLITA POLSKA WYRAZIŁA ZASADĘ RÓWNOŚCI WYZNAŃ RELIGIJNYCH

Jeszcze w momencie kształtowania się powstającego państwa polskiego, delegacja polska w Wersalu zobowiązała się do ochrony znajdujących się na jej terytorium mniejszości. Międzynarodowym gwarantem ich praw miał być *Traktat Wersalski z dnia 28 czerwca 1919 r. zawarty między Głównymi Mocarstwami sprzymierzonymi i stowarzyszonymi a Polską*, znany również jako

*Mały Traktat Wersalski*¹. Został on podpisany i ratyfikowany przez stronę polską w 1920 r. Zawierał m.in. postulaty dotyczące równości wyznań religijnych względem prawa. Następnie w 1921 roku II Rzeczpospolita zobowiązała się do zagwarantowania swoim obywatelom równych praw do wyznawania religii także w swojej konstytucji. Gwarancje te zostały również potwierdzone przez konstytucję przyjętą w 1935 roku. Istotne dla interpretacji postanowień zawartych w wymienionych aktach prawnych były orzeczenia polskiej judykatury oraz dorobek ówczesnej doktryny prawnej. Najważniejsze były pod tym względem wyroki Zgromadzenia Ogólnego Sądu Najwyższego i Najwyższego Trybunału Administracyjnego. *De facto* ich orzeczenia kształtowały sposób rozumienia relacji pomiędzy prawem międzynarodowym a krajowym (w tym konstytucją) wśród teoretyków prawa, m.in. w takich kwestiach jak gwarancje praw zamieszkujących Polskę mniejszości, w tym omawiane w artykule postanowienia dotyczące równego prawa do swobodnego wyznawania religii².

Mały Traktat Wersalski zawierał dwa artykuły odnoszące się bezpośrednio do kwestii równości obywateli bez względu na wyznanie. W art. 2 traktatu zostało wyrażone, że wszyscy obywatele polscy mają być równi bez względu na religię. Z kolei art. 5 mówił o równych prawach obywateli polskich należących do mniejszości do prowadzenia instytucji religijnych³. W teorii potraktowanie postanowień traktatu jako obowiązujących w Polsce przepisów prawnych gwarantowałoby zalegalizowanie działalności wszystkich wyznań religijnych na terenie kraju z dniem wejścia *Małego Traktatu Wersalskiego* w życie. W praktyce dość niejasną kwestią pozostawało jego miejsce w hierarchii aktów prawnych. Dyskusja toczyła się m.in. wokół tego, czy należy go uznawać jako dokument nadrzędny wobec polskiej konstytucji. Podnoszono także kwestię tego, czy jego postanowienia należy traktować jako obowiązujące w Polsce przepisy prawne, czy raczej jako założenia programowe, według których miała być sporządzona polska konstytucja. Ostatecznie wyrok Zgromadzenia Ogólnego SN z 21 kwietnia 1923 r. określił, że *Mały Traktat Wersalski* nie może być traktowany jako źródło obowiązującego w Polsce prawa, a jedynie jako materiał pomocniczy w wypadku problemów

¹ Traktat Wersalski z dnia 28 czerwca 1919 r. zawarty między Głównymi Mocarstwami sprzymierzonymi i stowarzyszonymi a Polską, znany również jako *Mały Traktat Wersalski* z dnia 01.09.1919 r. (Dz.U. 1920 nr 110 poz. 728).

² Ludwiczak 2019, s. 66-68.

³ Tamże.

z interpretacją wykładni przepisów prawa polskiego⁴. W związku z tym dokument ten, mimo dość szczególnej roli (w polskiej doktrynie prawnej stał on wyżej niż ustawy), nie miał bezpośrednio większego wpływu na kwestie związane z równością obywateli polskich bez względu na wyznanie⁵.

Uchwalona w 1921 r. konstytucja marcowa gwarantowała równouprawnienie wyznań religijnych oraz równe prawa mniejszości religijnych do praktykowania i wyznawania swojej wiary. Zostało to wyrażone w art. 110 i 111 oraz art. od 113 do 116. Art. 110 gwarantował obywatelom należącym do mniejszości (w tym wyznaniowych) równe prawo do powoływania zakładów dobroczynnych, wychowawczych i religijnych oraz wykonywania w nich przepisów swojej religii. Kolejny artykuł konstytucji postanawiał, że żaden obywatel nie może być dyskryminowany ze względu na swoje wyznanie. Ponadto zapewniał on swobodę publicznego i prywatnego wyznawania swojej wiary, o ile nie naruszało to porządku lub obyczajowości publicznej. Artykuł 113 konstytucji gwarantował publiczną celebrację nabożeństw, zarządzanie swoimi sprawami w tym majątkowymi związkom wyznaniowym uznanym przez państwo. Zastrzegał jednak, że żaden związek wyznaniowy nie może działać w sprzeczności z ustawami państwowymi⁶.

Najistotniejszy dla poruszanej w artykule tematyki jest art. 114 konstytucji, który pośrednio formułuje zasadę równości wyznań. Stanowi on mianowicie, że „Wyznanie rzymsko-katolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”⁷. W ten sposób z jednej strony stanowi on, że wyznania religijne są sobie równe, natomiast z drugiej strony wyróżnia wyznanie rzymskokatolickie, co w praktyce mogło stanowić zagrożenie dla traktowania w równy sposób wszystkich wyznań religijnych przez państwo polskie. Takie brzmienie art. 114 było echem dyskusji nad tym, czy II Rzeczpospolita powinna być państwem laickim jak chciały środowiska lewicowe i liberalne, czy państwem, w którym Kościół rzymskokatolicki ma status kościoła państwowego, co postulowali m.in. polscy konserwatyści⁸. Ostateczne brzmienie art. 114 było próbą kompromisu,

⁴ Orzeczenie Zgromadzenia Ogólnego SN z dnia 21 kwietnia 1923 r. Z.S. 15/21 Zbiór Orzeczeń Zgromadzenia Ogólnego Sądu Najwyższego r. 1922, 1923, 1924 i 1925 - Min. Sprawiedliwości, Warszawa 1926 nr 14.

⁵ Ludwiczak 2019, s. 67.

⁶ Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. - Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1921 nr 44 poz. 267).

⁷ Tamże.

⁸ Ludwiczak 2019, s. 69.

w którym wyznanie rzymskokatolickie zyskiwało co prawda pierwszeństwo, ale formalnie na zasadzie *primus inter pares* wśród równouprawnionych wyznań.

Kolejny artykuł konstytucji gwarantował związkom wyznaniowym rządzenie się swoimi prawami, których uznania państwo polskie nie ma prawa odmówić, o ile nie stoją one w sprzeczności z polskim prawem. Relacje państwo-związków wyznaniowych miały być ustalane na drodze ustawowej, po wcześniejszym porozumieniu się z przedstawicielami konkretnego wyznania. Art. 115 nie dotyczył Kościoła rzymskokatolickiego, z którym relacje miały zostać uregulowane za pomocą konkordatu, jak stanowiła druga część art. 114. Dodatkowo art. 116 stanowił, że uznanie prawne jakiegokolwiek związku wyznaniowego nie może zostać dokonane przez państwo polskie, o ile ich porządek wewnętrzny i nauka stoi w sprzeczności z porządkiem i obyczajowością publiczną⁹. Konstytucja kwietniowa z 1935 r. utrzymała wszystkie powyższe artykuły w mocy. Jedyną zmianę dla sytuacji związków wyznaniowych stanowił art. 57, zgodnie z którym dekrety prezydenckie zyskiwały moc ustawy¹⁰. W ten sposób uznanie związku wyznaniowego przez państwo nie musiało zostać dokonane się za pomocą standardowej drogi legislacyjnej, a mogło poprzez dekret prezydenta. W ten sposób zostały zarejestrowane przez prezydenta Ignacego Mościckiego m.in. Kościół Ewangelicko-Augsburski i Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny.

Podsumowując, z opisanych fragmentów aktów prawnych wyłania się obraz państwa gwarantującego swobodę publicznego i prywatnego wyznawania wiary przedstawicielom mniejszości religijnych, możliwość swobodnego funkcjonowania związków wyznaniowych po ich zatwierdzeniu przez państwo oraz że wyznania w kraju są równouprawnione. Problematyczny jest zapis o naczelnym stanowisku Kościoła rzymskokatolickiego, który mógł być traktowany jako nadający mu szczególne miejsce, co w konsekwencji mogło doprowadzić do jego uprzywilejowanej pozycji w państwie, a to stałoby w sprzeczności z zasadą równości wyznań religijnych. Osobny problem stanowiły zastrzeżenia dotyczące uprawnień związków religijnych i przedstawicieli mniejszości. Określenia takie jak „porządek publiczny” czy „obyczajowość publiczna”, stanowiły pole do interpretacji co należało do uprawnień ustawodawców i judykatury. Przy złej woli mogłyby one stanowić furtkę do ograniczenia swobód związków wyznaniowych. Aby jednak zweryfikować tego typu

⁹ Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. - Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1921 nr 44 poz. 267).

¹⁰ Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r. (Dz.U. 1935 nr 30 poz. 227).

przypuszczenia należy przyrzeć się uważnie temu jak powyższe postulaty były respektowane przez państwo polskie w praktyce. Rzetelne mówienie sytuacji wszystkich związków wyznaniowych funkcjonujących w okresie międzywojennym byłoby niemożliwe w ramach jednego artykułu, dlatego jako przykład posłużą relacje pomiędzy II Rzeczpospolitą a Kościołem Starokatolickim Mariawitów i to czy państwo polskie faktycznie traktowało go jako równouprawnione wyznanie. W obszarach, gdzie będzie to konieczne jego sytuacja w państwie polskim zostanie porównana do sytuacji innych prawnie uznanych wyznań (w tym dominującego wyznania rzymskokatolickiego) w analogicznych obszarach relacji państwo-związek wyznaniowy. W celu lepszego zrozumienia kontekstu relacji pomiędzy II RP a Kościołem mariawickim konieczne jest zarysowanie powstania wyznania, ze szczególnym uwzględnieniem jego uznania prawnego przez Imperium Rosyjskie. Z niego bowiem wynika stan prawny Kościoła w momencie uzyskania przez państwo polskie niepodległości.

ZARYS POWSTANIA KOŚCIOŁA STAROKATOLICKIEGO MARIAWITÓW I JEGO UZNANIA PRAWNEGO PRZEZ IMPERIUM ROSYJSKIE

Za symboliczny początek Związku Mariawitów uznaje się w literaturze przedmiotu 2 sierpnia 1893 r. Wtedy to Felicja Kozłowska, która jako Maria Franciszka była członkinią ukrytego Zgromadzenia Sióstr Ubogich św. Klary (następnie Sióstr Mariawitek) miała otrzymać w Płocku objawienie w których m.in. zostało jej ukazane zepsucie świata, upadek obyczajów kleru, a także polecenie, aby wykonała pierwsze kroki w celu utworzenia Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów. Wkrótce po tym fakcie przystąpiła do organizowania nowego ukrytego zgromadzenia, które w niedługim czasie rozrosło się na linię męską, żeńską oraz tercjarzy¹¹. Mariawici cechowali się poświęcaniem dużej uwagi pracy społecznej, krzewieniu pobożności eucharystycznej, a także, co było dość kontrowersyjne w omawianej epoce, niepobieraniem opłat za sakramenty. W pierwszych latach zgromadzenie funkcjonowało bez większych przeszkód, ciesząc się nawet przychylnością tymczasowego administratora diecezji płockiej¹². Po ujawnieniu działalności zgromadzenia przez jego oponentów, popadło ono w konflikt z hierarchią duchowną, która nie była przychylna jego zatwierdzeniu. W latach 1904-1906 miała miejsce seria kontaktów pomiędzy mariawitami a Stolicą Apostolską

¹¹ Mazur 1991, s. 9-21.

¹² Górecki 2011, s. 30.

(a także pomiędzy episkopatem Królestwa Kongresowego a papieżem). We wrześniu 1904 roku Kongregacja Świętego Oficjum wydała dekret, który de facto rozwiązywał Zgromadzenie Mariawitów oraz nakazywał odsunięcie Marii Franciszki od jakiegokolwiek przełożenia czy kierownictwa duchowego. Duchowni będący mariawitami mieli nie utrzymywać z nią jakiegokolwiek kontaktu, a także w pełni podporządkować się swoim ordynariuszom. W wyniku nieporozumień dotyczących rozumienia niektórych nakazów dekretu, a także poczucia niesprawiedliwości wśród kapłanów mariawitów, wg których biskupi postępowali wobec nich zbyt surowo, konflikt trwał nadal. Ostatecznie na początku lutego 1906 r. duchowni mariawicy wypowiedzieli posłuszeństwo biskupom polskim i oddali się do dyspozycji Stolicy Apostolskiej, która miała ostatecznie rozstrząsać ich spór. Należy zauważyć, że sama postawa papieża była w trakcie tego konfliktu dość niejednoznaczna, skoro niektóre delegacje mariawickie po audiencjach u Piusa X odnosiły wrażenie, że już niebawem ich zgromadzenie zostanie zatwierdzone. Ostatecznie 5 kwietnia 1906 r. papież wydał encyklikę *Tribus circiter*, która uznała objawienia Marii Franciszki za urojenia oraz nakazywała rozwiązanie Zgromadzenia Mariawitów, które miało zostać rozwiązane w sposób nieważny i niegodny. Mariawicy stanęli wówczas przed dylematem, czy bardziej powinni być posłuszni władzy papieskiej, czy zarządzeniu Bożemu za jakie uznawali Dzieło Wielkiego Miłosierdzia objawione Marii Franciszce. Ostatecznie z różnych powodów zdecydowali się oni pozostać przy mariawityzmie. W związku z tym w grudniu 1906 r. Pius X nałożył na Marię Franciszkę i Jana Kowalskiego (ministra generalnego Zgromadzenia) ekskomunikę, która miała spaść także na wszystkie osoby, które nadal utrzymywały z nimi kontakt. Jest to symboliczny początek niezależnego Kościoła Mariawitów¹³.

W praktyce proces wydzielania się Kościoła mariawickiego rozpoczął się nieco wcześniej tzn. wiosną 1906. W tym czasie nasiliły się prześladowania mariawitów, w związku z czym zaczęli oni poszukiwać opieki u władz rosyjskich¹⁴. Po ogłoszeniu encykliki *Tribus circiter* mariawicy zostali formalnie otoczeni ochroną przed aktami przemocy, jednak w praktyce agresja wobec nich dalej eskalowała. Być może dlatego dość szybko, bo już 28 listopada 1906 r. wydano *Tymczasowe przepisy o uznaniu sekty mariawickiej*, dotyczące sposobu rejestracji poszczególnych parafii mariawickich. Był to dokument, który zezwalał na funkcjonowanie parafii mariawickich

¹³ Rybak 1992, s. 27-55.

¹⁴ Mazur 1991, s. 48.

z których każda miała być zatwierdzana przez rząd rosyjski, podobnie jak posługujący w nich duchowni przed przyjęciem święceń. Parafie nie otrzymywały natomiast prawa do prowadzenia aktów cywilnych, które to pozostawało kompetencją władz państwowych. Imperium Rosyjskie nie uznało nie tylko hierarchii duchownej (której mariawici w tamtym czasie jeszcze nie mieli), ale także struktury i konstytucji Związku Mariawitów. Nowe wyznanie było tak naprawdę federacją autonomicznych parafii mariawickich. Wynikało to z faktu, że *Tymczasowe przepisy...* zostały stworzone najprawdopodobniej w oparciu o *Najwyższy reskrypt imienny z dnia 17/30 października 1906 r. co do sposobu tworzenia i działalności gmin staroobrzędowców i sekciarzy oraz co do praw i obowiązków wyznawców wierzeń staroobrzędowych i sekciarzy, którzy odpadli od prawosławia, należących do tych gmin*, który określał sposób rejestracji poszczególnych gmin staroobrzędowców, a także innych pomniejszych wyznań i sekt¹⁵. Władze rosyjskie nie mając najprawdopodobniej zaufania do nowo powstałego ruchu religijnego, którego postulaty społeczne były zbyt mocno kojarzone z socjalizmem, nie widziały korzyści w dawaniu nowo powstałej grupie religijnych większych praw niż te we wprowadzonym niedawno *Najwyższym reskrypcie...*¹⁶ Wzór statutu parafii został wydany przez Ministra Spraw Wewnętrznych 15 lutego 1909 r. Określał on przede wszystkim strukturę parafii, jej zasięg terytorialny, sposób wyboru jej zarządu oraz duchownych i zakres ich obowiązków, a także powinności parafii względem władz państwowych. Miał on formę formularza, do którego wpisywano nazwę parafii i podległy jej obszar.

W międzyczasie sami mariawici rozpoczęli starania o uznanie swojej odrębności nie tylko na płaszczyźnie państwowej, ale także eklezjalnej. W 1909 r. przystąpili oni do Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich (od tego momentu przebijając nazwę Kościoła Starokatolickiego Mariawitów), której to biskupi tego samego roku w Utrechcie udzielili sakry biskupiej Janowi M. Michałowi Kowalskiemu¹⁷. Otrzymanie przez Kowalskiego godności biskupiej musiało podnieść jego rangę w oczach administracji rosyjskiej, w związku z czym rok później 22 października został on mianowany przez imperatora administratorem wszystkich parafii mariawickich. Należy zauważyć, że funkcja ta była w tamtym momencie godnością nadaną jedynie bp Kowalskiemu i tak naprawdę jej celem było powołanie formalnego przedstawiciela

¹⁵ Ludwiczak 2019, s. 58.

¹⁶ Rostworowski 1997, s. 404.

¹⁷ Mames 2009, s. 31.

wyznania, co miało ułatwić nadzór nad nim przez państwo rosyjskie¹⁸. Po kilku latach funkcjonowania Kościoła Starokatolickiego Mariawitów na terenie Imperium, władze rosyjskie wydały 11 marca 1912 r. *Prawo o wyznaniu Mariawitów*. Gwarantowało ono mariawitom swobodę wyznania, prowadzenie aktów urzędowych i przewidywało funkcję biskupa mianowanego przez cesarza. Nie zastępowało ono jednak wcześniejszych aktów prawnych, które nadal obowiązywały, ani nie ustanawiały żadnej scentralizowanej władzy kościelnej. Kościół mariawicki nadał funkcjonował formalnie jako związek parafii, którego przedstawicielem przed władzami państwowymi był bp Kowalski. Cała władza organów zakonnych oraz hierarchii duchownej brała swoje źródło z autorytetu jakim cieszyły się one wśród mariawickich wiernych¹⁹. Na podstawie wymienionych powyżej aktów prawnych wydanych przez władze Imperium Rosyjskiego Kościół Starokatolicki Mariawitów funkcjonował aż do połowy lat czterdziestych.

RELACJE POMIĘDZY II RZECZPOSPOLITĄ POLSKĄ A KOŚCIOŁEM STAROKATOLICKIM MARIAWITÓW

II Rzeczpospolita Polska rozpoznawała jako uznane prawnie związki wyznaniowe te, które zostały zarejestrowane przez państwa zaborcze lub na drodze przewidzianej w art. 115 i 116 konstytucji marcowej²⁰. Kościół Starokatolicki Mariawitów funkcjonował na podstawie omówionych wcześniej aktów prawnych rosyjskich. Należy jednak zauważyć, że w okresie międzywojnia dyskusyjną kwestią było to, czy wyznania zarejestrowane za pomocą *Najwyższego reskryptu imiennego z dnia 17/30 października 1906 r.* należało uznawać za wyznania prawnie uznane w myśl art. 116 konstytucji²¹. Nie był to bowiem dokument określający ramową rejestrację związków wyznaniowych, a dotyczący jedynie rejestracji pojedynczych gmin wyznaniowych. Podobnie akt nominacji abp Kowalskiego na administratora wszystkich gmin mariawickich przez cesarza Mikołaja II był w okresie II RP postrzegany jako nieposiadający już żadnej mocy prawnej. Wynikało to z faktu, że nominacje o charakterze personalnym dokonane przez monarchów państw zaborczych były uznawane za wygasłe z chwilą powstania państwa polskiego o tyle, o ile nie powtórzył ich ponownie

¹⁸ Rostworowski 1997, s. 404-405.

¹⁹ Grelewski 1937, s. 95; Rostworowski 1997, s. 404-406; Warchoń 1997, s. 38-39.

²⁰ Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. - Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1921 nr 44 poz. 267).

²¹ Ludwiczak 2019, s. 169.

prezydent Rzeczypospolitej²². W związku z tym jakiegokolwiek zwierzchnictwo abp Kowalskiego (i w ogóle mariawickiej hierarchii duchownej) wynikało jedynie z jego autorytetu i nie miało jakiegokolwiek umocowania prawnego w myśl ówczesnej doktryny prawnej. W związku z tym za najważniejszy dokument w oparciu o który funkcjonował Kościół Mariawitów w latach 1918-1939 należy uznawać *Prawo o wyznaniu Mariawitów* z 1912 r.

W polskiej wykładni prawa wyznaniowego okresu międzywojennego przyjęło się, że prawo zezwalające na funkcjonowanie związku wyznaniowego wydane przez państwo zaborcze, obowiązywało jedynie na terenie byłej dzielnicy zaborczej. W konsekwencji mariawici mieli możliwość swobodnego działania jedynie na terenie byłego Królestwa Kongresowego i innych terenów byłego zaboru rosyjskiego²³. Dowodem, że takie założenie nie pozostało jedynie w sferze teorii prawnej, a było jak najbardziej funkcjonującą normą prawną jest kasus parafii starokatolickiej w Katowicach. Podlegała ona pod jurysdykcję Kościoła Starokatolickiego Niemiec. Po korektach granicy polsko-niemieckiej znalazła się ona na terytorium Polski, w związku z czym jej dotychczasowy proboszcz ks. Müller wyjechał do Niemiec. W konsekwencji zwierzchnik niemieckich starokatolików bp Moog zwrócił się w 1922 r. do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów z prośbą o roztoczenie opieki duszpasterskiej nad parafią. Obydwa Kościoły należały wówczas do Unii Utrechckiej, więc było to jak najbardziej zrozumiała decyzja. Abp Kowalski delegował do Katowic kapłana Józefa M. Stanisława Korwin-Szymanowskiego. Nie zyskał on jednak zatwierdzenia ze strony władz państwowych, które ponadto nakazały mu opuszczenie Katowic w przeciągu 4 dni pod groźbą więzienia. Od tamtego momentu mariawici nie próbowali już posługiwać na terenie II Rzeczypospolitej poza obszarem byłej dzielnicy rosyjskiej, na obszarze której nadal powstawały nowe parafie mariawickie²⁴. Należy jasno podkreślić, że pomimo bycia uznanym prawnie związkiem wyznaniowym Kościół Starokatolicki Mariawitów nie miał możliwości korzystania ze wszystkich uprawnień przewidzianych przez konstytucję. Porównując to do sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego, który mógł w tym samym czasie posługiwać bez przeszkód na całym terytorium państwa polskiego, można stwierdzić, że oba związki wyznaniowe nie były traktowane przez II Rzeczpospolitą w ten sam sposób.

²² Grelewski 1937, s. 95-96.

²³ Ludwiczak 2019, s. 167.

²⁴ Mames 2009 s. 38-39.

Drogą do uznania działalności Kościoła Starokatolickiego Mariawitów na terenie całego państwa polskiego było zatwierdzenie jego wewnętrznego prawa i statutu na drodze ustawy. Na początku 1927 r. Kapituła Generalna Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów przyjęła *Statut zasadniczy kanonicznego ustroju Polskiego Autonomicznego Kościoła Mariawitów*²⁵, który w tym samym roku został przekazany do zatwierdzenia Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Mimo późniejszych zapytań ze strony mariawickiej dokument ten nigdy nie został zatwierdzony, a tym samym sytuacja prawna Kościoła Mariawitów nigdy nie została w pełni uregulowana prawnie. Jednocześnie przez cały okres lat 1927-1939 MWRiOP nie przedstawiło jakichkolwiek zastrzeżeń dotyczących dokumentu, dlatego nie można usprawiedliwić braku jego zatwierdzenia wyjątkami zastrzeżonymi przez konstytucję. Takie działanie organów państwowych można bez większych wątpliwości uznać za niewywiązanie się II RP z jej konstytucyjnych obowiązków. Tym bardziej, że w tym samym okresie zatwierdzenie prawne uzyskało kilka innych związków religijnych. W literaturze przedmiotu formułuję się hipotezę, że utrudnianie spraw związanych z Kościołem mariawickim w MWRiOP mogło wynikać z faktu, że część wyższych rangą urzędników tego ministerstwa było duchownymi rzymskokatolickimi, reprezentującymi wyznanie wrogie mariawitom²⁶. Brak uregulowanej sytuacji prawnej Kościoła prowadził do tego, że formalnie wciąż pozostawał on luźną federacją niezależnych parafii, w której jakiegokolwiek zwierzchnictwo duchowne opierało się na autorytecie przełożonych i respektowaniu konstytucji zakonnych. W efekcie struktura Kościoła Starokatolickiego Mariawitów była bardzo krucha i nie zabezpieczała wyznania przed ewentualnymi podziałami czy nieposłuszeństwem poszczególnych duchownych.

Pierwsza taka próba przysłała w 1923 r., gdy w opozycji do działań abp Kowalskiego trzech duchownych mariawickich przeszło razem ze swoimi parafiami do Kościoła rzymskokatolickiego. Żadne przepisy nie chroniły wówczas majątku kościelnego (a warto zauważyć, że kościoły mariawickie były fundowane często z ofiar wiernych całego Kościoła, a nie jedynie ze środków pojedynczej parafii), który także przypadł rzymskim katolikom. Jednocześnie z tego samego powodu proboszcz parafii w Zgierzu odłączył się od Kościoła Mariawitów, czyniąc podległą sobie wspólnotę niezależną parafią starokatolicką. Podobnie w 1926 r. część nieruchomości Kościoła Mariawitów

²⁵ Dokument nie zachował się.

²⁶ Mazur 1991, s. 66-67.

w Łodzi zostały przepisane przez miejscowego proboszcza na Kościół rzymskokatolicki²⁷. Widać wyraźnie, że brak uporządkowania sytuacji prawnej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów narażał go na poważne konsekwencje i uniemożliwiał mu korzystanie z uprawnień uznanych prawnie wyznań religijnych. Wszelkie decyzje podejmowane na kapitułach mariawickich pozostawały tak naprawdę bez jakiegokolwiek mocy prawnej, a to wynikało w dużej mierze z opieszałości aparatu państwowego.

PODSUMOWANIE

Podsumowując, II Rzeczpospolita Polska mimo deklarowania przez siebie w obu uchwalonych konstytucjach zasady równości wyznań, nie realizowała jej wobec wszystkich związków wyznaniowych. Omówiony w artykule Kościół Starokatolicki Mariawitów nie mógł cieszyć się prawami uznanego prawnie związku religijnego na terenie całego państwa polskiego, mimo że inne związki wyznaniowe korzystały z tych praw na całym terytorium II RP. Ponadto państwo polskie bez podawania jakiegokolwiek powodu nie wywiązało się wobec Kościoła Starokatolickiego Mariawitów z konstytucyjnego obowiązku zatwierdzenia jego statutu (art. 115)²⁸ i tym samym uregulowania sytuacji prawnej wyznania. Biorąc pod uwagę, że jednocześnie zostały zatwierdzone ustawy innych wnioskujących o to związków wyznaniowych, można stwierdzić, że państwo polskie nie traktowało Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w sposób równy i tym samym nie realizowało zadeklarowanej przez siebie zasady równości wyznań religijnych.

BIBLIOGRAFIA

Górecki A., Mariawici i mariawityzm – narodziny i pierwsze lata istnienia, Warszawa 2011.

Grelewski S., Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej, Lublin 1937.

Ludwiczak P., Równość, równość wobec prawa oraz wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie sądów powszechnych i administracyjnych II RP w latach 1918-1939, Poznań 2019.

²⁷ Mames 2009, s. 39-40.

²⁸ Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. - Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1921 nr 44 poz. 267).

Mames T.D., *Mysteria mysticorum. Szkice z duchowości i historii mariawitów*, Kraków 2009.

Mazur K., *Mariawityzm w Polsce*, Kraków 1991.

Rybak S., *Mariawityzm : studium historyczne*, Warszawa 1992.

Roztworowski S.J., *Socjologiczna metoda ujęcia mariawityzmu*, *Nasza przeszłość* 1997, t. 88.

Wachoł E. *Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej*, Sandomierz 1997.

JESZCZE O WYGAŚNIĘCIU KONKORDATU Z 1925 ROKU, CZYLI PRÓBA SYNTEZY MYŚLI DOKTRYNY

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę syntezy myśli doktryny polskiego prawa wyznaniowego, podzielonej w kwestii utraty mocy obowiązującej przez konkordat z 1925 r. Przedstawione zostają trzy główne teorie wygaśnięcia tej umowy, zgodnie z którymi wygasła ona wskutek naruszeń jej postanowień przez Stolicę Apostolską w czasie II wojny światowej bądź została wypowiedziana jednostronnie i bezprawnie przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej, bądź też wygasła wskutek zasadniczej zmiany okoliczności po II wojnie światowej. Opracowanie konfrontuje ze sobą argumenty przedstawiane przez Autorów opowiadających się za każdą ze wspomnianych teorii. Przeprowadzone badania pozwalają opowiedzieć się za teorią o wygaśnięciu konkordatu wskutek jego naruszeń dokonanych przez Stolicę Apostolską podczas II wojny światowej, a jako datę wygaśnięcia powinno się wskazać datę pierwszego naruszenia, czyli 22 września 1939 r.

Słowa kluczowe: konkordat, wygaśnięcie konkordatu, Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej, Pius XII, II wojna światowa

ZARYS PROBLEMATYKI

Wydawać by się mogło, że o konkordacie łączącym II Rzeczpospolitą ze Stolicą Apostolską¹ powiedziano już wszystko. Za tak postawioną tezę przemawiać mogłyby stosunkowo liczny, tworzony przez dziesięciolecia, dorobek

¹ Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie 10.02.1925 r. (Dz. U. 1925 nr 72 poz. 501).

doktryny polskiego prawa wyznaniowego. Mimo to, choć od rozpoczęcia prac nad tą umową mija dokładnie wiek², a za cztery lata przypadnie setna rocznica jej zawarcia, pewne kwestie wciąż wywołują spór w doktrynie. Nie inaczej jest w przypadku tematu niniejszego opracowania, a więc okoliczności wygaśnięcia konkordatu z 1925 r., które do dziś budzą poważne wątpliwości i trudno o konsensus między Autorami.

Skutkiem tego podziału jest wykształcenie się dwóch tez, interpretujących w sposób radykalnie odmienny wydarzenia historyczne, których skutkiem była utrata mocy obowiązującej przez konkordat. Pierwsza z nich zakłada jego wygaśnięcie wskutek naruszeń dokonanych przez Stolicę Apostolską, na czele z papieżem Piusem XII, w latach 1939-1945. Teza ta stanowić będzie punkt wyjścia dla poczynionych rozważań, została bowiem sformułowana najwcześniej, już we wrześniu 1945 r., przez sam Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej. Po przeciwnej stronie sporu sytuują się Autorzy prezentujący tezę, zgodnie z którą konkordat został przez TRJN jednostronnie i bezprawnie zerwany. O tym, jak bardzo niejednoznaczna jest ocena, za którą z teorii należy się opowiedzieć, najlepiej świadczy fakt, iż Sąd Najwyższy, w zależności od składu orzekającego, opowiadał się za różnymi koncepcjami utarty mocy obowiązującej przez konkordat.

Nie sposób uznać, iż jest to dyskurs czysto doktrynalny, mający niewielkie znaczenie dla obecnego systemu relacji państwo - kościół, regulowanego wszakże konkordatem zawartym w 1993 r. Byłoby to założenie błędne, spór ten bowiem pojawia się przy rozstrzyganiu spraw dotyczących roszczeń regulacyjnych o przywrócenie własności nieruchomości kościelnych, przejętych przez PRL na podstawie tzw. ustawy o dobrach martwej ręki³. Droga rozumowania przyjęta przez SN w uchwale⁴ o takim właśnie przedmiocie stanowi swego rodzaju próbę przyjęcia złotego środka - teorii kompromisowej, na którą oba skrajne poglądy będą skłonne przystać i która to teoria będzie uwzględniana przy rozstrzyganiu sporów dotyczących odzyskania przejętych majątków kościelnych. Teza ta zostanie przedstawiona w końcowej części opracowania, jako alternatywa dla dwóch głównych teorii.

² Pierwsza konferencja dotycząca zawarcia konkordatu rozpoczęła się 16.08.1921 r. (zob. Resler 2016, s. 39).

³ Ustawa z 20.03.1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz. U. 1950 nr 9 poz. 87).

⁴ Uchwała SN z 12.09.2018 r., III CZP 14/18 (LEX nr 2542313).

TEZA O WYGAŚNIĘCIU KONKORDATU WSKUTEK NARUSZEŃ DOKONANYCH PRZEZ STOLICĘ APOSTOLSKĄ W TRAKCIE II WOJNY ŚWIATOWEJ

12 września 1945 r. Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej podjął uchwałę, w której stwierdza, iż konkordat „przestał obowiązywać wskutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską”⁵. Do skutku tego miały doprowadzić działania dokonane przez stronę kościelną w czasie hitlerowskiej okupacji, sprzeczne z jego postanowieniami. Uchwała wskazuje następujące dwa główne zarzuty:

„1/ W roku 1940 Stolica Apostolska powierzyła za pośrednictwem nuncjusza w Berlinie administrację diecezji chełmińskiej biskupowi gdańskiemu Niemcowi Karolowi Maria Splettowi, co było naruszeniem konkordatu, a w szczególności artykułu IX, według którego „żadna część Rzeczypospolitej Polskiej nie będzie zależała od biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami Państwa Polskiego”

„2/ Stolica Apostolska mianowała dla biskupa gnieźnieńsko-poznańskiego administratora apostolskiego Niemca Hilariusza Breittingera z jurysdykcją dla Niemców zamieszkających na terenie diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej, co było sprzeczne z interesami narodu i Państwa Polskiego oraz stanowiło pogwałcenie art. IX konkordatu, skoro hierarchia katolicka Rzeczypospolitej Polskiej nie przewiduje w ogóle żadnych podziałów narodowościowych, jak tylko ze względu na obrządek: a/ łaciński, b/ grecko-ruski, c/ormiański.”⁶

Jak podkreśla się w doktrynie, wydarzenia historyczne nie budzą wątpliwości, problematyczna jest natomiast ich interpretacja. Nie wydaje się więc celowe udowadnianie, iż przedstawione przez TRJN sytuacje miały miejsce, znacznie ważniejsza będzie bowiem próba ich oceny. Z art. IX konkordatu z 1925 r. *explicite* wynika, iż biskup mający siedzibę poza granicami Państwa Polskiego nie może sprawować zwierzchnictwa nad żadną z jednostek administracyjnych kościoła znajdującą się na polskim terytorium⁷. Konkordat nie

⁵ Uchwała TRJN z 12.09.1945 r. w sprawie konkordatu (cyt. za: Kozub-Ciembroniewicz i Majchrowski 1993, s. 51).

⁶ Uchwała TRJN z 12.09.1945 r. w sprawie konkordatu (cyt. za: Kozub-Ciembroniewicz i Majchrowski 1993, s. 51).

⁷ Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie 10.02.1925 r. (Dz. U. 1925 nr 72 poz. 501).

rozdzieli powierzenia takiego władztwa na pełnione w charakterze stałym i tymczasowym, nie łączy też z owym podziałem odrębnych skutków. Nie sposób więc przyjąć, iżby przedstawiona w dalszym toku opracowania argumentacja, odwołująca się do prawa kanonicznego, które przewiduje taki podział i wiąże z nim pewne konsekwencje, mogła usprawiedliwiać poczynione naruszenia. Konkordat bowiem, jako umowa międzynarodowa, choć szczególnego typu, podlega ogólnym regulacjom prawa międzynarodowego dotyczącym zawierania traktatów⁸. Przyjęcie koncepcji, iż prawo wewnętrzne jednego z sygnatariuszy może dowolnie modyfikować interpretację postanowień konkordatu doprowadziłoby do zmniejszenia, a nawet zakwestionowania roli prawa międzynarodowego⁹. Byłoby to poważne zagrożenie dla pewności zawieranych umów międzynarodowych, nie można bowiem wykluczyć, iż prawo kanoniczne zostałoby poddane zmianie, a co za tym idzie - zmieniłaby się również interpretacja postanowień traktatu. Nie sposób wreszcie nie zauważyć, iż do zawarcia omawianej umowy międzynarodowej doszło w drodze porozumienia stron. Każdy z sygnatariuszy mógł więc wywierać wpływ na wskazywany art. IX oraz, nie mniej w tym zakresie istotny - art. XI. Co więcej, konkordat zawarty przez II Rzeczpospolitą był „to najkorzystniejszy konkordat, jaki udało się podpisać Stolicy Apostolskiej w dwudziestoleciu wojennym”¹⁰, można więc przyjąć, iż gdyby Stolica Apostolska chciała zastrzec możliwość mianowania sobie administratorów tymczasowych, mających swoją siedzibę poza granicami RP, z pewnością byłyby w stanie przeformować i to rozwiązanie.

Ważne jest również stanowisko Komisji międzyministerialnej, powołanej w celu zbadania, czy istnieją podstawy do uznania konkordatu za jednostronnie zerwany przez Stolicę Apostolską. Jak zaznacza Arnold Rzepecki, „Komisja wskazuje, że akt ten [powierzenie diecezji chełmińskiej Carlowi M. Spletowski] został przedsięwzięty przez Stolicę Apostolską w momencie najwyższego zagrożenia bytu państwowości polskiej”¹¹.

⁸ Zob. Mezglewski 1998, s. 335.

⁹ Kwestię tę reguluje obecnie art. 27 Konwencji wiedeńskiej o prawie traktatów (Dz. U. 1990 nr 74 poz. 439), zgodnie z którym „strona nie może powoływać się na postanowienia swojego prawa wewnętrznego dla usprawiedliwienia niewykonywania przez nią traktatu”. Konwencja została spisana w 1969 r., a Polska ratyfikowała ją w 1990 r., jej regulacja nie będzie więc miała zastosowania do omawianej sytuacji. Niemniej należy pamiętać, iż postanowienia Konwencji są w znacznej mierze kodyfikacją prawa międzynarodowego, obowiązującego wcześniej jako prawo zwyczajowe.

¹⁰ Resler 2016, s. 43.

¹¹ Rzepecki 2011, s. 294.

Równie krytycznie ocenić należy wprowadzenie podziału narodowościowego, co miało miejsce podczas mianowania administratorem apostolskim księdza kanonika Josefa Paecha, a po jego rezygnacji - ojca Hilariusza Breittingera. Konkordat przewidywał bowiem podział jedynie według obrządku łacińskiego, grecko-ruskiego i ormiańskiego. Co więcej, zgodnie z treścią art. IX, „Stolica Apostolska nie przedsięwzięć żadnej zmiany w powyższej hierarchii lub w rozgraniczeniu prowincji i diecezji, jak tylko w zgodzie z Rządem Polskim, z wyjątkiem drobnych sprostowań granic, wymaganych dla dobra dusz”¹². Nie sposób uznać, by mianowanie biskupa Breittingera zaliczyć można było do owego drobnego sprostowania granic. Tym bardziej trudno uznać to za potrzebę „dobra dusz”. Jak pokazują późniejsze wydarzenia, działania Stolicy Apostolskiej motywowane troską o wiernych w okresie II wojny światowej przynosiły raczej skutek odwrotny do zamierzonego.

Już w tym momencie można jednak pochylić się nad kwestią intencji stron. Zwolennicy teorii o zerwaniu konkordatu przez TRJN często wskazują, iż za działaniami Piusa XII stały jego dobre intencje - wskazane już „dobro dusz”, „nagłące potrzeby katolików” czy chęć zapewnienia posługi duszpasterskiej jak największej ilości wiernych, niezależnie od ich narodowości. Jego szlachetne pobudki miałyby usprawiedliwiać, w opinii niektórych przedstawicieli doktryny, pewną niezgodność działań Stolicy Apostolskiej z postanowieniami konkordatu. Naczelna zasada prawa międzynarodowego - *pacta sunt servanda*, zobowiązuje strony do przestrzegania postanowień zawartej umowy. Nie znaczy to jednak, że zapisów owych nie można zmienić. Jest to dopuszczalne w drodze zgodnej woli stron, a w przypadku znacznych zmian nic nie stoi na przeszkodzie, by wolą stron umowę rozwiązać i zawrzeć nową, o zmienionej już treści. Uznanie jednak, iż intencje stron, szczególnie ujawniające się dopiero wiele lat po zawarciu umowy, mogą doprowadzić do odmiennej interpretacji artykułu IX, niż wynikająca z jego literalnego brzmienia, byłoby wnioskowaniem *ad absurdum*. Bez większych wątpliwości można stwierdzić, iż intencja stron mogłaby stanowić pewien kontekst interpretacyjny, mający na celu rozwianie wątpliwości dotyczących wykładni danego przepisu, w przypadku kłopotów interpretacyjnych. Bezwzględnie musi to być jednak wola stron, a nie tylko jednej z nich. Taka koncepcja zdecydowanie zachwiałaby bowiem równą pozycją podmiotów prawa międzynarodowego i pozwalała stronie silniejszej narzucać swoją wolę stronie słabszej.

¹² Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie 10.02.1925 r. (Dz. U. 1925 nr 72 poz. 501).

Można by podjąć próbę wytłumaczenia działania Stolicy Apostolskiej bez uzgodnienia z polskim rządem okolicznością, iż był on zmuszony opuścić swoją siedzibę, przez co kontakt z nim mógł być utrudniony. Jak jednak wskazuje przywoływana już Komisja międzyministerialna, „nie jest wytłumaczeniem dla Stolicy Apostolskiej fakt braku możliwości porozumienia się z rządem polskim, ponieważ mogła zwrócić się do jedyne go wówczas rządu emigracyjnego, który zresztą w tej materii [mianowania biskupa Spletta] złożył formalny protest w Watykanie”¹³. Na ów protest zwraca też uwagę Tadeusz Pawluk, który wskazuje, iż „fakt mianowania biskupa gdańskiego administratorem apostolskim [...] był dla wielu Polaków zaskoczeniem. Faktem tym nie był zachwycony rząd polski w Londynie [...] bowiem w ówczesnym odczuciu polskim umacniał [on] niemiecki stan posiadania na ziemiach polskich”¹⁴. Dlatego też polski ambasador przy Watykanie Kazimierz Papée „złożył na ręce sekretarza stanu L. Maglione *aide-mémoire*, w którym oświadczył, że podporządkowanie diecezji chełmińskiej biskupowi, którego siedziba znajduje się poza granicami państwa polskiego, wywołało jedno z najbardziej przykrych i niepożądanych uczuć”¹⁵.

W uchwale podniesiono również, iż Stolica Apostolska nie uznała TRJN, nie istnieją więc normalne stosunki dyplomatyczne. Jak wskazuje Danuta Waniek, „stwierdzenie to można uznać za kolejną przeszkodę prawną dla wykonywania umowy”¹⁶. Trudno bowiem uznawać umowę za wciąż obowiązującą, gdy jedna strona nie uznaje podmiotowości drugiej. Należy jednak przyrzeć się także alokucji konsystorialnej Benedykta XV z 21 listopada 1921 r., w której papież „wyjaśnił, że jakiegokolwiek zmiany o charakterze wewnętrznych przemian ustrojowych państwa nie mogą mieć i nie mają żadnego wpływu na dalsze obowiązywanie bądź też nieobowiązywanie zawartego konkordatu [...]. Jednak takie zmiany, jak np. likwidacja lub powstanie nowego państwa bądź też istotna zmiana granic [...] mogą mieć wpływ na dalsze obowiązywanie konkordatu”¹⁷. Jak wskazuje Arnold Rzepecki, „ponieważ nowo powstałe państwa nie mogą być utożsamiane z tymi państwami, z którymi Stolica Apostolska zawarła konkordaty, papież stał na stanowisku, że w takiej sytuacji konieczne jest przeprowadzenie odpowiednich rozmów. Jeśli Stolica Apostolska oraz państwo, które uważa się za kontynuatora poprzedniego, uznają [...],

¹³ Rzepecki 2011, s. 294.

¹⁴ Pawluk 1986, s. 139.

¹⁵ Pawluk 1986, s. 139.

¹⁶ Waniek 2019, s. 32.

¹⁷ Rzepecki 2011, s. 289.

że konkordat nadal obowiązuje we wzajemnych stosunkach, wówczas należy przyjąć, że konkordat nie przestaje obowiązywać¹⁸. Budzi jednak dość poważne wątpliwości, czy fakt nieuznania TRJN przez Stolicę Apostolską byłby argumentem przemawiającym za zerwaniem umowy przez Stolicę Apostolską. Uzasadnia on bowiem, w ocenie autora, tezę o wygaśnięciu konkordatu na skutek zasadniczej zmiany okoliczności.

Kończąc uchwałę, TRJN „oświadcza, że tak jak dotychczas niczym nie krępował działania Kościoła katolickiego, podobnie i nadal zapewnia Kościołowi katolickiemu pełną swobodę działania w ramach obowiązujących ustaw”¹⁹. Postanowienie to, razem z późniejszymi działaniami rządu komunistycznego, uznać należy za „gesty dobrej woli”, które opisuje Tadeusz Pawluk. Uchwalała ta bowiem „na pierwszy rzut oka mogła oznaczać, że między Kościołem katolickim w Polsce i państwem zostaje zerwana wszelka współpraca”²⁰. Nic bardziej mylnego, wszakże już 17 września 1945 r., a więc kilka dni po oświadczeniu, iż TRJN nie przyjmuje do wiadomości nominacji dokonanych przez Stolicę Apostolską, Minister Administracji Publicznej wydał pismo okólne skierowane do pełnomocników okręgowych Rządu dla Ziem Odzyskanych²¹. Stwierdzono w nim, iż „ze względu na to, że rychłe zorganizowanie polskiej hierarchii katolickiej na tych terenach jest [...] pożądane z punktu widzenia interesów Państwa, polecam ob. Pełnomocnikom, aby nie czynili Administratorom Apostolskim przeszkód w ich działalności, przeciwnie - udzielali im w miarę możliwości pomocy i ułatwień”²². 1 marca 1946 r. w Trybunie Wolności napisano: „uznając konieczność jedności narodowej, uznając konieczność zjednoczenia wszystkich sił narodu, uznaje się zarazem konieczność współpracy z kościołem katolickim. Kościół katolicki stanowi nieodłączną część [...] rzeczywistości polskiej”²³. Wreszcie zwrócić należy uwagę na wypowiedź Bolesława Bieruta, który stwierdził, iż „z punktu widzenia założeń naszej polityki państwowej nie widzę żadnych podstaw dla przeciwstawiania zasadniczych dążeń Państwa dążeniom Kościoła lub odwrotnie... My naszą próbę porozumienia z kościołem traktujemy poważnie i długofalowo”²⁴. Także strona kościelna przejawiała wiele gestów dobrej woli. Jak konkluduje Tadeusz Pawluk,

¹⁸ Rzepecki 2011, s. 289.

¹⁹ Uchwała TRJN z 12.09.1945 r. w sprawie konkordatu (cyt. za: Kozub-Ciembroniewicz i Majchrowski 1993, s. 51).

²⁰ Pawluk 1986, s. 143.

²¹ Zob. Pawluk 1986, s. 144.

²² Raina 1979, s. 208-209 (cyt. za: Pawluk 1986, s. 144).

²³ *Kościół katolicki a obóz demokracji*, Trybuna Wolności z 1.03.1946 r. (cyt. za: Pawluk 1986, s. 144).

²⁴ *Państwo i Kościół w nowej Polsce*, Głos Ludu z 24. 11. 1946 r. (cyt. za: Pawluk 1986, s. 144).

„ta postawa stron sprawiła, że w okresie powojennym raz po raz próbowano nawiązać dialog i znaleźć jakieś porozumienie co do współpracy dla dobra społeczeństwa polskiego”²⁵.

Podzielić należy stanowisko Danuty Waniek, iż „rząd w uchwale nie wyczerpał wszystkich aspektów prawnych, które uzasadniałyby przyjęte stanowisko”²⁶. Autorka wskazuje na naruszenie także art. XXIII konkordatu, zgodnie z którym „żadna zmiana w języku używanym w diecezjach obrządku łacińskiego do kazań, nabożeństw dodatkowych i wykładów [...] nie będzie dokonywana inaczej jak za specjalnym upoważnieniem Konferencji Biskupów Obrządku Łacińskiego”²⁷. Szczególnie radykalnych naruszeń tego postanowienia dopuścił się przywoływany już biskup Carl Maria Splett. Na terenie administrowanej przez siebie diecezji chełmińskiej zabronił używania języka polskiego nawet podczas spowiedzi oraz nakazał usunąć ze świątyń wszelkie przedmioty opatrzone polskimi napisami. Co więcej, używanie języka polskiego zostało zabronione także na terenie części diecezji gnieźnieńskiej i w Bydgoszczy²⁸. Ów biskup, za zgodą Stolicy Apostolskiej „rozszerzył swą jurysdykcję na część diecezji wrocławskiej i płockiej”²⁹. O tym, jak złą i brzemionną w skutkach była decyzja o wyborze Spletta na administratora najlepiej świadczy fakt, iż „po wyzwoleniu sąd polski skazał biskupa gdańskiego na 8 lat więzienia za działalność antypolską w czasie okupacji hitlerowskiej”³⁰.

Śląsk Zaolziański oraz diecezja katowicka zostały natomiast poddane administracji biskupa wrocławskiego Adolfa Bertrama³¹. Z dzisiejszego punktu widzenia nie wydawałoby się to naruszeniem postanowienia konkordatu, należy wszakże pamiętać, iż Wrocław leży na tzw. „ziemiach odzyskanych”, które w czasie II wojny światowej stanowiły część terytorium III Rzeszy. Podobnego rodzaju naruszeń Stolica Apostolska dopuściła się na terytorium zajętym przez administrację słowacką³².

Podobny pogląd formułuje Paweł Borecki stwierdzając, iż „w czasie II wojny światowej, mimo iż państwo polskie *de iure* nadal istniało, a Stolica Apostolska utrzymywała z rządem polskim na emigracji stosunki dyplomatyczne, aż do roku 1972, dopuściła się wielu naruszeń traktatu z 1925 r. Ich

²⁵ Pawluk 1986, s. 146.

²⁶ Waniek 2019, s. 32.

²⁷ Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie 10.02.1925 r. (Dz. U. 1925 nr 72 poz. 501).

²⁸ Zob. Waniek 2019, s. 32-33.

²⁹ Waniek 2019, s. 33.

³⁰ Pawluk 1986, s. 139.

³¹ Zob. Waniek 2019, s. 33.

³² Tamże.

liczba oraz doniosłość zdają się przechylać szalę odpowiedzialności za zerwanie Konkordatu na stronę watykańską³³. Wśród owych naruszeń Autor wymienia wskazane już przewinienia związane z działalnością biskupa Spletta, kardynała Bertrama i ojca Breittingera, ale bynajmniej na tym nie poprzestaje. Wśród kolejnych przewinień wskazuje, iż „w grudniu 1939 r. bez wiedzy, a tym bardziej zgody kompetentnych władz polskich na emigracji, Watykan mianował koadiutorem z prawem następstwa dla archidiecezji lwowskiej obrządku bizantyjsko-ukraińskiego Josyfa Slipyja”³⁴, co naruszało art. XI konkordatu, zgodnie z którym „Jego Świątobliwość zgadza się zwracać się do Prezydenta Rzeczypospolitej przed mianowaniem Arcybiskupów i Biskupów diecezjalnych, koadiutorów «cum iure successionis» oraz Biskupa polowego, aby upewnić się, że Prezydent nie ma do podniesienia przeciw temu wyborowi względów natury politycznej”³⁵. Co więcej, „już 22.09.1939 r. papież Pius XII bez wiedzy i zgody władz polskich poddał tymczasowej administracji słowackiego biskupa spiskiego część dwóch dekanatów: orawskiego i spiskiego [...], należących pierwotnie [...] do archidiecezji krakowskiej”³⁶. Stanowiło to naruszenie bulli cyrkumskrypcyjnej *Vixdum Polonia unitas*, wydanej na podstawie konkordatu z 1925 r., a w konsekwencji naruszenie jego art. IX³⁷. Autor zwraca także uwagę, iż „Watykan w lipcu 1940 r. mianował na stanowisko biskupa pomocniczego Archidiecezji Wileńskiej litewskiego hierarchę Mieczysława Reinysa, co władze polskie na emigracji uznały [...] za naruszenie art. XIX, X, i XI Konkordatu z 1925 r. Działania Watykanu oceniono jako naruszające, jeśli nie samą literę traktatu, to zapewne jego ducha”³⁸.

Niezwykłe słusznie rozróżnia w swoim opracowaniu Danuta Waniek aspekty wygaśnięcia konkordatu nie tylko na prawne, ale i moralno-polityczne. Jak wskazuje, „według powszechnie wówczas [w 1945 r.] podzielanej opinii Stolica Apostolska w okresie II wojny światowej zawiodła polskich katolików biernością wobec ogromu zbrodni [...]. Po wybuchu wojny polscy księża katoliccy nie doczekali się reakcji Piusa XII, które pozwalałyby sądzić, iż budzi ona sprzeciw papieża. W pamięci zbiorowej pozostawały decyzje Watykanu i jego ustępliwa polityka wobec hitlerowskich Niemiec”³⁹.

³³ Borecki 2020, s. 30.

³⁴ Tamże, s. 31.

³⁵ Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie 10.02.1925 r. (Dz. U. 1925 nr 72 poz. 501).

³⁶ Borecki 2020, s. 31.

³⁷ Zob. Borecki 2020, s. 31.

³⁸ Tamże.

³⁹ Waniek 2019, s. 34.

Trudności nastręcza ocena postawy Piusa XII podczas II wojny światowej. Spotkać się bowiem można z opracowaniami, w których zostaje on przedstawiony jako „papież Hitlera”, z drugiej strony nie brakuje publikacji, w których autorzy przekonują, iż podejmowane przez niego działania miały na celu ochronę Żydów, a brak zdecydowanej reakcji Piusa XII miał na celu jedynie „uśpienie czujności” władz nazistowskich Niemiec oraz faszystowskich Włoch. Niezwykle trudno byłoby jednak uznać, iż papież nie zdawał sobie sprawy z sytuacji mającej miejsce na okupowanych terenach Polski. Musiał być świadomy, jak ciężki los spotkał polskich duchownych i jak wielu z nich przypłaciło swoją służbę życiem. Owa obojętność papieża, formułującego przecież tak odważne stwierdzenia w swoich encyklikach, „stanowiła [...] wystarczający powód o charakterze moralno-politycznym uznania konkordatu z 1925 r. za jednostronnie zerwany przez Watykan w toku działań wojennych”⁴⁰. Aprobowane przez autora niniejszego opracowania, krytyczne stanowisko wobec postawy Piusa XII formułuje Paweł Borecki, stwierdzając, iż „Stolica Apostolska zdawała się przyjmować rzeczywisty upadek państwa polskiego jesienią 1939 r. za zjawisko trwałe. Watykan [...] sprzyjał w swojej polityce kościelnej na ziemiach polskich interesom agresorów, przede wszystkim Niemiec. Można w owej polityce Stolicy Apostolskiej dopatrywać się germanofilskiej postawy [...] Piusa XII, [...] ale też oceniać w kategoriach realizmu politycznego czy też swoistego cynizmu, nakazującego liczyć się ze stanowiskiem przede wszystkim podmiotu posiadającego realną władzę na danym terytorium, a nie tylko uprawnionego formalnoprawnie do jej sprawowania. Nieprzekonująca jest argumentacja, że podjęte przez Watykan decyzje miały charakter tymczasowy”⁴¹.

Puentę dla powyższych rozważań mogą stanowić słowa ministra spraw zagranicznych Józefa Becka, wypowiedziane w 1940 roku, podczas pobytu na emigracji w Rumunii. Minister stwierdził wówczas, iż „jednym z głównych czynników odpowiedzialnych za tragedię mojego kraju jest Watykan. Uświadomiłem sobie zbyt późno, że w polityce zagranicznej realizowaliśmy egoistyczne cele Kościoła katolickiego”⁴².

⁴⁰ Waniek 2019, s. 35.

⁴¹ Borecki 2020, s. 31-32.

⁴² Pobóg-Malinowski 1990, s. 81 (cyt. za: Waniek 2019, s. 38).

TEZA O JEDNOSTRONNYM I BEZPRAWNYM ZERWANIU KONKORDATU PRZEZ TYMCZASOWY RZĄD JEDNOŚCI NARODOWEJ

Przechodząc do analizy kolejnej tezy, już na samym początku konieczne jest zaznaczenie, iż uchwała TRJN miała charakter nie konstytutywny, kreujący nowy stan prawny, a jedynie deklaratorywny, potwierdzający zaistniały już fakt⁴³. Stanowiła ona bowiem nie o zerwaniu konkordatu przez Rząd, a jedynie stwierdzała, iż akt ten nie obowiązuje wskutek naruszeń dokonanych przez Stolicę Apostolską. Dlatego trudno zgodzić się z tezą, iż wskazana uchwała skutkowałą zerwaniem konkordatu przez stronę polską, mimo to przeanalizowane zostaną argumenty odpowiadające na zarzuty przedstawione przez TRJN⁴⁴.

Niezaprzeczalne jest, iż TRJN nie przekazał Stolicy Apostolskiej żadnej oficjalnej noty dotyczącej omawianej uchwały, co więcej, „nie została [ona] ogłoszona w sposób *lege artis* w Dzienniku Ustaw w formie oświadczenia Rządu o notyfikowaniu tej uchwały Stolicy Apostolskiej, a jedynie w ten sposób konkordat mógł utracić moc obowiązującą”⁴⁵. Właśnie „dlatego Stolica Apostolska nie zareagowała oficjalnie na oświadczenie strony polskiej [...]. Nie oznacza to jednak, że Stolica Apostolska w ogóle nie ustosunkowała się do tego oświadczenia”⁴⁶, albowiem „Pius XII w liście, który został skierowany na ręce prymasa Polski Augusta kard. Hlonda do polskiego Episkopatu w dniu 17 stycznia 1946 r. zdecydowanie odrzuca obwiniające o zerwanie konkordatu polskiego stronę kościelną zarzuty, usilnie podkreślając, że «nadzwyczajne zarządzenia, jakie dla dobra wiernych musiały być podjęte w Polsce podczas okupacji, w żaden sposób nie sprzeciwiały się istniejącym układom między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską»”⁴⁷.

Jak już wspomniano, często w obronie działań Stolicy Apostolskiej przywoływane są dobre intencje i troska papieża o wiernych, pozostawionych bez opieki duszpasterskiej, towarzyszące Piusowi XII podczas podejmowania

⁴³ W tej kwestii panuje zgodność w doktrynie - por. Pawluk 1986, s.134 oraz Waniek 2019, s. 31.

⁴⁴ Należy również zaznaczyć, iż Autorzy poglądów przytoczonych poniżej nie zawsze opowiadają się za tezą o zerwaniu konkordatu przez stronę polską, niektórzy z nich znacznie bliżsi są teorii wygaśnięcia konkordatu wskutek zasadniczej zmiany okoliczności - tak np. T. Pawluk: „Konkordat ten wygasł na skutek powojennych okoliczności, które istotnie różniły się od tych, w jakich go zawierano” (Pawluk 1986, s. 147). Mimo to, celowe wydaje się przytoczenie ich wywodów właśnie w tym miejscu.

⁴⁵ Rzepecki 2011, s. 302.

⁴⁶ Pawluk 1986, s. 136.

⁴⁷ Rzepecki 2011, s. 295.

decyzji naruszających literę konkordatu. Artur Mezglewski podnosi, iż działania Stolicy Apostolskiej zostały podjęte w stanie wyższej konieczności⁴⁸. Natomiast zdaniem Arnolda Rzepeckiego „nie podlega absolutnie żadnej wątpliwości, że działania podejmowane przez Stolicę Apostolską [...] nie tylko nie miały charakteru nieprzyjaznego wobec Państwa Polskiego i jego praw, nie tylko nie stanowiły ciężkiego pogwałcenia umowy konkordatowej, ale wręcz zmierzały do zachowania jak najdalej idącej - i najbardziej możliwej w zaistniałej sytuacji - normalności w celu poszukiwania i rzeczywistego realizowania zasad implementowanych w konkordacie”⁴⁹.

Równocześnie z podkreśleniem dobrych intencji Stolicy Apostolskiej, uwypukla się złą wolę polskiego aparatu państwowego, mającą polegać na poszukiwaniu pretekstów do zerwania umowy. W szczególności argumentacja ta opiera się na fakcie, iż „na kilka miesięcy przed podjęciem przez Radę Ministrów uchwały w sprawie obowiązywania konkordatu z 1925 r., Departament Wyznaniowy Ministerstwa Administracji Publicznej udzielił tajnej instrukcji, nakładającej na pracowników państwowych wszystkich szczebli unikania jakichkolwiek zachowań, które mogłyby wskazywać na to, że konkordat obowiązuje nadal”⁵⁰. Trudno jednak przyjąć taką instrukcję za przejaw złej woli, można wszakże przyjąć, iż konkordat wtedy już po prostu nie obowiązywał, bowiem pierwsze naruszenia jego postanowień dokonane przez Stolicę Apostolską miały miejsce jeszcze w 1939 r. Tak zarysowane okoliczności pozwalają na przystąpienie do analizy głównych zarzutów sformułowanych przez TRJN.

Zarzut pierwszy - sprawa biskupa Spletta

Biskup Splett został mianowany administratorem apostolskim w diecezji chełmińskiej *ad nutum Sanctae Sedis* przede wszystkim w związku z katastrofalną sytuacją w diecezji - „naziści uwięzili, wypędzili lub zmusili do ucieczki prawie wszystkich kapłanów w tej diecezji”, pozostał w niej tylko schorowany biskup pomocniczy⁵¹. Arnold Rzepecki wskazuje, iż „17 października 1939 r., ambasador III Rzeszy przy Watykanie zaproponował papieżowi powierzenie administracji diecezją chełmińską biskupowi Gdańska K.M.

⁴⁸ Zob. Mezglewski 1998, s. 334.

⁴⁹ Rzepecki 2011, s. 300.

⁵⁰ Majchrowski i Nowrot 1984, s. 24 (cyt. za: Rzepecki 2011, s. 293). Autor ten wskazuje też, że „nie można [...] zapomnieć o uwarunkowaniach i kontekście historycznym wydarzeń wojennych. To właśnie brak ich zrozumienia i zła wola interpretacyjna posłużyły stronie rządowej jako ewidentny pretekst do podjęcia swej uchwały, stwierdzającej wygaśnięcie Konkordatu” (Rzepecki 2011, s. 303).

⁵¹ Mezglewski 1998, s. 332-333.

Spletowski. Ambasador podkreślił jednocześnie [...], że powrót na ziemię polskie oraz na swe stolice biskupie Augusta kard. Hlonda i biskupów Stanisława Okoniewskiego i Stanisława Adamskiego jest nie do przyjęcia przez władze niemieckie ze względu na antyniemieckie nastawienie tych hierarchów⁵². Stolica Apostolska nie wyraziła na to zgody, jednak po wniosku arcybiskupa Cesare Orsenigo - nuncjusza apostolskiego w Berlinie, ocenianego równie kontrowersyjnie, jak Pius XII, papież zmienił zdanie i przychylił się do tej nominacji⁵³. Tadeusz Pawluk dodaje, iż „na wniosku tym Pius XII osobiście odnotował, iż należy wyjaśnić Polakom, że chodzi tu tylko o posunięcie prowizoryczne”⁵⁴. Co więcej, „łączenie urzędu biskupa diecezjalnego z urzędem administratora apostolskiego w diecezji sąsiedniej było w tym czasie praktykowane”⁵⁵. Artur Mezglewski wskazuje także, iż w zaistniałej sytuacji nie było, zdaniem Stolicy Apostolskiej, innej możliwości, niż tylko powołanie rezydującego w pobliżu biskupa Wolnego Miasta Gdańska, stojącego na czele autonomicznej diecezji, która podporządkowana była bezpośrednio Stolicy Apostolskiej⁵⁶, bowiem „mianowanie jakiegokolwiek Polaka byłoby równoznaczne z jego aresztowaniem przez hitlerowców”⁵⁷.

W kontekście powołania biskupa Spletta przewija się również zarzut, iż diecezję chełmińską powierzono mu „za pośrednictwem nuncjusza w Berlinie”. Artur Mezglewski tłumaczy to w sposób następujący: „Papież rzeczywiście posłużył się abpem C. Orsenigo [...], jednakże uczynił to w sytuacji, gdy nuncjatura warszawska nie spełniała swoich funkcji, a właściwie nie istniała. [...] Posłużono się więc nim nie jako przedstawicielem dyplomatycznym przy rządzie Rzeszy, ale na specjalne polecenie Stolicy Apostolskiej wykorzystany on został jako legat specjalny”⁵⁸.

Konkludując rozważania nad pierwszym z zarzutów, Tadeusz Pawluk wskazuje, iż „posunięcie Stolicy Apostolskiej w stosunku do diecezji chełmińskiej nie mogło być krokiem politycznym naruszającym konkordat polski. Wyniknęło ono z konieczności zaradzenia dobru wiernych tej diecezji”⁵⁹.

⁵² Rzepecki 2011, s. 297.

⁵³ Zob. Rzepecki 2011, s. 297-298.

⁵⁴ Pawluk 1986, s. 137.

⁵⁵ Pawluk 1986, s. 138.

⁵⁶ Zob. Mezglewski 1998, s. 333.

⁵⁷ Rzepecki 2011, s. 298.

⁵⁸ Mezglewski 1998, s. 334.

⁵⁹ Pawluk 1986, s. 138.

Zarzut drugi - wprowadzenie podziału narodowościowego

Podobnie jak przy mianowaniu biskupa Spletta, także w tym przypadku wskazuje się w doktrynie na całkowitą destrukcję struktury organizacyjnej, która nastąpiła wskutek prowadzonej przez Niemców polityki wyznaniowej na okupowanych terenach⁶⁰. Jako uzasadnienie przeprowadzonego podziału narodowościowego, polegającego na ustanowieniu odrębnych administratorów apostolskich dla ludności polskiej i niemieckiej, wyróżnia Artur Mezglewski co najmniej dwie przyczyny - „zapewnienie posługi duszpasterskiej wiernym obu narodowości, która w wyniku zakazów i restrykcji niemieckich nazistów stała się w wielu wypadkach niemożliwa, a także uniknięcie rozłamu w Kościele (schizmy) i zabezpieczenie łączności z Rzymem”⁶¹. O ile pierwsza z przyczyn rzeczywiście mogłaby zostać uznana za działanie w interesie wiernych, o tyle druga z nich - uniknięcie schizmy, wskazuje raczej na działanie w celu ochrony partykularnych interesów Kościoła katolickiego. Arnold Rzepecki, wskazując na ograniczenia, z jakimi borykali się katolicy na okupowanych terenach wskazuje „zakaz dla katolików niemieckich uczęszczania na nabożeństwa do kościołów polskich czy też przyjmowania posługi duszpasterskiej z rąk polskich kapłanów; nie wolno im było również podlegać polskiej hierarchii kościelnej”⁶². Wymienione ograniczenia mają uzasadniać działania podejmowane przez Stolicę Apostolską jako podejmowane dla dobra wiernych. W podobnym tonie Tadeusz Pawluk przekonuje, że „należało szybko działać, aby zabezpieczyć życie religijne katolików zarówno polskich, jak i niemieckich”⁶³, a działania Stolicy Apostolskiej miały na uwadze „dobro dusz i konieczność zapewnienia opieki religijnej obu narodowościom”⁶⁴.

Jak dalej przekonuje Artur Mezglewski, Stolica Apostolska „stanowczo sprzeciwiała się narzuconemu podziałowi na narodowość w ramach jednego, katolickiego Kościoła”⁶⁵, a wprowadzony przez nią podział był wynikiem stanu wyższej konieczności⁶⁶. Co więcej, ustanowiona administracja „miała charakter tymczasowy, wyjątkowy i prowizoryczny (*ad nutum Sanctae Sedis*)”, a „tego rodzaju decyzje (tymczasowe) są typowe dla Stolicy Apostolskiej i stanowią środek zaradczy w sytuacjach anormalnych” i był to „jedyny

⁶⁰ Zob. Mezglewski 1998, s. 328.

⁶¹ Mezglewski 1998, s. 329.

⁶² Rzepecki 2011, s. 299.

⁶³ Pawluk 1986, s. 140.

⁶⁴ Pawluk 1986, s. 140.

⁶⁵ Mezglewski 1998, s. 330.

⁶⁶ Zob. Mezglewski 1998, s. 330.

sposób, aby zapewnić [...] możliwość sprawowania posługi duszpasterskiej na tych terenach”⁶⁷. Środek ten nie naruszał, jak przekonuje Autor, postanowień konkordatowych, ponieważ „dzięki [...] precyzyjnie uzgodnionym tekstom konkordatów Stolica Apostolska zatrzymywała możliwość dokonywania obsady urzędów kościelnych innych niż urzędy stałe”⁶⁸. Jeszcze mocniej podkreśla zasadność zastosowanych środków Arnold Rzepecki, który uznaje, iż „taki środek, jaki został zastosowany przez Watykan, nie tylko jest stosowany w czasie wojen i nie tylko nie narusza postanowień konkordatu, ale nadto dzięki takiemu zabiegowi nie było konieczności ani zniesienia samej diecezji ani zmiany jej granic, ani tym bardziej - co zdaje się być najistotniejsze - nominacji nowego biskupa”⁶⁹. Autor ten stwierdza też, iż „niewątpliwie w ujęciu art. 9 konkordatu przez pojęcie biskupa należy rozumieć tylko i wyłącznie biskupa rezydencjalnego, a więc diecezjalnego, któremu Ojciec Święty powierza na stałe troskę duszpasterską w określonym Kościele partykularnym”⁷⁰. Niemal tożsamy wniosek formułuje Tadeusz Pawluk: „Prawo kanoniczne wymienia wielu rządców diecezji czyli ordynariuszy miejscowych. Z pewnością nie chodziło tu o każdego ordynariusza miejscowego, lecz tylko o biskupa rezydencjalnego czyli diecezjalnego, któremu papież powierza na stałe troskę duszpasterską w określonym Kościele lokalnym. Nie ma podstaw prawnych do stosowania tu interpretacji szerokiej”⁷¹. Choć argumenty te brzmią przekonująco, to jednak wydaje się, iż wykazują pewną niekonsekwencję. Słusznie wskazują Autorzy, iż, *a contrario* z wyliczenia zawartego w art. XI konkordatu, papież nie musi zasięgać zgody Prezydenta RP na mianowanie tymczasowego administratora. Jednakże art. IX wprost stwierdza, iż żadna część RP nie będzie zależała od biskupa mającego siedzibę poza granicami Państwa Polskiego. Przepis nie precyzuje, jakiego biskupa strony miały na myśli, nie sposób więc przyjąć, iż uprawnienia papieża wynikające z art. XI pozwalały na mianowanie biskupa, o którym mowa w art. IX w charakterze tymczasowym. W opinii autora taka interpretacja byłaby działaniem mającym na celu obejście postanowień traktatu.

⁶⁷ Mezglewski 1998, s. 330. Podobnie T. Pawluk: „Władza kościelna nad Polakami nie została przez to naruszona” (Pawluk 1986, s. 140-141).

⁶⁸ Mezglewski 1998, s. 330.

⁶⁹ Rzepecki 2011, s. 298.

⁷⁰ Rzepecki 2011, s. 296.

⁷¹ Pawluk 1986, s. 136.

Zarzut trzeci - nieuznanie TRJN

Zarzut nieuznania TRJN uznaje Tadeusz Pawluk za „chyba najważniejszy”⁷². Artur Mezglewski podkreśla, iż „stałą praktyką Stolicy Apostolskiej było i jest powstrzymywanie się w nawiązywaniu oficjalnych stosunków dyplomatycznych z nowymi państwami czy też rządami do czasu zawarcia przez nie traktatów pokojowych”⁷³. Co więcej „TRJN nie zwracał się nigdy do Stolicy Apostolskiej w sprawie jego uznania, a zatem nie zmusił jej w ten sposób do jednoznacznego określenia się w tej kwestii. Postawa Stolicy Świętej była zatem wyczekująca”⁷⁴. Arnold Rzepecki dodaje, iż „jest rzeczą zupełnie oczywistą, że inicjatywa w tej materii nie należy do strony kościelnej, lecz do rządu w Warszawie, który zachował bierność”⁷⁵. Co więcej, „Stolica Apostolska nie wykluczała uznania rządu warszawskiego, jako rządu *de facto* sprawującego władzę w Polsce”⁷⁶. Jak już wspomniano, fakt nieuznania TRJN uzasadnia utratę mocy obowiązującej konkordatu wskutek zasadniczej zmiany okoliczności, zdecydowanie nie przemawia on za uznaniem umowy za zerwaną przez którąkolwiek ze stron.

Jako konkluzję dla tej części rozważań należy przytoczyć opinię Tadeusza Pawluka, która stanowi swego rodzaju syntezę przedstawionych poglądów. Jego zdaniem „w 1945 r. nie było obiektywnych podstaw do uznania konkordatu polskiego z 1925 r. za wygasły. Analiza wydarzeń, które zdaniem strony polskiej miały spowodować jego wygaśnięcie, dowodzi, że nie stanowiły one gestów nieprzyjaznych wobec Polski, a tym bardziej nie były ciężkim naruszeniem umowy międzynarodowej. [...] Były one następstwem troski Stolicy Apostolskiej o dobro dusz w warunkach skrajnej konieczności”⁷⁷.

Jak już wspomniano, tak zawarcie, jak i utrata mocy obowiązującej konkordatu podlega prawu międzynarodowemu, w szczególności Konwencji wiedeńskiej o prawie traktatów, która przewiduje możliwość wygaśnięcia lub zawieszenia działania traktatu wskutek jego naruszenia. Należy przyjąć, iż takie uprawnienie przysługiwało także przed wejściem w życie Konwencji, strona poszkodowana mogłaby więc wskazać naruszenia dokonane przez Stolicę Apostolską jako przyczynę wygaśnięcia traktatu. Naruszenie to musi

⁷² Zob. Pawluk 1986, s. 135.

⁷³ Mezglewski 1998, s. 327.

⁷⁴ Mezglewski 1998, s. 328.

⁷⁵ Rzepecki 2011, s. 300.

⁷⁶ Pawluk 1986, s. 141.

⁷⁷ Pawluk 1986, s. 146-147.

być jednakże istotne, na co wskazuje art. 60 Konwencji *in fine*⁷⁸. Jak wskazuje Artur Mezglewski, „wydaje się, że istotna przyczyna „wypowiedzenia” konkordatu miała jednak podłoże polityczne”⁷⁹ i „starano się znaleźć pretekst, który by usprawiedliwił posunięcia rządu warszawskiego”⁸⁰.

Nie sposób polemizować z faktem, iż konkordat z 1925 r. nie zawierał postanowień dotyczących jego wygaśnięcia, był więc umową zawartą na czas nieokreślony, a utrata jego mocy obowiązującej powinna podlegać ogólnie przyjętym zasadom prawa międzynarodowego. Należy wśród nich wymienić tak klauzulę *rebus sic stantibus*, jak i możliwość uchylenia się od wykonywania obowiązków wynikających z traktatu, gdy druga strona umowy dopuszcza się naruszeń. Odmienny pogląd wyraża Tadeusz Pawluk, zdaniem którego zasadnicza zmiana okoliczności „może stanowić tytuł wygaśnięcia umowy międzynarodowej, jeśli o tym zamieszczono wzmiankę w umowie. Umowa, która nie zawiera postanowienia co do przyczyn jej wygaśnięcia, przysługuje trwałość szczególna. W takim razie strona zainteresowana ustaniem lub zmianą umowy powinna wszcząć odpowiednie rozmowy. W każdym bądź razie zamiar wycofania się z umowy na skutek zasadniczej zmiany okoliczności powinien być podany do wiadomości drugiej strony z odpowiednim wyprzedzeniem”⁸¹. Trudno zgodzić się z twierdzeniem, by przesłanką zastosowania klauzuli *rebus sic stantibus* było umieszczenie w umowie takiego postanowienia, w zupełności wystarczające wydaje się to, że taka możliwość została przewidziana przez Konwencję. Nie sposób jednak polemizować ze stwierdzeniem, iż zamiar wycofania się z umowy powinien zostać, z odpowiednim wyprzedzeniem, notyfikowany drugiej stronie.

TEZA O WYGAŚNIĘCIU KONKORDATU WSKUTEK ZASADNICZEJ ZMIANY OKOLICZNOŚCI PO ZAKOŃCZENIU II WOJNY ŚWIATOWEJ

Po przedstawieniu dwóch skrajnych, antagonistycznych poglądów, właściwe wydaje się przedstawienie teorii kompromisowej, sformułowanej w uchwale składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego. Sąd w swoim wywodzie dotyczącym utraty mocy obowiązującej przez konkordat, porusza wiele wątków ważnych ze względu na temat niniejszego opracowania.

⁷⁸ Konwencja wiedeńska o prawie traktatów sporządzona w Wiedniu 23.05.1969 r. (Dz. U. 1990 nr 74 poz. 439).

⁷⁹ Mezglewski 1998, s. 337.

⁸⁰ Mezglewski 1998, s. 337.

⁸¹ Pawluk 1986, s. 142.

W pierwszej kolejności odrzuca on teorię, jakoby konkordat z 1925 r. obowiązywał aż do zawarcia nowego konkordatu w 1993 r. Możliwość taka jest wykluczona i nie znajduje pokrycia między innymi w zachowaniu stron przed zawarciem nowej umowy⁸². Dlatego też, z uwagi na swoje marginalne znaczenie, nie będzie ona szerzej przedstawiana ani analizowana w ramach niniejszego opracowania. Skupić należy się raczej na wytyczaniu przez SN swoistej trzeciej drogi. Sąd na początku swojego wywodu podnosi argumenty tożsame z przytaczanymi już poglądami doktryny:

„Nie można podzielić [...] stanowiska, że Konkordat z 1925 r. przestał obowiązywać na skutek jednostronnego wypowiedzenia go przez stronę polską lub Stolicę Apostolską, konkordat bowiem nie zawierał klauzuli wypowiedzenia. Wskazane w uchwale przypadki czynności podjętych przez Stolicę Apostolską w czasie drugiej wojny światowej, które faktycznie miały miejsce, nie mogły być kwalifikowane jako istotne naruszenia Konkordatu, gdyż powierzone przez Stolicę Apostolską stanowiska miały charakter tymczasowy, a nie stały. Poza tym Rząd Tymczasowy nie dążył do nawiązania stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską i nie podejmował oficjalnych prób notyfikowania zarzutów zawartych w uchwale z dnia 12 września 1945 r. Nie było także oficjalnej notyfikacji oświadczenia zawartego w uchwale Stolicy Apostolskiej, a treść uchwały nie została również opublikowana w urzędowym publikatorze aktów prawnych, a jedynie w dniu 14 września 1945 r. w dwóch gazetach codziennych - «Rzeczpospolitej» i «Głosie Ludu»”.

W dalszej części uchwały Sąd odnosi się do klauzuli *rebus sic stantibus*, stwierdzając, iż jeszcze przed przyjęciem Konwencji wiedeńskiej o prawie traktatów była ona uważana za normę zwyczajową prawa międzynarodowego. Jak wskazuje, „przyjmuje się, że zmiana okoliczności - aby stanowiła podstawę zastosowania normy *rebus sic stantibus* - musi być rzeczywista i skuteczna, zatem nowa sytuacja powinna zasadniczo różnić się od układu stosunków decydujących o zawarciu traktatu i istniejących w chwili jego zawarcia. Zmianę uważa się za skuteczną, jeżeli wywiera istotny wpływ na możliwość lub użyteczność wykonywania traktatu”.

Wskazuje też SN na wydarzenia, które stanowią ową zasadniczą zmianę okoliczności w przypadku konkordatu z 1925 r. Trafnie zalicza do nich zmiany terytorialne i ludnościowe oraz „narzucony Polsce system polityczny, pozbawiający ją możliwości samodzielnego stanowienia o

⁸² Zob. uchwała SN z 12.09.2018 r., III CZP 14/18 (LEX nr 2542313).

sobie, także w kwestiach wyznaniowych”. Ostatecznie przyjęto, iż „Konkordat z 1925 r. utracił moc z chwilą kapitulacji Rzeszy Niemieckiej, tj. dnia 8 maja 1945 r.”. W uchwale słusznie potwierdzona została nierozdzielność obowiązywania konkordatu „jako umowy międzynarodowej i obowiązywania jego przepisów jako norm transformowanych do wewnętrznego porządku prawnego przez jego ratyfikację za zgodą Sejmu i promulgację w Dzienniku Ustaw”, a także fakt, iż „utrata przez traktat mocy obowiązującej w prawie międzynarodowym prowadzi do ustania obowiązywania [...] norm prawa krajowego”. SN formułuje także kluczowy wniosek, ugruntowujący linię orzeczniczą, zgodnie z którym „normy konkordatowe przestały być stosowane przez organy państwowe, co spowodowało utratę jego mocy obowiązującej (*desuetudo*). Potwierdzają to także wprowadzone bezpośrednio po drugiej wojnie światowej regulacje ustawowe, które były sprzeczne z porządkiem wynikającym z Konkordatu z 1925 r.”. Odnosząc się do braku uchylecia ustawy zatwierdzającej konkordat, SN stwierdza, iż „jakkolwiek [...] ustawa [...] nie została nigdy uchylona, to jednak przestał on [konkordat] obowiązywać jako prawo wewnętrzne wkrótce po zakończeniu drugiej wojny światowej”.

Jak wskazuje Paweł Borecki, takie „stanowisko Sądu Najwyższego [...] pozwala uniknąć sporów nacechowanych politycznie i światopoglądowo, na temat odpowiedzialności za wygaśnięcie traktatu”⁸³. Jest to stwierdzenie trafne, SN nie odnosi się bowiem w swoim wywodzie do argumentów podnoszonych przez strony sporu. Nie sposób jednak stwierdzić, by interpretacja SN była całkowicie odrębna od dwóch skonfliktowanych teorii, Sąd przychylił się bowiem niejako do interpretacji zwolenników drugiej teorii, uznając, iż działania podejmowane przez Piusa XII miały charakter tymczasowy, a tym samym nie stanowiły naruszenia postanowień konkordatu.

Analiza przeprowadzona przez SN w przedstawionej uchwale znajduje oparcie w wyrokach wydanych już wcześniej, jednak dopiero uchwała wywarła niebagatelny skutek prawny, co wynika z faktu, iż została podjęta przez skład 7 sędziów. Będzie więc ona wiązać składy orzekające w podobnych sprawach. Dla porządku zostaną jednak wskazane wyroki poprzedzające owo stanowisko, cechujące się takim samym rozstrzygnięciem. W wyroku z 9 lutego 2018 r. SN stwierdził, iż konkordat z 1925 r. „przestał obowiązywać jako umowa międzynarodowa (akt prawa międzynarodowego) i ustawa krajowa z dniem zakończenia drugiej wojny światowej, na skutek zasadniczej

⁸³ Borecki 2020, s. 30.

zmiany okoliczności, na podstawie zwyczajowej klauzuli *rebus sic stantibus*⁸⁴. 15 grudnia 2016 r. również SN stwierdził, iż konkordat „utracił moc obowiązującą z dniem 8 maja 1945 r. na skutek istotnej zmiany okoliczności (*clausula rebus sic stantibus*)”⁸⁵. Można więc przyjąć, iż dominująca w orzecznictwie jest teza o utracie mocy obowiązującej przez konkordat, która nastąpiła 8 maja 1945 r. na skutek istotnej zmiany okoliczności. Nie oznacza to jednak, iż w doktrynie i orzecznictwie panuje zgodność co do daty utraty mocy obowiązującej przez ową umowę.

DATA UTRATY MOCY OBOWIĄZUJĄCEJ KONKORDATU Z 1925 R.

Sąd Najwyższy w omawianej uchwale poświęca należytą uwagę dacie wygaśnięcia konkordatu, co jest sprawą nie mniej istotną, niż okoliczności, które doprowadziły do jego wygaśnięcia. Mimo to, wątek ten bywa niekiedy niewystarczająco analizowany. Próba wyznaczenia dokładnej daty, gdy konkordat przestał obowiązywać, wymusza niejako opowiedzenie się za jedną z przedstawionych teorii. Nie ułatwia tego zadania fakt, iż ustawa wprowadzająca konkordat do polskiego systemu prawnego⁸⁶ nie została uchylona aż do uchwalenia konstytucji w 1952 r.⁸⁷.

Jak wskazuje Arnold Rzepecki, „według oświadczenia rządowego dniem, który należałoby uznać za najwcześniejszy dla utraty przez konkordat polski, poprzez naruszenie jego postanowień przez Stolicę Apostolską, był dzień 1 grudnia 1939 r., kiedy to nuncjusz apostolski w Berlinie został upoważniony do mianowania biskupa gdańskiego administratorem apostolskim diecezji chełmińskiej”⁸⁸. Jest to pogląd zdecydowanie wart rozważenia, choć Paweł Borecki wskazuje, iż pierwsze z naruszeń nastąpiło już 22 września 1939 r.⁸⁹. Wydaje się, iż właśnie ten moment, przyjmując, rzecz jasna, za słuszną tezę o wygaśnięciu konkordatu wskutek jego naruszeń przez Stolicę Apostolską, powinno się uznać za właściwą datę utraty mocy obowiązującej przez konkordat.

⁸⁴ Wyrok SN z 9.02.2018 r., I CSK 179/17 (LEX nr 2484707).

⁸⁵ Wyrok SN z 15.12.2016 r., II CSK 634/15 (LEX nr 2224606).

⁸⁶ Ustawa z 23.04.1925 r. o zatwierdzeniu układu ze Stolicą Apostolską, określającego stosunek Państwa do Kościoła Rzymsko-Katolickiego (Dz. U. 1925 nr 47 poz. 324).

⁸⁷ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r. (Dz.U. 1952 nr 33 poz. 232).

⁸⁸ Rzepecki 2011, s. 291.

⁸⁹ Zob. Borecki 2020, s. 31.

Początkowo sądy odróżniały moc traktatu na płaszczyźnie krajowej i międzynarodowej⁹⁰, czego nie można jednak uznać za słuszne. Niemniej, z tego właśnie powodu, „18 VIII 1946 r. Sąd Apelacyjny w Poznaniu uznał konkordat za obowiązujący na tej podstawie, że ustawa [...] zatwierdzająca konkordat nie została uchylona, ani nie ogłoszono w Dzienniku Ustaw wygaśnięcia konkordatu”⁹¹. Konkordat obowiązywał więc, w rozumieniu Sądu, nadal w porządku krajowym, ale już nie w płaszczyźnie międzynarodowej. Jeszcze inny pogląd wyraziła Prokuratura Generalna, która w opinii z 10 listopada 1945 r. uznała konkordat za obowiązujący aż do uchwalenia nowej konstytucji⁹².

Henryk Świątkowski uznał, iż konkordat przestał obowiązywać 12 września 1945 r., a „uchwała Rady Ministrów [...] powinna być traktowana jako przejaw woli państwa polskiego”. Co więcej, „uznanie konkordatu za nieobowiązujący zostało w późniejszym czasie potwierdzone zarówno przez Sejm, m.in. przez uchwalenie ustawy o przejęciu dóbr martwej ręki (1950), jak i przez episkopat rz. katolicki w Polsce, m.in. przez zawarcie z rządem polskim porozumienia w 1950 i 1956”⁹³. Alfons Kłafkowski wskazuje wprost, iż „Konkordat z 10 II 1925 r. nie obowiązuje [...] przestał bowiem obowiązywać Polskę z dniem 12 IX 1945 r.”⁹⁴. Przy ocenie takich wniosków rację należy przyznać Arturowi Mezglewskiemu, który wskazuje na niekonsekwencję w uznawaniu, iż konkordat utracił moc obowiązującą 12 września 1945 r. Należy zaaprobować prezentowany przez Autora tok myślenia, zgodnie z którym „z jednej strony [...] uchwała TRJN z 12 IX 1945 r. uznawała konkordat za zerwany przez Stolicę Apostolską na skutek decyzji sprzecznych z jego postanowieniami dokonanych w czasie okupacji niemieckiej, a z drugiej strony jako datę ustania konkordatu podaje się właśnie dzień 12 IX 1945 r., wskazując tym samym na powyższą uchwałę jako akt zerwania umowy”⁹⁵. Należy więc odrzucić pogląd, iż 12 września 1945 r. stanowi dzień, w którym konkordat z 1925 r. utracił moc obowiązującą.

W jednym z wyroków SN rozumował w następujący sposób: „Nie wdając się w spory, mające niejednokrotnie podłoże polityczne, należy podnieść, że konkordat przestał obowiązywać jako umowa międzynarodowa w wyniku uchwały Rady Ministrów Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z dnia 12 września 1945 r. [...]. Za uznanie przez drugą stronę faktu rozwiązania

⁹⁰ Zob. Mezglewski 1998, s. 339.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

⁹³ Świątkowski 1962, s. 67-69 (cyt. za: Mezglewski, s. 339-340).

⁹⁴ Kłafkowski 1963, s. 22-23 (cyt. za: Mezglewski 1998, s. 340).

⁹⁵ Mezglewski 1998, s. 340.

tej umowy można przyjąć list papieża Piusa XII na ręce prymasa Polski Augusta Kardynała Hlonda z dnia 17 stycznia 1946 r., odrzucający obwinienie strony kościelnej za zerwanie konkordatu⁹⁶. Mimo odrzucenia zarzutów, już 17 stycznia, dopiero 14 lipca 1946 r. Stolica Apostolska poprzez radiowe oświadczenie zdecydowała nie stosować się do obciążających ją postanowień konkordatowych⁹⁷. Ten pogląd również należy odrzucić, uznając, iż jest przejawem podobnej niekonsekwencji, jak w przypadku Alfonsa Kłafkowskiego i Henryka Świątkowskiego.

Należy również pochylić się nad datą 8 maja 1945 r., czyli dniem kapitulacji III Rzeszy, na którą wskazuje SN w analizowanej uchwale. Sąd uznaje, „że na płaszczyźnie międzynarodowej doszło do utraty mocy obowiązującej Konkordatu z 1925 r. na skutek istotnej zmiany okoliczności (*clausula rebus sic stantibus*) z chwilą zakończenia drugiej wojny światowej”⁹⁸. Proponowana data, podobnie jak całe stanowisko zaproponowane przez Sąd Najwyższy, jest wyrazem koncyliacyjnego podejścia do omawianej problematyki. Jest to zarazem logiczna konsekwencja przyjęcia tezy o wygaśnięciu konkordatu wskutek zasadniczej zmiany okoliczności. Skoro II wojna światowa do owej zmiany doprowadziła, trudno wybrać bardziej odpowiednią datę, niż dzień kapitulacji inicjatora tej wojny.

Jako konkluzję dla omawianej problematyki można wskazać pogląd Artura Mezglewskiego, zgodnie z którym „trudno ustalić, w jakim momencie konkordat przestał obowiązywać. Faktem natomiast bezspornym jest, że od 12 IX 1945 r. przestał on być stosowany”⁹⁹. Pogląd ten można sformułować nawet dosadniej, w opinii autora niniejszego opracowania nie sposób bowiem wyznaczyć jednej daty wygaśnięcia konkordatu, która byłaby akceptowalna dla większości doktryny, choć nie sposób wykluczyć, iż data 8 maja 1945 r. może uzyskać stosunkowo powszechną akceptowalność.

WYGAŚNIĘCIE KONKORDATU Z 1925 ROKU A NEGOCJACJE PRZED ZAWarciEM NOWEJ UMOWY

Poruszenia wymaga również okoliczność niezwykle intrygująca, polegająca na wykorzystywaniu teorii o zerwaniu konkordatu z 1925 r. jako swego rodzaju karty przetargowej przez przedstawicieli polskiego Episkopatu

⁹⁶ Wyrok SN z 25.02.2015 r., IV CSK 312/14 (LEX nr 1663415), podobnie Uchwała SN z 19.12.1959 r., I CO 42/59 (OSNCK 1960/2/33).

⁹⁷ Zob. Pawluk 1986, s. 143.

⁹⁸ Uchwała SN z 12.09.2018 r., III CZP 14/18 (LEX nr 2542313).

⁹⁹ Mezglewski 1998, s. 338.

podczas negocjacji dotyczących postanowień nowej umowy łączącej Rzeczpospolitą Polską ze Stolicą Apostolską.

Należy pamiętać, iż konkordat został podpisany przez rząd Hanny Suchockiej już po wyrażeniu wobec niego wotum nieufności przez Sejm. Dyskusyjna może być ocena, jakie decyzje powinny być podejmowane przez rząd, któremu powierzono jedynie tymczasowe pełnienie funkcji do wyboru kolejnej Rady Ministrów. Jak wskazuje Leszek Garlicki, „Konstytucja nie ogranicza kompetencji gabinetu sprawującego obowiązki – w sensie prawnym może on podejmować wszelkie akty i decyzje, które należą do kompetencji Rady Ministrów. Zwyczaje polityczne nakazują jednak takiemu gabinetowi zachowanie wstrzeźliwości i ograniczenie się do bieżącego zarządu sprawami państwowymi. Nie jest to jednak nakazem prawa, w każdym razie nie rodzi skutku nieważności rozstrzygnięć i decyzji podjętych przez urzędujący gabinet czy jego członków”¹⁰⁰. Nie powinno więc budzić zdziwienia, iż decyzja o zawarciu konkordatu spotkała się z wieloma głosami sprzeciwu.

Na krytykę zdecydowali się odpowiedzieć zwolennicy zawarcia konkordatu, którzy „wypominali «bezprawne i jednostronne» zerwanie konkordatu z 1925 r., sugerując jednocześnie, że nowy konkordat jest niczym innym, jak naprawieniem krzywd poczynionych Kościołowi przez «rządy komunistyczne» po II wojnie światowej”¹⁰¹. Jako przykład takiej argumentacji wskazuje Danuta Waniek wielokrotne wypowiedzi prymasa Józefa Glempa oraz komunikat 263. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski na Jasnej Górze, która odbyła się 25 sierpnia 1993 r.¹⁰². Należy mieć także w pamięci, iż wypowiedzi te były formułowane w okresie, gdy Kościół katolicki odgrywał ważną rolę w życiu publicznym. Tym samym, próba przedstawienia innej wersji wydarzeń, a nawet podjęcia dyskusji, najczęściej była kwitowana jako „atak na kościół”¹⁰³.

PODSUMOWANIE

W 1998 roku Artur Mezglewski stwierdził: „charakterystyczne jest, iż dyskusje toczone wokół tej tematyki, różnice poglądów, zdań, nie dotyczyły faktów historycznych, lecz różniły się w ich ocenach, i to tak istotnie, iż winą za zaprzepaszczenie konkordatu obarcza się bądź stronę kościelną, bądź państwową”¹⁰⁴. Wniosek ten można by powtórzyć także w niniejszym opracowaniu.

¹⁰⁰ Garlicki 2020, s. 318.

¹⁰¹ Waniek 2019, s. 26.

¹⁰² Zob. Waniek 2019, s. 26.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Mezglewski 1998, s. 325.

Przeprowadzona analiza poglądów doktryny pozwala stwierdzić, iż panuje zgodność co do samego zaistnienia wydarzeń, których interpretacja przez TRJN doprowadziła do uznania konkordatu z 1925 r. za pozbawiony mocy obowiązującej. Brak jednak zgodności co do ich oceny i to właśnie takiego kierunku w dalszych opracowaniach na ten temat należy się spodziewać. Trudno byłoby bowiem liczyć na pogodzenie dwóch radykalnie odmiennych teorii wygaśnięcia tytułowej umowy międzynarodowej. Z tego też względu uzasadnione wydawałoby się przyjęcie tezy kompromisowej, sformułowanej przez Sąd Najwyższy, zgodnie z którą utrata mocy obowiązującej przez konkordat nastąpiła „na skutek istotnej zmiany okoliczności (*clausula rebus sic stantibus*) z chwilą zakończenia drugiej wojny światowej”¹⁰⁵.

Należy jednakże mieć na względzie, iż działania dokonywane przez Stolicę Apostolską, niezależnie od intencji, stanowiły naruszenie litery i ducha traktatu, a w najlepszym przypadku próbę obejścia jego postanowień. W ich obliczu trudno byłoby, jedynie w celu uzyskania konsensusu, uznać za nieuzasadnioną tezę o utracie mocy obowiązującej przez konkordat wskutek naruszeń dokonanych przez Stolicę Apostolską w czasie II wojny światowej. Wydaje się więc, iż to właśnie tą teorię powinno się uznać za słuszną, a tym samym przyjąć za datę utraty mocy obowiązującej przez konkordat dzień pierwszego naruszenia dokonanego przez Stolicę Apostolską, a więc 22 września 1939 r.

BIBLIOGRAFIA

Borecki P., Prawotwórcza i porządkująca rola Sądu Najwyższego w sprawach wyznaniowych - uwagi w sprawie uchwały składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego z 12.09.2018 r., III CZP 14/18, Przegląd Sądowy 2020, nr 1.

Garlicki L. Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu, Warszawa 2020.

Kłafkowski A. Prawo międzynarodowe a Stolica Apostolska, Życie i myśl 1963, nr. 11-12.

Kozub - Ciembroniewicz W., Majchrowski J.J., Najnowsza Historia polityczna Polski, wybór źródeł, cz. IV: 1945-1948, Kraków 1993.

Majchrowski J.M., Nawrot S., Niektóre elementy stosunków państwo - kościelnych w Polsce lat 1945-1950, Kraków 1984.

¹⁰⁵ Uchwała SN z 12.09.2018 r., III CZP 14/18 (LEX nr 2542313).

Mezglewski A., Spór o „wygaśnięcie” konkordatu polskiego z 1925 roku, *Roczniki Nauk Prawnych* 1998 t. VIII.

Pawluk T., Problem wygaśnięcia konkordatu polskiego z 1925 r., *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny* 1986, 29/1-2.

Pobóg - Malinowski W., *Na rumuńskim rozdrożu (fragmenty wspomnień)*, Warszawa 1990.

Raina P., *Stefan kardynał Wyszyński - Prymas Polski*, Londyn 1979.

Resler T., Konkordat z 1925 roku - podstawa funkcjonowania kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej, *Acta Erasmiiana* 2016, t. XIII.

Rzepecki A., Problematyka wygaśnięcia konkordatu zawartego między Rzeczypospolitą Polską a Stolicą Apostolską w dniu 10 lutego 1925 r., *Studia Erasmiiana Wratislaviensia* 2011, t.5.

Świątkowski H., *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1962.

Waniek D., Uwarunkowania prawno-polityczne i międzynarodowe wygaśnięcia konkordatu z 1925 r. (próba odkłamania tezy o „bezprawnym i jednostronnym” zerwaniu konkordatu przez „komunistyczny rząd” we wrześniu 1945r.) [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019.

RETORYKA W SŁUŻBIE POLITYKI. PRZYPADEK PRZEMÓWIEŃ WYGŁOSZONYCH PODCZAS ROCZNIC POWSTANIA *RADIA MARYJA*

Abstrakt

Głównym celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie wkładu pochodzącej ze starożytności retoryki w organizacji przemów polskich polityków. Pierwsza, teoretyczna, część naszego artykułu skupia się na opisie kluczowych pojęć, takich jak dyskurs, dyskurs polityczny, dyskurs prawicowy oraz retoryka. W drugiej, analitycznej, części naszej pracy, zostaną przeanalizowane wystąpienia polskich polityków, wygłoszone podczas rocznic powstania rozgłośni *Radio Maryja*.

Słowa kluczowe: analiza dyskursu, dyskurs polityczny, retoryka

WSTĘP

Uprawianie polityki przejawia się przede wszystkim w mowie. Myśl ta, przekazana przez Miłkowską-Samul¹, określa w istocie rzeczy wszystko to, czym chcemy zająć się w niniejszym artykule. Głównym celem tej publikacji jest bowiem analiza przemówień polskich polityków wygłoszonych podczas obchodów rocznic *Radia Maryja* w świetle sztuki/techniki retoryki. Autor pracy, postawiwszy sobie za cel odnalezienie tropów i figur retorycznych w zebranym korpusie, stara się odnaleźć odpowiedź na pytania – czy pochodząca

¹ por. Miłkowska-Samul 2011b, s. 4.

ze starożytności sztuka retoryki jest nadal przydatnym narzędziem w publicznej działalności człowieka? W jaki sposób dorobek pracy dziesiątków pokoleń wpływa na wygląd współczesnego polskiego dyskursu politycznego?

DYSKURS – W POSZUKIWANIU DEFINICJI

By lepiej poznać przedmiot naszych rozmyślań, należy rozważyć w pierwszej kolejności samo pojęcie *dyskursu*. Termin ten, tak znaczący dla naszej pracy, pozostaje nadal przedmiotem dyskusji, nierozstrzygniętej jednoznacznie przez ekspertów. Jak zauważa Rasiński, sformułowanie to w ostatnich latach stało się modne, stosowane jest w wielu kontekstach, nierzadko bywa nadużywane, bo pozbawione wystarczającego komentarza i wyjaśnienia². W rzeczy samej, samo pojęcie, pozostające na granicy różnych nauk humanistycznych i społecznych, stanowi przedmiot badań

w psychologii, socjologii, pedagogice, filozofii, antropologii, językoznawstwie i innych dyscyplinach nauk społecznych w tak wielu kontekstach i odcieniach znaczeniowych, że sformułowanie jego jednoznacznej i ostatecznej definicji, która zadowoliłaby wszystkich przedstawicieli tych dyscyplin, staje się zadaniem niemożliwym.³

W powszechnym rozumieniu samego słowa, *dyskurs* może być zdefiniowany jako „rozmowa, dyskusja, przemówienie, przemowa”⁴. Nieco bardziej skomplikowaną definicję hasła dostarczają *Praktyczny Słownik Współczesnej Polszczyzny* pod redakcją Zgółkowej, według którego *dyskurs* jest

systemowym repertuarem środków, reguł, zasad służących zwłaszcza jako narzędzie pozasemantycznej interpretacji językowego obrazu świata

oraz *Słownik Języka Polskiego PWN*, który za *dyskurs* uważa „wywód przeprowadzony na zasadzie ściśle logicznego rozumowania”.

Szczególnie ważny dla rozwoju badań dotyczących dyskursu był nurt zapoczątkowany pod koniec lat 70. XX wieku, nazywany *Krytyczną Analizą Dyskursu*⁵ (ang. *Critical Discourse Analysis* lub *Critical Discourse Studies*). Podstawą teoretyczną dla powstania KAD była publikacja opracowań: Fowler’a

² por. Rasiński 2009, s. 1.

³ Tamże.

⁴ por. Słownik Języka Polskiego pod redakcją Doroszewskiego, dostęp online.

⁵ Od tego momentu nazwa zapisywana będzie za pomocą skrótu KAD.

i Kress'a *Language and Control* oraz Fairclough'a, zatytułowana *Language and Power*⁶. Najważniejszymi dla rozwoju studiów poświęconych dyskursowi postaciami są jednak Teun van Dijk, holenderski językoznawca oraz Michela Foucault'a, francuski filozof i socjolog.

Dla pierwszego *dyskurs* byłby językiem w użyciu. Badacz skupia się na interakcyjnym aspekcie dyskursu, w centrum swoich rozważań stawia sytuację komunikacyjną, w której znajdują się jego uczestnicy. Ważne dla van Dijk'a są również niejęzykowe składniki wpływające na dyskurs, okoliczności jego prowadzenia, które zawrzeć można w pytaniach: kto mówi? kto jest odbiorcą? kiedy, jak oraz dlaczego prowadzony jest dyskurs?⁷

Foucault, w badaniach poświęconych omawianemu zagadnieniu, zwraca uwagę na jego polityczny charakter. Jak zauważa uczony, „[dyskurs] jest władzą, którą usiłujemy zdobyć”⁸. Krupa-Turowska nadmienia, że dla francuskiego badacza

dyskurs prowadzi do produkcji wiedzy w ramach danej zbiorowości, steruje wiedzą tej zbiorowości, sprawuje władzę nad jednostką i społeczeństwem.⁹

W rezultacie, co podkreśla Miłkowska-Samul, dla Foucault'a każdy dyskurs staje się polityczny i służy do zdobycia oraz sprawowania władzy¹⁰.

Podążając szlakiem przetartym publikacją Miłkowskiej-Samul¹¹, w naszym artykule będziemy posiłkować się ustaleniami badaczy reprezentujących nurt *Krytycznej analizy dyskursu*, z którą połączymy tradycyjną sztukę retoryki. W świetle obu teorii postaramy się przyjrzeć dokładnie zjawisku przemówień politycznych, które stanowią korpus naszej pracy. Na nasze potrzeby przyjmimy definicję *dyskursu* rozumianego jako „zdarzenie komunikacyjne, w którym ludzie używają języka, by przekazać różne idee i przekonania”¹². W naszej publikacji głównym bohaterem takiego zdarzenia - nadawcą komunikatu, czyli przemówienia, byłby polityk zwracający się do uczestników obchodów rocznic powstania *Radia Maryja*, zarówno tych zgromadzonych podczas uroczystości jak i tych uczestniczących poprzez środki masowego przekazu.

⁶ por. Miłkowska-Samul 11b, s. 4.

⁷ por. van Dijk 2003.

⁸ Foucault 2002, s. 8.

⁹ Krupa-Turowska 2018, s. 50.

¹⁰ por. Miłkowska-Samul 2011b, s. 4.

¹¹ por. Miłkowska-Samul 2011b.

¹² van Dijk w: Romaniuk 2016, s. 29.

DYSKURS POLITYCZNY, DYSKURS PRAWICOWY

Kolejnym krokiem w naszych rozważaniach powinno być zdefiniowanie *dyskursu politycznego* oraz jego cech. Również w tym przypadku, chcąc rozważyć znaczenie tego zjawiska, musimy się odwołać do co najmniej kilku badaczy, by zrozumieć złożoność problemu. Svitlana Romaniuk¹³ zauważa, że

na dyskurs polityczny składa się każda wypowiedź podejmująca istotne dla społeczeństwa tematy, mająca funkcję integrującą, społeczną i informacyjną.

Według przytoczonej już opinii M. Foucault'a, z którym zgadza się J. L. Austin, każde użycie języka jest w pewnym stopniu sprawowaniem władzy¹⁴. Autorka przytoczonego przed chwilą artykułu sama zauważa jednak, że podążając wskazówką pozostawioną przez wspomnianych badaczy dojdziemy do wniosku, że każda wypowiedź staje się polityczną.

Przywoływany przez nas wcześniej Teun van Dijk zdaje się nieco bardziej niuansować zagadnienie. Jak przyznaje uczony, sam *dyskurs polityczny* nie jest gatunkiem, „lecz całą klasą gatunków wyodrębnionych ze względu na domenę społeczną – domenę polityki”¹⁵. Proponuje on pewne rozwiązanie, które uporządkuje nasze rozważania dotyczące zagadnienia. Wskazana przez van Dijk'a definicja *dyskursu politycznego* uzyskała uznanie środowiska badawczego i jest przyjmowana przez kolejnych ekspertów, jak chociażby cytowaną już wielokrotnie Miłkowską-Samul¹⁶. Z tego względu również w naszej publikacji, dla klarowności i uproszczenia wyводу, przyjmiemy ograniczenie zaproponowane przez holenderskiego językoznawcę. Jak konstatuje sam van Dijk „dyskurs polityczny to dyskurs polityków”. Oczywiście, nie każdy komunikat polityka, w szczególności ten wypowiedziany w sytuacji prywatnej, w środowisku rodzinnym, staje się dyskursem politycznym. Van Dijk precyzuje zatem, że

dyskurs jest dyskursem politycznym, jeśli dokonuje się przezeń polityczny akt w politycznej instytucji, np. rządzenie, legislacja, kampania wyborcza.¹⁷

¹³ Romaniuk 2016, s. 41.

¹⁴ por. Miłkowska-Samul 2011b, s. 4.

¹⁵ van Dijk 2003, s. 13.

¹⁶ por. Miłkowska-Samul 2011b.

¹⁷ van Dijk 2003, s. 14.

Musimy przyznać, że obecność polityków na mszach świętych oraz obchodach związanych z rocznicami powstania *Radia Maryja* w pierwszej chwili mogą stawiać pod znakiem zapytania jedno z kryteriów stawianych przez van Dijk'a, dotyczących *dyskursu politycznego*. Zabierając głos, poszczególni politycy nie uczestniczyli w obradach parlamentu lub Rady Ministrów. Instytucjonalność ich wywodów byłaby zatem dosyć wątpliwa. Nie można jednak zapomnieć o tym, iż nie występowali oni jako osoby prywatne, lecz reprezentowali urząd swój¹⁸ lub osoby, w imieniu której zabierali głos¹⁹, co sami również podkreślali. Warto również zwrócić uwagę na fakt, iż zabierający głos politycy często identyfikowali odbiorców komunikatu ze swoim elektoratem, któremu dziękowali za dotychczasowe poparcie i prosili o dalsze wspieranie swoich działań. W świetle tych obserwacji trudno zaprzeczyć twierdzeniu, iż w przypadku analizowanych przez nas przemówień mieliśmy do czynienia z *dyskursem politycznym* sensu stricto.

Zważywszy na przynależność polityczną autorów analizowanych wypowiedzi – cytowani politycy w chwili wygłoszenia przemówienia związani byli z partią Prawo i Sprawiedliwość²⁰, należy przytoczyć również ustalenia badaczy dotyczące tzw. *dyskursu prawicowego*, czyli właściwego przedstawicielom prawej strony sceny politycznej²¹. Jak zauważa Szkudlarek-Śmiechowicz, *dyskurs prawicowy* charakteryzuje się odwołaniem do takich wartości, jak „religia, państwo, rodzina, hierarchia, autorytet, własność prywatna”²². Obserwacje te stają się istotnie szczególne dla rozumienia wypowiedzi polityków prawicy, gdy rozważymy cechy *dyskursu politycznego* opisane przez tę samą autorkę:

- a) perswazyjne i autoprezentacyjne, propagandowe i agitacyjne cele wypowiedzi;
- b) intencjonalne oddziaływanie perswazyjne na odbiorcę medialnego, wpływanie na elektorat [...];
- c) zmierzanie do pokonania (nie zaś przekonania) przeciwnika, zdyskredytowania osoby lub jej poglądów [...];

¹⁸ Mateusz Morawiecki jako Prezes Rady Ministrów, Andrzej Duda jako Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej.

¹⁹ Beata Kempa w imieniu Prezesa Rady Ministrów – Beaty Szydło.

²⁰ Wyjątek stanowi Andrzej Duda, który 26 maja 2015 roku, w związku z wygranymi wyborami prezydenckimi, zrezygnował z członkowską w partii. Niemniej polityk był związany z partią od 2005 roku.

²¹ Odnosnie do orientacji politycznej partii Prawo i Sprawiedliwość oraz jej postulatów por. Mocek 2017.

²² Szkudlarek-Śmiechowicz 2016, s. 98.

d) stosowanie aktów unikowych, uchylanie się od odpowiedzi, formułowanie odpowiedzi ogólnikowych, pseudoinformacyjnych i pozorowanych, wynikających z kierowania się dyplomatyczną ostrożnością.²³

Jak wynika z powyższych wyjaśnień, idee, do których odnoszą się politycy, są przez nich używane przede wszystkim w sposób podmiotowy, a nie przedmiotowy. Tezę tę potwierdzają obserwacje Ciesek, która komentuje przyjmowanie przez polityków partii Prawo i Sprawiedliwość wartości i haseł narodowościowych. Jak zauważa badaczka

dyskurs PiS-u uobecnia idee narodowe, jednakże konkretyzuje je zgodnie z potrzebami i celami własnego środowiska. [...] W tym przypadku trzeba mówić o przenikaniu elementów dyskursu nacjonalistycznego do płaszczyzny ideologicznej dyskursu wskazanej partii politycznej.²⁴

Można zatem postawić tezę, że przedstawiciele rzeczzonego ugrupowania, kierując się interesem politycznym, wykorzystują wartości katolickie, możliwość uczestniczenia we mszy świętej lub wygłoszenia przemówienia w obecności osób duchownych dla uzyskania własnych celów politycznych. Warto podkreślić, że sama już obecność polityków danej formacji na obchodach rocznic powstania *Radia Maryja* staje się znacząca, stanowi informację skierowaną do realnego lub potencjalnego elektoratu.

RETORYKA – ZARYS HISTORYCZNY

By móc pokrótce przybliżyć historię retoryki, sztuki/nauki, która rozpałała umysły badaczy od V wieku p.n.e. aż do XIX wieku n.e.²⁵, należy w pierwszej kolejności przyjrzeć się samemu terminowi *retoryka* oraz jego możliwym definicjom. Jak zauważa Ellero, najlepiej z opisem podwójnego wymiaru retoryki radzi sobie język angielski, który posługuje się dwoma osobnymi terminami:

- *rhetorics* - określenie zbioru strategii dyskursywnych, wedle których mówcy organizują swoje wywody;
- *rhetoric* - dyscyplina, która zajmuje się tymi strategiami; zawiera również podstawy teoretyczne i wskazania techniczne konieczne dla stworzenia dyskursu.²⁶

²³ Szkudlarek-Śmiechowicz 2016, s. 102.

²⁴ Ciesek 2015, s. 166.

²⁵ por. Barthes 1972, s. 7.

²⁶ por. Ellero 2017, s. 15.

Badaczka dodaje, że powyższe rozróżnienie pojawia się również w tekstach klasycznych, w których mówi się o retoryce *utens* (użytkowej) oraz retoryce *docens* (uczzonej, formie studiów nad dyskursem)²⁷.

Dyskusja pomiędzy badaczami, dotycząca jednoznacznej definicji pojęcia *retoryka*, nie została nigdy jednoznacznie rozwiązana. Ziomek w dziele „Retoryka opisowa” wymienia serię kolejnych możliwych definicji terminu:

retoryka jest sposobem (sztuką) pięknego mówienia (*bene dicendi*) [...]; teorią prozy i w tym sensie jest komplementarna wobec teorii poezji czy poetyki [...]; jest sztuką wymowy, czyli słowa wygłaszanego, i w tym sensie jest komplementarna wobec sztuki pisarskiej [...]; najprościej byłoby zdefiniować retorykę jako sztukę argumentacji, czyli perswazji [...].²⁸

Jednakże i ostatnie sformułowanie użyte przez językoznawcę zostaje natychmiast poddane w wątpliwość. Jak zauważa Ziomek, to właśnie wieloznaczność pojęcia, szeroki zakres zainteresowania sztuki/nauki retoryki, jej płynność i wchodzenie w związki z innymi dyscyplinami „dowodzi jej aktywności, produktywności i atrakcyjności”²⁹.

Ze względu na starożytne pochodzenie retoryki, wokół jej narodzin powstało wiele mitów i legendarnych opowieści. Jedną z nich przekazuje w dziele „O inwencji” Cyceon, według którego retoryka miała powstać w tym samym okresie co język i być wynalazkiem genialnej jednostki. Człowiek ten miał za pomocą argumentacji przekonać otaczających go ludzi do porzucenia stanu prymitywnego i zorganizowania się w większe skupiska ludzkie, z których powstały miasta.

Tradycja upatruje jednak początków interesującej nas dziedziny, czyli retoryki, w działalności Koraksa, ucznia Empedoklesa, autora pierwszego podręcznika dla mówców³⁰. Jego wzmożona aktywność w tym zakresie miała być odpowiedzią na sytuację polityczną ówczesnych Syrakuz. W mieście tym, po upadku króla Hierona (okres panowania 478-467) doszło do masowych procesów o rewindykację zagrabionych bezpodstawnie majątków, w trakcie których nieodzowna okazała się umiejętność wygłaszania mów sądowych i prezentowania swoich racji. Uczniem Koraksa był Tejzjasz, wedle którego

²⁷ por. Ellero 2017, s. 15.

²⁸ Ziomek 1990, s. 15.

²⁹ Tamże.

³⁰ W tej części naszego artykułu posługujemy się publikacjami Barthes’a, Ellero, Miłkowskiej-Samul oraz Ziomek. Z powodu częstego przeplatania się informacji, uzupełniania jednej narracji drugą, nie będziemy stosować przypisów do poszczególnych fragmentów tekstu.

retoryki można było zarówno nauczać jak i uczyć się. U Tejjasza nauki pobierał z kolei Isokrates, pomysłodawca podziału procesu przygotowania mowy na trzy części: inwencję³¹, dyspozycję³² i elokucję³³.

W naszym opracowaniu nie możemy, niestety, skupić się na wszystkich znaczących zdarzeniach, postaciach lub szkołach filozoficznych mających wpływ na rozwój retoryki. Powinniśmy się bowiem odwołać najpierw do sofistów, wędrownych nauczycieli znanych z prowadzania sporów (erystyki), krytykującego ich oraz retorów w ogóle Platona czy rozwijającego sztukę retoryki Gorgiasza, również oskarżanego przez jemu współczesnych o zadawanie kłamu prawdzie. Zadanie to przewyższałoby jednak rozmiary i ambicje niniejszego artykułu. Dlatego w naszych rozważaniach przeniesiemy się do dwóch postaci, które na stałe wpisały się w historię retoryki, Arystotelesa i Kwintyliana.

Dla pierwszego retoryka była przede wszystkim „umiejętnością odkrywania możliwych środków perswazji odnoszących się do każdego zagadnienia”³⁴. Stagiryta, skupiając się na funkcji perswazyjnej retoryki, zwraca przede wszystkim uwagę nie na prawdzie, lecz na tym, co prawdopodobne. Stawiając w pierwszej kolejności na skuteczność działań oratorskich, wspomógł sofistykę, która po dziś jest synonimem nieszczerości i manipulacji. Inne podejście charakteryzowało poglądy Kwintyliana, autora dzieła „O kształceniu mówcy”, w którym zebrał i usystematyzował całą spuściznę greckiej i rzymskiej retoryki. Dla rzymskiego retora istotnym aspektem wygłaszania mowy była jej jasność i piękno, zgodnie z formułą *ars bene dicendi*. To podejście również przyniosło niespodziewane negatywne efekty. Przyczyniło się bowiem do dewaluacji retoryki, postrzeganej jako technika ozdobnego przemawiania, zainteresowanej tylko wykorzystywaniem środków retorycznych do zamaskowania braku treści.

Pomimo negatywnych konotacji, które błędnie przypisywane są pojęciu *retoryka*, jako synonimowi pustosłowia, ozdobnej mowy pozbawionej sensu lub wręcz zamaskowanej manipulacji, uważamy, że w świetle tej nauki,

³¹ Przygotowanie mowy, dobór odpowiedniego rodzaju czy odmiany mowy, znalezienie właściwych argumentów.

³² Uporządkowanie dyskursu, myśli przygotowanych w części inwencyjnej.

³³ Stylistyka, odnalezienie odpowiedniego wyrazu dla przygotowanych i uporządkowanych argumentów.

³⁴ por. Miłkowska-Samul 2011b, s. 7; [II] modo in cui Aristotele concepisce la retorica, ossia come abilità di scoprire il possibile mezzo di persuasione riguardo a ogni soggetto.

prekursorki studiów poświęconych dyskursowi, można i powinno się wciąż analizować teksty, które docierają do nas od zawodowych mówców³⁵.

ANALIZA ZEBRANEGO MATERIAŁU

Jako korpus badawczy dla naszej pracy wybraliśmy przemówienia czołowych polskich polityków reprezentujących lub związanych z partią Prawo i Sprawiedliwość, wygłoszone podczas obchodów rocznic powstania *Radia Maryja*. Przemówienia te, chociaż wypowiedziane w bardzo konkretnej sytuacji – obchodów rocznicowych, nie zawierają jedynie życzeń skierowanych do twórców rozgłośni, lecz realizują opisywany już dyskurs polityczny. Jak zauważyliśmy, sam pojawienie się polityków na tych wydarzeniach jest komunikatem dla opinii publicznej. Cytowani politycy, poprzez swoją obecność, udział oraz czynne zaangażowanie w obchody rocznic powstania toruńskiego radia, przekazują elektoratowi informacje zgodne z linią partyjną – wpisują się zatem w dyskurs prawicowy, odwołując się do takich haseł jak religia, Kościół, naród czy patriotyzm.

W pięciu analizowanych przemówieniach autorowi pracy udało się odnaleźć kolejno figury słowa, myśli oraz tropy, które zostały opisane i uzupełnione cytatem. Same przemówienia, oprócz okoliczności i wynikającej z nich punktów wspólnych (życzenia składane twórcom *Radia Maryja*, zwroty kierowane do obecnych hierarchów kościelnych i o. Tadeusza Rydzyka CSsR), są dosyć odmienne. Różnią je przede wszystkim długość, przygotowanie mówcy (począwszy od przemówienia przygotowanego wcześniej i nauczonego na pamięć w wykonaniu Andrzeja Dudy po wypowiedź improwizowaną Beaty Kempy³⁶) czy poszczególne myśli zawarte w wystąpieniach.

Materiał, który został poddany analizie, stanowią przemówienia wygłoszone na żywo podczas kolejnych obchodów rocznic powstania *Radia Maryja*, dostępne obecnie w serwisie internetowym YouTube:

³⁵ Mamy tu na myśli osoby, dla których wygłaszanie przemów stanowi czynność zawodową, bez oceny ich skuteczności czy utalentowania.

³⁶ Nasze przypuszczenia dotyczące przygotowania poszczególnych mówców oparte są na wrażeniach ogólnych, jakie ci sprawiali. Wywód prezydenta Dudy był uporządkowany i klarowny, z gestów i mimiki samego prezydenta można było zaobserwować, że przypomina on sobie kolejne segmenty wypowiedzianego tekstu. Beata Kempa sprawiała natomiast wrażenie zupełnie nieprzygotowanej, jej wywód był chaotyczny, nie brakowało w nim zająknięć, pauz, urwanych myśli i powtórzeń.

- Jarosława Kaczyńskiego, wygłoszone 5 grudnia 2015, (JK)³⁷;
- Beaty Kempy, wygłoszone 5 grudnia 2015, (BK);
- Andrzeja Dudy, wygłoszone 3 grudnia 2016, (AD);
- Mateusza Morawieckiego, wygłoszone 1 grudnia 2018, (MM);
- Zbigniewa Ziobry, wygłoszone 5 grudnia 2020, (ZZ).

W zebranym korpusie udało się zidentyfikować następujące środki retoryczne:

a) figury słowa³⁸

– anadiplozę (*reduplicatio*) – występowanie tych samych słów w środku wypowiedzi lub na początku.

(1) I za to też Radiu, Telewizji i wszystkim zaangażowanym w te piękne dzieła gorąco dziękuję. Gorąco dziękuję Ojcu Dyrektorowi i wszystkim, którzy tworząc Rodzinę Radia Maryja, korzystają z łaski wsparcia Pana Boga [...] (ZZ)

– anaforę – powtórzenie jednego lub kilku słów na początku kolejnych segmentów wypowiedzi.

(2) Przejdziemy ją [drogę do sukcesu – przypis autora] wiedząc, że służymy Polsce, przejdziemy ją wiedząc, co jest istotą polskości; wiedząc, powtarzam to jeszcze raz, że nie ma Polski bez Kościoła; wiedząc, że każdy, choćby nie miał łaski wiary, musi to przyjąć: każda ręka podniesiona na Kościół, to ręka podniesiona na Polskę! (JK)

– antyklmaks – stopniowanie emocjonalne słów z jednoczesnym osłabieniem ich znaczenia.

(3) I winniśmy im wielką wdzięczność, że właśnie były w tych strasznych latach, trudnych dniach [...] (MM)

– pleonazm – powtórzenie słów synonimicznych lub bliskoznacznych, zbitecznych z syntaktycznego punktu widzenia.

(4) Jestem pewien, tak jak i Państwo wszyscy tutaj jesteście pewni, że tak właśnie w 1991 roku, rozpoczynając tę działalność w grudniu, myślał i Ojciec Dyrektor Doktor Tadeusz Rydzyk, Dyrektor Radia

³⁷ Każde z przemówień otrzymało skrót literowy pochodzący od inicjałów danego polityka. Będą one służyły do oznaczania cytatów w części analitycznej.

³⁸ W części analitycznej naszego artykułu posilkujemy się publikacjami Ellero, Miłkowskiej-Samul oraz Ziomka. Z powodu częstego przeplatania się informacji, uzupełniania jednej definicji drugą, nie będziemy stosować przypisów do poszczególnych fragmentów tekstu.

Maryja, wtedy raczkującego, malutkiego, lokalnego radyjka w Toruniu i Bydgoszczy [...] (AD)

– poliptoton – powtórzenie tego samego słowa ze zmianą fleksyjną lub funkcji gramatycznej.

(5) To jest niebywale wielka misja, jaką zrealizowało i realizuje Radio Maryja, za co, jako Prezydent z całego serca dziękuję. (AD)

– synonimię – powtórzenie słowa o tym samym znaczeniu, lecz o innym brzmieniu.

(6) Więc, Matko Boska Nieustającej Pomocy, to jest moja wielka prośba, wielkie zawołanie: Miej w opiece naród cały! (MM)

– nagromadzenie (accumulatio) – wielokrotne powtórzenie tego samego słowa, słów bliskoznacznych, spełniających podobną funkcję lub podobnie brzmiących.

(7) Czcimy wielkich naszych ojców, którzy przyczynili się do tej niepodległości, i to jest bardzo słuszne, ale powinniśmy z większą czcią i miłością pamiętać o naszych matkach, żonach, babciach, siostrach, córkach z tamtych lat [...] (MM)

b) figury myśli

– antytezę – zestawienie dwóch przeciwstawnych elementów, myśli, wyrażeń.

(8) Również tych, którzy nie kochają Polski aż tak mocno jeszcze, póki co, tak jak my tutaj, tak jak cała Rodzina Radia Maryja. (MM)

– correctio – poprawienie własnej wypowiedzi dla wzmocnienia argumentu.

(9) Na wejściu tutaj orszak, kiedy wchodził, to śpiewaliśmy jedną z piękniejszych, jeżeli nie najpiękniejszych polskich pieśni. Tam jest taka zwrotka, ostatnia: Miej w opiece naród cały / który żyje dla Twej chwały / niech rozwija się wspaniały. (MM)

– interrogatio – rodzaj pytania retorycznego, postawienie pytania pomimo powszechnie znanej odpowiedzi.

(10) I, jak tu już dzisiaj Jego Ekscelencja Ksiądz Arcybiskup powiedział, wydawało się, że nie ma żadnych szans. Skąd ja to znam? (AD)

– subiectio – fikcyjny dialog, postawienie samemu sobie pytania i natychmiastowe udzielenie odpowiedzi.

(11) Dlaczego? Dlatego, że Radio Maryja od samego początku swojego istnienia niesie w sobie dwa elementy, które były i są w dzisiejszym świecie unikatowe. (AD)

c) tropy

– antonomazję – zastosowanie rzeczownika pospolitego, przymiotnika lub omówienia w miejscu nazwy własnej.

(12) Ojcie Dyrektorze, niech mi będzie wolno z upoważnienia pani premier, bardzo proszę o przyjęcie życzeń i gratulacji, ale nade wszystko życzeń wielkiego zdrowia [...] (BK)

– synekdochę typu totum pro parte – zastąpienie nazwy części nazwą całości.

(13) I za to też Radiu, Telewizji i wszystkim zaangażowanym w te piękne dzieła gorąco dziękuję. (ZZ)

PODSUMOWANIE

Zgromadzony przez nas materiał badawczy pozwolił na wyróżnienie w analizowanych przemowach różnych i licznych środków retorycznych. Pomimo, jak już wspomnieliśmy, różnego stopnia przygotowania poszczególnych polityków do wygłoszenia przemowy, wykorzystali oni repertuar środków, jakie oferowała im retoryka. Jej zasady miały z pewnością wpłynąć na całościowy wygląd tekstów, ich organizację oraz odbiór wśród słuchaczy. Cytowani mówcy realizowali w swoich wystąpieniach dyskurs polityczny o charakterze prawicowym, co miało w sposób szczególny wpłynąć na odbiorców stanowiących realny lub potencjalny elektorat oraz zaowocować pozyskaniem sympatii wśród audytorium. Okoliczności, w jakich doszło do wygłoszenia przemówień, czyli obchody rocznic powstania katolickiej rozgłośni oraz wygłaszanie przemów podczas lub zaraz po zakończonej liturgii mszy świętej, miały wpłynąć pozytywnie na wizerunek polityków, ukazując ich jako osoby

przywiązane do tradycyjnych wartości, takich jak wiara, Kościół katolicki czy patriotyzm.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Przemówienie Jarosława Kaczyńskiego, wygłoszone 5 grudnia 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=zIGWgCj6uoE>, dostęp 15.09.2021.

Przemówienie Beaty Kempy, wygłoszone 5 grudnia 2015, https://www.youtube.com/watch?v=abXCj_qJSGw, dostęp 15.09.2021.

Przemówienie Andrzeja Dudy, wygłoszone 3 grudnia 2016, https://youtu.be/x_4PIT6TD2k?t=783, dostęp 15.09.2021.

Przemówienie Mateusza Morawieckiego, wygłoszone 1 grudnia 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=5PbbJsr97BM>, dostęp 15.09.2021.

Przemówienie Zbigniewa Ziobry, wygłoszone 5 grudnia 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=S-V00xe0wnA>, dostęp 15.09.2021.

Literatura

Słownik języka polskiego PWN: <https://sjp.pwn.pl/>, dostęp 25.07.2021

Barthes R., *La retorica antica*, Milano 1972.

Ciesek B., *Dyskursy dyskryminacji i tolerancji we współczesnej polskiej przestrzeni publicznej. Wartości, postawy, strategie*, Katowice 2015.

Czerwiński M., *Kultura. Dyskurs. Znak*, Kraków 2015.

Doroszewski W. (red.), *Słownik języka polskiego*: <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/lista>, [dostęp 25.07.2021].

Ellero M.P., *Retorica. Guida sull'argomentazione*, Roma 2017.

Foucault M., *Porządek dyskursu*, Gdańsk 2002.

Jakubowska A., *Język wypowiedzi publicznych Jarosława Kaczyńskiego w latach 2007-2009*, Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UAM 2011, nr 3.

Krupa-Turowska G., *Dyskurs narodowosocjalistyczny – komunikacja okupanta z polską ludnością w czasie II Wojny światowej*, Język w Poznaniu 2018, nr 9.

Miłkowska-Samul K., *La persuasione nella comunicazione politica in Italia e in Polonia.*, Warszawa 2011a.

Miłkowska-Samul K., *La retorica come strumento dell'analisi critica del discorso – il caso del discorso politico.*, Kwartalnik Neofilologiczny 2011b, LVIII.

Mocek S., *Władza i media. Dyskurs polityczny wokół mediów publicznych w Polsce.*, Zoon Politikon 2017, nr. 8.

Rasiński L., *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lucan, Foucault.*, Terazniejszość – Człowiek – Edukacja 2009, nr 3(47).

Romaniuk S., *Ukraiński dyskurs polityczny w latach 2010-2014. Analiza lingwistyczna.*, Piaseczno 2016.

Syjcak D., *Środki językowe i stylistyczno-pragmatyczne w hasłach wyborczych w kampanii parlamentarnej w 2015 roku.*, Język w Poznaniu 2018, nr 9.

Szkudlarek-Śmiechowicz E., *Telewizyjny dyskurs polityczny.*, Forum Lingwistyczne 2016, nr. 3.

Venier F., *Il potere del discorso. Retorica e pragmatica linguistica.*, Roma 2008.

van Dijk T., *Dyskurs polityczny i ideologia.*, Etnolingwistyka 2003, nr 15.

Ziomek J., *Retoryka opisowa.*, Wrocław 1990.

Zgółkowa H. (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny tom 10*, Poznań 1997.

Monografia powstała z inicjatywy członków Koła Naukowego Prawa Wyznaniowego, działającego przy Zakładzie Badań nad Ustrojem Państwa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Koło powstało z inicjatywy studentów w 2020 roku. Od chwili powstania opiekunem naukowym Koła jest prof. UAM dr hab. Maksymilian Stanulewicz.

Autorzy artykułów zawartych w niniejszej publikacji podjęli rozważania w przedmiocie szeroko pojętej dziedziny prawa wyznaniowego. Znajdziemy w niej analizę zagadnień z zakresu relacji państwo - religia. Założeniem autorów było ukazanie tej problematyki zarówno w ujęciu historycznym, jak i z perspektywy współczesnej.

Od redakcji

Monografia stanowi niezwykle interesujące interdyscyplinarne studium na temat analizowanych zagadnień, co więcej odnosi się nie tylko do sfery publiczno-prawnej w rozumieniu stosunku na płaszczyźnie państwo – religia, wyznania, ale w bardzo ciekawy sposób przedstawia analizy historyczne, zarówno ustrojowe, doktrynalne jak i w kontekście prawa międzynarodowego.

- z recenzji prof. UAM dr. hab. Przemysław Krzywożyński



Koło Naukowe Prawa Wyznaniowego
WPiA UAM

ISBN: 978-83-67074-11-7