

24

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

JANA PAWŁA II

Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji

RADA NAUKOWA/ SCIENTIFIC COUNCIL

Louis-Léon Christians (Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgia)

Gaetano Dammacco (Università degli studi di Bari Aldo Moro, Włochy)

Antoni Dębiński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

Giorgio Feliciani (Facoltà di Diritto Canonico San Pio X, Venezia, Włochy)

Wojciech Góralski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)

Ignác Antonín Hrdina (Univerzita Karlova, Praha, Republika Czeska)

Józef Krukowski (Polska Akademia Nauk, Oddział w Lublinie, Polska)

Henryk Miształ (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

Damián Němec (Univerzita Palackého v Olomouci, Republika Czeska)

Balázs Schanda (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest, Węgry)

Wacław Uruszczak (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska)

Vytautas Vaičiūnas (Vytauto Didžiojo universitetas, Kaunas, Litwa)

Marco Ventura (Università degli studi di Siena, Włochy)

Krzysztof Warchałowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY/ EDITORIAL BOARD

REDAKTOR NACZELNY

Piotr Stanisz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

Z-CA REDAKTORA NACZELNEGO

Artur Mezglewski (Akademia Sztuki Wojennej, Polska)

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Oleksandr Bilash (Ужгородський національний університет, Užhorod, Ukraina)

Záboj Horák (Univerzita Karlova, Republika Czeska)

Blaž Ivanc (Univerza v Ljubljani, Słowenia)

Michaela Moravčíková (Trnavská univerzita v Trnave, Słowacja)

Vincenzo Pacillo (Università degli studi di Modena e Reggio Emilia, Włochy)

Emanuel P. Tăvală (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Rumunia)

Anna Tunia (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

Dariusz Walencik (Uniwersytet Opolski, Polska)

Wolfgang Wieshaider (Universität Wien, Austria)

Zdzisław Zarzycki (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska)

SEKRETARZE REDAKCJI

Michał Czelný (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

Marta Ordon (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

REDAKTORZY JĘZYKOWI/ LANGUAGE EDITORS

Daria Bębeniec (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

Delaine R. Swenson (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

24
/2021

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL
Lublin 2021

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Mirella Nawracała-Urban

Monika Wójcik

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE

Jarosław Łukasik

OPRACOWANIE TECHNICZNE OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

Agnieszka Gawryszuk

ISSN 2081-8882

eISSN 2544-3003

Czasopismo recenzowane. Lista recenzentów współpracujących z redakcją podawana jest na stronach internetowych czasopisma:

www.kul.pl/spw i <http://czasopisma.kul.pl/spw>

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja elektroniczna.

Czasopismo dofinansowane w latach 2019-2021

ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Wsparcie dla czasopism naukowych”.

Umowa nr 128/WCN/2019/1 z dnia 26 lipca 2019 r.

ADRES REDAKCJI:

Katedra Prawa Wyznaniowego

Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Al. Raclawickie 14/701

20-950 Lublin

tel. (48) 81 445-37-01

e-mail: wyznanie@kul.pl

strony internetowe czasopisma: www.kul.pl/spw, <http://czasopisma.kul.pl/spw>

Wydawnictwo KUL, ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin, tel. 81 740 93 40

e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl, <http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa:

volumina.pl Daniel Krzanowski

ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812 09 08, e-mail: druk@volumina.pl



KS. PROF. DR HAB. HENRYK MISZTAL
(1936–2020)

PIOTR STANISZ*

ANETA M. ABRAMOWICZ**

KSIĄDZ PROFESOR HENRYK MISZTAŁ (1936–2020):
CZŁOWIEK – KAPŁAN – UCZONY – NAUCZYCIEL

Rev. Prof. Henryk Miształ (1936–2020):

Man – Priest – Scholar – Academic

Streszczenie: Niniejsze opracowanie jest wspomnieniem o ks. prof. dr. hab. Henryku Miształu, który zmarł w dniu 28 października 2020 r., a jego celem jest upamiętnienie tego wybitnego naukowca, zaangażowanego nauczyciela, niestrudzonego wychowawcy pracowników nauki, a nadto gorliwego kapłana i dobrego człowieka. Swą naukową aktywność Ksiądz Profesor ściśle związał z Katolickim Uniwersyteciem Lubelskim Jana Pawła II. Przez lata kierował pracami Katedry Prawa Wyznaniowego (której był kierownikiem) oraz Katedry Prawa Kanonizacyjnego (której był kuratorem). Pełnił też szereg innych ważnych funkcji uniwersyteckich. Był m.in. prodziekanem (1983–1987) i dziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego KUL (1987–1989). Badania prowadzone przez ks. prof. dr. hab. Henryka Miształa dotyczyły zagadnień z zakresu prawa wyznaniowego i prawa kanonizacyjnego. W obu tych zakresach wypracował sobie pozycję autorytetu uznawanego nie tylko w Polsce, ale i za jej granicami. W pracach dotyczących prawa wyznaniowego szczególnie akcentował znaczenie należynej każdemu wolności religijnej. Natomiast w zakresie prawa kanonizacyjnego zasłynął przede wszystkim jako Autor całościowych opracowań prawa materialnego i procedury. Owocem pracy badawczej Księdza Profesora jest ponad 500 różnego rodzaju publikacji. Znakiem

* Ks. dr hab., prof. KUL, kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: piotr.staniszk@kul.pl. ORCID 0000-0002-2437-8513.

** Dr, Katedra Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: abrama@kul.pl. ORCID 0000-0002-1601-6969.

docenienia Jego naukowych osiągnięć są przyznane Mu ordery i odznaczenia. Otrzymał m.in. Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (2000) i Medal Komisji Edukacji Narodowej (2006). W 2018 r. został uhonorowany odnowieniem doktoratu przez macierzysty Uniwersytet. Na forum kościelnym obdarzono Go godnością kapelana honorowego Ojca Świętego Jana Pawła II (1996). Naukowa aktywność ks. prof. dr. hab. Henryka Misztala była stale inspirowana wiarą, pozostając nierozdzielnie związana z przeżywaniem kapłaństwa. Dopiero świadomość tego faktu pozwala właściwie zrozumieć nie tylko Jego życiowe wybory, ale i najgłębsze źródła autorytetu, którym się cieszył.

Słowa kluczowe: Henryk Misztal; prawo kanonicyjne; prawo wyznaniowe; Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Abstract: The present study is dedicated to Rev. Prof. Henryk Misztal, who passed away on November 28, 2020. It aims to commemorate this distinguished scholar, engaged academic, tireless educator, and – moreover – a zealous priest and a good man. Prof. Misztal spent his entire academic career at John Paul II Catholic University of Lublin. For many years, he chaired the Department of Law on Religion and the Department of Canonization Law. He also carried a number of other important academic responsibilities, serving as vice-dean (1983–1987) and dean (1987–1989) of the Faculty of Canon Law at the Catholic University of Lublin. His research interests were in the areas of law on religion and canonization law. In both fields, he gained national and international recognition. His publications on law on religion especially highlighted the importance of religious freedom that is every person’s right, whereas as a canonization law expert, he became best known as the author of comprehensive monographs devoted to substantive and procedural law. Over the course of his research, he contributed over 500 different kinds of publications. Prof. Misztal was repeatedly awarded for his research achievements. He received the Knight’s Cross of the Order of Polonia Restituta (2000) and the Medal of the Commission of National Education (2006). In 2018, he was also honoured with the doctorate renewal ceremony at his University. On the Church forum, he was granted the title of Honorary Chaplain of His Holiness (1996). Prof. Misztal’s research activity was constantly inspired by his faith and was inextricably connected with living his priesthood. Only when we are aware of that can we properly understand not only his life choices, but also the deepest sources of the authority that he enjoyed.

Key words: Henryk Misztal; canonization law; law on religion; John Paul II Catholic University of Lublin

Mam ufność głęboką, że z grzechów uwolniony zostaną przyjęty do Wiecznego Domu. Tam się ponownie wszyscy zobaczymy!

(H. Miształ, *Promieniowanie kapłaństwa. Refleksje w Roku Kapłańskim*, Lublin 2010, s. 131)

1. WPROWADZENIE

W dniu 28 października 2020 r. odszedł do Domu Ojca Ksiądz Profesor Henryk Miształ, wybitny uczony, zaangażowany i cierpliwy nauczyciel licznych rzesz studentów, niestrudzony wychowawca kolejnych pokoleń pracowników nauki. Pozostawił po sobie dzieła, które onieśmielają swą liczbą i znaczeniem. Aby je jednak w pełni zrozumieć, nie można poprzestać na uświadomieniu sobie wkładu ich Autora w naukę czy teoretycznego i praktycznego znaczenia prezentowanych w nich koncepcji. Konieczne jest uwzględnienie faktu oczywistego dla tych, którzy mieli szczęście poznać Go bliżej: Jego działalność naukowa była stale inspirowana wiarą, pozostając nierozzerwalnie związana z przeżywaniem kapłaństwa. Dlatego do podanej na wstępie syntetycznej charakterystyki Księdz Profesora trzeba koniecznie dodać, że był gorliwym kapłanem Jezusa Chrystusa i człowiekiem konsekwentnie kształtującym swoją postawę w zgodzie z Ewangelią. Umiłował pełnię Prawdy, która znacząco wykracza poza świat przepisów prawnych i prawniczych formuł, w pełni je jednak obejmując. Dopiero świadomość tego faktu pozwala właściwie zrozumieć nie tylko Jego życiowe wybory, ale i najgłębsze źródła autorytetu, którym się cieszył.

2. RYS BIOGRAFICZNY

Ksiądz Profesor Henryk Miształ urodził się 10 kwietnia 1936 r. we wsi Skubicha (obecnie przysiółek Motycza) k. Lublina. Był synem Jana i Marianny z domu Anasiewicz. Na poziomie podstawowym uczył się w szkole powszechnej w Motyczu. Dalszą edukację pobierał w Lublinie, gdzie kształcił się najpierw w Gimnazjum, a następnie Liceum Biskupim przemianowanym na Niższe Seminarium Duchowne. Po zdaniu matury w Korespondencyjnym Liceum Ogólnokształcącym im. Wacławy Arciszowej

w Lublinie, w latach 1954–1960 studiował na Wydziale Teologii KUL (Kurs A – Seminarium Duchowne). W dniu 18 kwietnia 1960 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk ks. bp. dr. Piotra Kałwy, a przez kolejny rok pracował jako wikariusz w parafii pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny w Tomaszowie Lubelskim¹.

W 1961 r. ks. Henryk Misztal podjął studia specjalistyczne na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. Nie zaprzestał jednak aktywności duszpasterskiej, ucząc religii młodzież Liceum Chemicznego przy kościele powizytkowskim w Lublinie i angażując się w życie parafii Motycz. Magisterium i licencjat uzyskał w 1964 r. W 1968 r. nadano Mu stopień naukowy doktora prawa kanonicznego na podstawie rozprawy pt. *Cenzura uprzednia pism i druków w Kościele Zachodnim. Studium historyczno-prawne*, której promotorem był ks. prof. dr hab. Aleksy Petrani.

Pracę w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ks. dr H. Misztal rozpoczął w roku akademickim 1969/1970. Zatrudniony został jako asystent przy Międzywydziałowym Zakładzie Ustroju i Prawa PRL, którym kierował prof. dr hab. Wit Klonowiecki. W 1970 r. awansował na stanowisko adiunkta. Jednak w 1971 r., w związku ze śmiercią prof. W. Klonowieckiego, Międzywydziałowy Zakład Ustroju i Prawa PRL został zlikwidowany, a jego pracownicy zostali zwolnieni z pracy w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Na szczęście już w kolejnym roku ks. dr H. Misztal został ponownie zatrudniony w KUL – tym razem jako starszy wykładowca w nowo utworzonej Katedrze Prawa Wyznaniowego². Dzięki otwartości prof. Hanny Waśkiewicz, kierującej pracami Katedry Praw Człowieka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, prowadził tam wówczas wykłady z różnych dziedzin prawa polskiego, a znakiem Jego zaangażowania w tę pracę są przygotowane wówczas publikacje o charakterze podręcznikowym: *Postępowanie administracyjne* (w: J. Grzywacz, H. Misztal, *Wprowadzenie do Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Postępowanie administracyjne*, Lublin 1974) i *Prawo cywilne. Skrypt dla studentów* (Lublin 1975, mps BKUL).

Dnia 26 kwietnia 1979 r. ks. dr H. Misztal odbył kolokwium habilitacyjne. W przewodzie habilitacyjnym przedstawił rozprawę pt. „*Causae historicae*” w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym.

¹ Zob. Stanisz 2018, 22–25.

² Dębiński 2001, 43–44.

Uchwała Rady Wydziału o nadaniu stopnia doktora habilitowanego, po jej zaaprobowaniu przez Senat Akademicki – zgodnie z obowiązującymi wówczas przepisami – została w 1980 r. zatwierdzona przez Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki. Dzięki temu ks. dr hab. Henryk Miształ uzyskał stanowisko docenta w Katedrze Prawa Wyznaniowego, a na wniosek ks. doc. dr. hab. Jerzego Grzywacza, dotychczasowego kuratora tej Katedry, został ustanowiony jej kierownikiem. Funkcję tę pełnił do końca 2007 r., w sposób decydujący przyczyniając się do rozwoju kierowanej jednostki.

W ciągu kilku kolejnych lat ks. doc. dr hab. Henryk Miształ wykładał na Wydziale Prawa Kanonicznego nie tylko prawo wyznaniowe – za którego dydaktykę w pełni odpowiadał – ale również prawo rodzinne i opiekuńcze, proces kanoniczny oraz czasy i miejsca święte. Angażował się ponadto w dydaktykę prowadzoną na Wydziale Teologii (Kurs A – Seminarium Duchowne, Sekcja Katechetyki). W 1984 r. został ponadto ustanowiony kuratorem utworzonej wówczas Katedry Prawa Kanonizacyjnego, prowadząc coraz liczniejsze zajęcia z prawa i postępowania beatyfikacyjnego (kanonizacyjnego). Dzięki Jego niezwykłemu zaangażowaniu Katedra ta stała się wiodącym ośrodkiem nauki prawa kanonizacyjnego w Polsce, zyskując duże uznanie również poza granicami naszego kraju³.

W 1986 r. ks. doc. dr hab. H. Miształ uzyskał awans na stanowisko profesora nadzwyczajnego. Natomiast po sześciu kolejnych latach, w 1992 r., został profesorem zwyczajnym.

Z biegiem lat Ksiądz Profesor coraz aktywniej angażował się w działalność macierzystego Wydziału Prawa Kanonicznego KUL. W 1983 r. został prodziekanem, a w 1987 r. wybrano Go na dziekana tej jednostki (funkcję tę pełnił do 1989 r.). Trzeba podkreślić, że był to czas intensywnego rozwoju Wydziału. Dynamicznie rozwijała się w szczególności funkcjonująca w jego ramach Sekcja Prawa, co znalazło odzwierciedlenie w zmianie nazwy Wydziału na Wydział Prawa Kanonicznego i Świeckiego. W trakcie swej pracy w KUL Ksiądz Profesor był również przewodniczącym Senackiej Komisji Dyscyplinarnej ds. Studenckich oraz członkiem wielu innych komisji senackich.

³ Zob. Fiejdasz 2008, 523–550.

Ks. prof. H. Misztal wykładał także poza granicami Polski. W latach 1998–2002 prowadził zajęcia z prawa wyznaniowego i prawa kanonicznego w ramach studium zorganizowanego przez KUL w Spiskiej Kapitule (Słowacja) i Ołomuńcu (Republika Czeska), a w latach 2003–2005 wykładał prawo wyznaniowe i konkordatowe na Wydziale Teologii Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie. Dwukrotnie (w 1986 r. i 1988 r.) był stypendystą Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca w Mediolanie.

Wszystkie lata swojej naukowej aktywności poświęcił Ksiądz Profesor Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu Jana Pawła II. Powtarzał: „To jest mój i jedyny i umiłowany Uniwersytet” (*Podziękowanie*, w: *Odnowienie Doktoratu Ks. Prof. Dr. Hab. Henryka Misztala*, Lublin 2018, s. 54). Do 2011 r. był z tą Uczelnią związany stosunkiem pracy, oddając jej całość swojego zawodowego zaangażowania. Pomimo pojawiających się propozycji i potencjalnych profitów, również po 2011 r. wołał prowadzić zajęcia w KUL jako wolontariusz niż związać się inną uczelnią. Wzbogacał wówczas ofertę dydaktyczną Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji o wykłady fakultatywne wygłaszane w języku włoskim na szczególówce tematy z zakresu prawa kanonizacyjnego.

Ks. prof. H. Misztal pełnił ponadto odpowiedzialne funkcje w strukturach kościelnych. W macierzystej diecezji był notariuszem w Kurii Biskupiej, wykonywał funkcję sędziego w Sądzie Biskupim, pracował też jako archiwariusz, a następnie jako dyrektor w Archiwum Diecezjalnym Lubelskim. Sprawował również funkcję wizytatora archiwów parafialnych oraz wizytatora biskupiego. Był wieloletnim członkiem Kolegium Konsultorów, Rady Ekonomicznej, Rady Kapłańskiej oraz Komisji do Spraw Personalnych. Czynnikiem uczestniczył w różnych procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych. Prowadził 7 procesów polskich kandydatów na ołtarze zakończonych beatyfikacją. Sprawował też naukowy nadzór nad wieloma innymi procesami kanonizacyjnymi. Obdarzono Go wysokimi godnościami kościelnymi. W 1981 r. został kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej Lubelskiej, w 1992 r. – kanonikiem gremialnym Kapituły Metropolitalnej w Lublinie. W 1996 r. został obdarzony godnością kapelana honorowego Ojca Świętego Jana Pawła II.

Znakiem uznania dla osiągnięć i postawy Księdza Profesora są też państwowe wyróżnienia i odznaczenia, którymi został uhonorowany. W 2000 r.

otrzymał Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski, w 2006 r. odznaczono Go Medalem Komisji Edukacji Narodowej, natomiast w 2009 r. przyznano Mu Złoty Medal za Długoletnią Służbę. Trzykrotnie otrzymywał nagrodę Rektora KUL (w 1981 r. – za pracę habilitacyjną; w 2000 r. – „za oryginalne i twórcze osiągnięcia naukowe oraz kształcenie kadr naukowych”; w 2005 r. – za monografię: *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Città del Vaticano 2005). W 2007 r. został uhonorowany Medalem za Zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, natomiast w 2017 r. otrzymał Medal 700-lecia Miasta Lublin. W dniu 6 czerwca 2018 r. odbyła się uroczystość odnowienia Jego doktoratu, co jest zaszczytem zarezerwowanym dla najwybitniejszych profesorów.

3. WKŁAD DO NAUKI

Badania naukowe prowadzone przez ks. prof. Henryka Misztala dotyczyły przede wszystkim dwóch różnych dyscyplin: prawa wyznaniowego i prawa kanonizacyjnego. Swoją przygodę naukową rozpoczął On jednak od badań dotyczących kościelnej cenzury uprzedniej pism i druków⁴. Wyniki odnoszących się do tego analiz, prowadzonych w związku z przygotowaniem rozprawy doktorskiej, przedstawił m.in. w następujących artykułach naukowych: *Cenzura uprzednia pism i druków w Kościele Zachodnim do soboru trydenckiego* („Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1973, z. 5, s. 101–113); *Cenzura pism i druków w świetle obowiązującego prawa* („Summarius” 1973, s. 68–72); *Kościelni cenzorzy ksiąg* („Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1974, z. 5, s. 81–94); *Kościelna cenzura wydawnictw w świetle dekretu „De Ecclesiae Pastorum vigilantia circa libros”* („Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1976, z. 5, s. 85–95). Po latach całościowe efekty badań z tego zakresu Ksiądz Profesor zebrał w monografii pt. *Cenzura uprzednia pism i druków w Kościele Zachodnim* (Lublin 2001). Na początkowych etapach swej naukowej aktywności zajął się On również kształtem duszpasterstwa Polonii włoskiej (*Duszpasterstwo Polonii Włoskiej*, w: *Studia Polonijne*, t. 1, Lublin 1976, s. 185–189) oraz sylwetką i dorobkiem ks. bp. prof. Jana Nowickiego (*Profesor KUL – Ks. Jan Nowicki*,

⁴ Dębiński 2001, 53–54.

„Summarium” 1973, s. 279–282; *Ks. Jan Nowicki*, „Biuletyn Informacyjny KUL” 1974, nr 1–2, s. 279–282).

W latach 70. XX w. Ksiądz Profesor skierował zainteresowania naukowe na prawo kanonizacyjne i to jemu właśnie poświęcił przeważającą część swego naukowego zaangażowania (z czego specjaliści z zakresu prawa wyznaniowego nie zawsze w pełni zdają sobie sprawę). Problematyka prawnokanonizacyjna zdecydowanie dominowała w badaniach prowadzonych przez Księdza Profesora do lat 90. XX w.⁵ Po wymienionej wyżej rozprawie habilitacyjnej ukazały się: *Drogi rozwoju postępowania kanonizacyjnego* (Częstochowa 1983); *Postępowanie kanonizacyjne* (Warszawa 1985; we współautorstwie z J. R. Barem); *Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym* (Lublin 1985) oraz *Komentarz do Konstytucji apostołskiej „Divinus perfectionis magister”* (Lublin 1987). Problematyka ta była też wyraźnie obecna w Jego późniejszych badaniach, czego dowodem są przede wszystkim następujące opracowania: *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II. Instytucje kanonizacyjnego prawa materialnego. Zarys historii procedury kanonizacyjnej. Postępowanie w diecezji i Kongregacji. Wzory pism i formularzy* (Lublin – Sandomierz 1997); *Kanonizační právo podle zákonodárství Jana Pavla II. Instituce materiálnoho kanonizačního práva. Nástin dějin kanonizační procedury postup v diecézi a v kongregaci vzory písemnosti a formuláře* (Olomouc 2002); *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego. Zarys historii. Procedura* (Lublin 2003). Szczególne miejsce w dorobku naukowym Księdza Profesora zajmuje monografia: *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura* (Città del Vaticano 2005), która została wydana przez wydawnictwo Stolicy Apostolskiej (Libreria Editrice Vaticana) i była rekomendowana przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych jako pomoc w prowadzeniu spraw kanonizacyjnych⁶. Wydanie tego dzieła bynajmniej nie oznaczało jednak zakończenia badań Księdza Profesora nad obowiązującym prawem kanonizacyjnym. W kolejnych latach ukazały się jeszcze dwie Jego książki dotyczące zagadnień prawnokanonizacyjnych. Były to: „*Sanctorum Mater*”. *Instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach*

⁵ Tamże, 47–52.

⁶ Zob. Fiejdasz 2008, 526–529.

kanonizacyjnych. Komentarz (Lublin 2008 i 2011) oraz *Postępowanie kanonizacyjne w diecezji lub eparchii* (Lublin 2017; we współautorstwie z L. Fiejdasz-Buczec). Dzięki wymienionym monografiom, uzupełnionym o dziesiątki poważnych artykułów, Ksiądz Profesor wypracował sobie renomę czołowego znawcy prawa kanonizacyjnego, a lubelska Katedra Prawa Kanonizacyjnego, której był kuratorem, stała się prężnym ośrodkiem nauki prawa kanonizacyjnego, znanym szeroko poza granicami naszego kraju.

Uzupełnieniem wskazanych wyżej prac badawczych były opracowania odnoszące się do powszechnego powołania do świętości, a zwłaszcza książki: *Świeccy święci i błogosławieni* (Lublin 1992, Lublin – Sandomierz 2002); *Anna Jenke (1921–1976)* (Lublin 1994; we współautorstwie z B. Lipian); *Geniusz kobiety. Aspekt etyczno-społeczny* (Sandomierz 1996, Częstochowa 2005) oraz *Święci i my. Refleksje o osobach, które zachwycają urokiem świętości* (Lublin 2015). Ich lektura nie pozostawia wątpliwości, że fenomen świętości był dla Księdza Profesora nie tylko przedmiotem badań, ale też stanowił źródło prawdziwej fascynacji.

W latach 90. XX w. istotne miejsce w badaniach Księdza Profesora zajęło również prawo wyznaniowe. Impulsem do podjęcia badań z tego zakresu były przemiany demokratyzacyjne zachodzące w Polsce pod koniec wcześniejszego dziesięciolecia, które zdecydowały o nowym kształcie polskich przepisów dotyczących wolności religijnej oraz statusu kościołów i innych związków wyznaniowych, w tym zwłaszcza Kościoła Katolickiego. Pierwszym przedmiotem prowadzonych w tym zakresie analiz było ustawodawstwo wyznaniowe z 17 maja 1989 r. Komentując je jako jeden z pierwszych autorów, zwracał szczególną uwagę na jego zgodność z kościelną koncepcją wolności religijnej (*Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r.*, „Kościół i Prawo” 1993, t. 11, s. 103–122; *Ustawowe gwarancje wolności religijnej w Polsce od 1989 roku*, „Chrześcijanin w Świecie” 1993, nr 3, s. 56–73; *Wolność religijna w prawie polskim od 1989 r.* (cz. I), „Zamojski Informator Diecezjalny” 1994, nr 1, s. 47–54; *Wolność religijna w prawie polskim od 1989 r.* (cz. II), „Zamojski Informator Diecezjalny” 1994, nr 2, s. 120–140). Znaczenie tego ustawodawstwa docenił również z perspektywy czasu, poświęcając mu studium pt. *Ustawy majowe – o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o stosunku państwa do*

Kościola Katolickiego w Polsce – z perspektywy 20 lat (w: *Podstawy regulacji stosunków Państwo – Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej. I fondamenti della regolazione delle relazioni Stato – Chiesa nella Repubblica di Polonia e nella Repubblica Italiana*, red. P. Czarnek, D. Dudek, P. Stanisł, Lublin 2010, s. 85–107).

Mając świadomość zapotrzebowania na obiektywne opracowania z zakresu prawa wyznaniowego, które było dotkliwie odczuwalne w Polsce w latach 90. XX w., podjął Ksiądz Profesor również zadanie jego całościowego omówienia⁷. Swoją uwagę skierował przede wszystkim na stosunki istniejące między Państwem a Kościołem w okresie tzw. Polski Ludowej. Dokonując ich oceny, zgodnie z paradygmatem właściwym dla demokratycznych porządków prawnych, pytał w pierwszym rządzie o stopień poszanowania wolności i praw należnych każdemu człowiekowi w związku z jego przyrodzoną godnością. Szczególnie akcentował przy tym potrzebę zagwarantowania każdemu wolności wyboru i uzewnętrzniania religii w zgodzie z postanowieniami umów międzynarodowych i nauczaniem Soboru Watykańskiego II⁸. Efektem prowadzonych w tym zakresie badań była publikacja pt. *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny* (Lublin 1996), która została pomyślana jako pierwszy tom obszerniejszego opracowania. Jak zasadnie stwierdzono w opublikowanej recenzji, dzięki umiejętnemu połączeniu przez Autora analiz teoretycznych z prezentacją faktów powstała praca „o ogromnej wartości poznawczej, poważnie przyczyniająca się do postępu wiedzy o dziejach stosunków państwo-Kościół w ogóle i w Polsce współczesnej”⁹.

Kontynuując prace nad całościowym omówieniem polskiego prawa wyznaniowego, Ksiądz Profesor skierował uwagę na przepisy obowiązujące współcześnie. Podlegały one wówczas intensywnym zmianom. Dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona została Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej¹⁰, w której na nowo zdefiniowano polski model relacji państwo-Kościół, w obszernych przepisach gwarantując również poszanowanie

⁷ Zob. Abramowicz, Stanisł 2018, 163–167.

⁸ Zob. Dębiński 2001, 55–57.

⁹ Górowska 1997, 94–96. W podobnym tonie: Mezglewski 1997, 250–252.

¹⁰ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

wolności sumienia i religii. Z kolei 23 lutego 1998 r. ratyfikowano Konkordat między Rzeczpospolitą Polską i Stolicą Apostolską¹¹, finalizując w ten sposób proces normalizacji stosunków między Państwem polskim a Kościołem Katolickim. Książka poświęcona tej problematyce została tytułowana *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej* (Lublin – Sandomierz 1999), uwzględniając stan prawny na dzień 15 listopada 1998 r.¹² Powstała ona pod redakcją i przy znaczącym udziale autorskim Księdza Profesora, który przygotował rozdziały pt. *Wolność religijna i jej gwarancje prawne, Osobowość prawna kościołów i innych związków wyznaniowych oraz Prawo małżeńskie*. Jego zasługą było również skupienie wokół tego dzieła nie tylko współpracowników z Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego KUL (a zwłaszcza z Katedry Prawa Wyznaniowego), lecz także uznanych autorów spoza tego środowiska.

Omówione wyżej publikacje stały się następnie podstawą całościowego opracowania pt. *Prawo wyznaniowe* (red. H. Miształ, Lublin – Sandomierz 2000). Również tym razem pracę redakcyjną wykonał ks. prof. H. Miształ, który był ponadto Autorem większości tekstów (spod Jego pióra wyszły w całości dwie pierwsze części: *Zagadnienia wstępne* i *Historia relacji państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*, natomiast w ramach części III pt. *Obowiązujące polskie prawo wyznaniowe* opracował następujące rozdziały: *Wolność religijna, Osobowość prawna kościołów i innych związków wyznaniowych oraz Prawo małżeńskie*). Podczas przygotowania nowej publikacji nie ograniczono się do połączenia wydanych wcześniej tekstów. Z myślą o potrzebach studentów przyjęto nową strukturę opracowania, w sposób bardziej syntetyczny ujęto zagadnienia o charakterze historycznym, zaktualizowano fragmenty dotyczące prawa obowiązującego współcześnie oraz dodano teksty kompletujące całościową wiedzę na temat polskiego prawa wyznaniowego. W wydawniczych recenzjach tego opracowania zwrócono uwagę, że ma ono nie tylko „wartościowe cechy prawniczej pracy naukowej”, ale nadto uwzględnia aksjologiczny wymiar poruszanych problemów

¹¹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

¹² Recenzje tej pracy opublikowali: Pietrusiński 1999, 433–444 oraz Górowska 1999, 88–89.

(W. Łączkowski), wychodząc „naprzeciw zapotrzebowaniu, jakie na rynku wydawniczym istnieje na książki i publikacje, które pokazują problematykę stosunków wyznaniowych szerzej pojętych, zaprezentowaną m.in. na gruncie doktryny Kościoła oraz katolickich postulatów ustrojowych i prawnych, nie zaś tylko na gruncie ciasnej doktryny pozytywizmu prawniczego” (M. Granat)¹³. Po trzech latach omawiane opracowanie doczekało się drugiego wydania (*Prawo wyznaniowe*, red. H. Miształ, P. Stanisz, Lublin – Sandomierz 2003)¹⁴.

Odpowiedzią na kolejne zmiany zachodzące w polskim prawie wyznaniowym oraz zmieniające się potrzeby dydaktyczne była decyzja o przygotowaniu zupełnie nowego podręcznika akademickiego. W jego opracowywaniu Książd Profesor uczestniczył jako jeden z autorów, wspierając swych młodszych współpracowników. Jest przy tym jasne, że bez Jego udziału powstały wówczas podręcznik (A. Mezglewski, H. Miształ, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, 2008, 2011) miałby dużo mniejsze szanse powodzenia.

Oprócz podejmowania prac skierowanych na przygotowanie kolejnych całościowych ujęć polskiego prawa wyznaniowego prowadził Książd Profesor badania mające na celu wyjaśnienie szczegółowych problemów zauważalnych na gruncie obowiązujących wówczas przepisów. Do najważniejszych nurtów badawczych należała realizacja wolności religijnej w ramach rodziny. W publikacjach dotyczących tego zagadnienia podkreślał znaczenie prawa rodziców do decydowania o kierunku religijnego wychowania potomstwa, zwracając jednocześnie uwagę na potrzebę należytego poszanowania wolności samych dzieci. Tej problematyce zostały poświęcone następujące opracowania: *Prawa rodziny w zakresie religijnego wychowania dzieci* (w: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, red. W. Janiga, A. Mezglewski, Krosno – Sandomierz 2000, s. 13–31); *Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci* („*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 2000, t. 1, s. 5–20); *Prawo rodziców do wychowania dzieci* (w: *Iustitia civitatis fundamentum. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Wiesława Chrzanowskiego*, red. H. Cioch, A. Dębiński, J. Chaciński,

¹³ Recenzję tej pracy opublikował Tymosz 2000, 229–232.

¹⁴ Zob. Stanisz 2018, 30–32.

Lublin 2003, s. 555–571); *Wolność rodziców do wychowania religijnego i moralnego dzieci zgodnie z ich przekonaniem* („Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 2012, nr 4, s. 6–13).

Sporo uwagi w swych badaniach ks. prof. H. Misztal poświęcił sytuacji prawnej uniwersytetów katolickich, zwracając szczególną uwagę na ich zadania oraz wolność należną zarówno takim jednostkom, jak i związanym z nimi naukowcom (*Wizja KUL Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1995, nr 1–2, s. 89–107; *Wolność uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 4, s. 3–30; *Uniwersytet katolicki w doktrynie Kościoła i prawie kanonicznym*, w: *Ius et lex. Księga jubileuszowa ku czci Profesora Adama Strzembosza*, red. A. Dębiński, A. Grześkowiak, K. Wiak, Lublin 2002, s. 425–445; *Priorytety katolickich uczelni w XXI wieku*, w: *Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej*, red. M. Sitarz, P. Stanisławski, H. Stawniak, Lublin 2014, s. 471–487). Natomiast w publikacjach dotyczących archiwów kościelnych podkreślał ich znaczenie dla gromadzenia, opracowywania i udostępniania zbiorów dziedzictwa narodowego i kościelnego, analizując nie tylko przepisy prawa polskiego, ale i unormowania o charakterze prawno-kanonicznym (*Sytuacja prawna archiwum parafialnego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 2001, s. 77–90; *Sytuacja prawna archiwum parafialnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2002, t. 12, z. 2, s. 87–102; *Archiwum Diecezjalne*, w: *Struktura i zadania Kurii Diecezjalnej. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej w ramach obchodów Roku Prymasa Tysiąclecia przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, Wydział Prawa Kanonicznego UKSW, Wydział Nauk Prawnych TNKUL oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Diecezji Warszawsko-Praskiej (Warszawa – Praga 11–12.9.2001)*, red. J. Krukowski, K. Warchałowski, Warszawa 2003, s. 103–117). Oprócz tego – również w osobnych opracowaniach, a nie tylko w powołanych wyżej całościowych omówieniach polskiego prawa wyznaniowego – zajmował się Ksiądz Profesor problematyką kościelnych osób prawnych (*Kościelne osoby prawne w prawie polskim*, w: *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. Henryka Karbownika*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 491–513) oraz wybranymi aspektami prawa wyznaniowego okresu tzw. Polski Ludowej (*Divide*

et impera. Niszczenie struktur kościelnych i represje wobec duchownych w Polsce jako jedna z metod walki systemu stalinowskiego z religią, w: Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944–1989, red. A. Grześkowiak, Lublin 2004, s. 23–43; *Zarys kompetencji, styl działania i cele Urzędu do Spraw Wyznań*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały z II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny 26–28 października 2004)*, red. A. Mezgłowski, P. Stanisł, M. Ordon, Lublin 2005, s. 33–70; we współautorstwie z A. Mezgłowskim).

Przedmiotem zainteresowań badawczych Księdza Profesora stała się także historia lokalnej społeczności, z której się wywodził, ze szczególnym uwzględnieniem roli Kościoła oraz duchowieństwa. Tej problematyce zostały poświęcone opracowania monograficzne, które redagował i w których tworzeniu uczestniczył jako Autor (*W Duchu i Prawdzie. Wybrane sylwetki Kościoła lubelskiego*, red. H. Misztal, Lublin 2005; *Motycz – nasza ojczyzna*, red. H. Misztal, Motycz 2005; *Motycz. Więzi pokoleń*, red. H. Misztal, Motycz 2009). Natomiast w ostatnim czasie dokonał charakterystyki prześladowań chrześcijan we współczesnym świecie, koncentrując się na państwach muzułmańskich. Identyfikując przyczyny i skutki tych prześladowań, sformułował również wynikające stąd postulaty (*Geografia prześladowań chrześcijan w krajach islamskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2014, t. 17, s. 91–110; *Prześladowanie chrześcijan w krajach islamskich*, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. P. Stanisł, A. M. Abramowicz, M. Czelný, M. Ordon, M. Zawiślak, Lublin 2015, s. 213–227).

Naukowy dorobek ks. prof. H. Misztala obejmuje w sumie ponad 500 pozycji. W tej liczbie są 42 publikacje książkowe, ponad 170 artykułów naukowych i ok. 80 artykułów popularyzujących naukę, 20 haseł encyklopedycznych, blisko 39 biogramów, ponad 50 recenzji, ponad 30 przekładów oraz wiele innych publikacji. Wyniki swoich badań wielokrotnie prezentował On również na konferencjach naukowych w kraju i za granicą¹⁵.

¹⁵ Kompletny wykaz publikacji Księdza Profesora Henryka Misztala jest dostępny na stronie: http://www.kul.pl/ks-prof-dr-hab-henryk-misztal_art_1099.html

4. DZIAŁALNOŚĆ ORGANIZACYJNA I KSZTAŁCENIE KADR

Ksiądz Profesor Henryk Miształ odegrał również istotną rolę w organizacji życia naukowego oraz w kształceniu młodszych pracowników nauki¹⁶. Łatwo to dostrzec zarówno w zakresie prawa kanonizacyjnego, jak i prawa wyznaniowego. Katedra Prawa Kanonizacyjnego, której był kuratorem, organizowała cykliczne konferencje naukowe dotyczące różnych aspektów świętości kanonizowanej, a On sam – jako delegat biskupi – prowadził sprawy 7 polskich kandydatów na ołtarze, służąc różnorodną pomocą w innych polskich procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych. Spory jest również wkład Księdza Profesora w integrację polskiego środowiska specjalistów z zakresu prawa wyznaniowego. Kierowana przez Niego Katedra Prawa Wyznaniowego była m.in. – z inicjatywy ks. Artura Mezglewskiego – gospodarzem trzech pierwszych ogólnopolskich zjazdów katedr i wykładowców prawa wyznaniowego, które dały początek spotkaniom organizowanym corocznie do czasów obecnych. Ksiądz Profesor miał też poważny wkład w utworzenie Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego. Był jednym z inicjatorów jego powstania, a wśród członków-założycieli znaleźli się Jego uczniowie. Wsparł również inicjatywę powołania czasopisma „Studia z Prawa Wyznaniowego”, które szybko stało się forum ogólnopolskiej debaty naukowej.

Pisząc o wkładzie ks. prof. H. Miształa do nauki prawa nie sposób nie wspomnieć o osiągnięciach osób, które przeszły przez prowadzone przez niego seminaria magisterskie i doktoranckie, a następnie – dzięki uzyskanemu przygotowaniu – kontynuowały samodzielną pracę naukową. Pod Jego kierunkiem przygotowano ponad 170 prac licencjackich i magisterskich, a stopień doktora nauk prawnych w zakresie prawa lub prawa kanonicznego uzyskało ponad 30 osób (rozprawy z zakresu prawa wyznaniowego przygotowali: T. M. Bach, A. Mezglewski, J. Dziobek-Romański, P. Stanisławski, T. Stanisławski, F. Jurčišin, F. Długoš, I. A. Hrdina, L. Kowalenko, B. Uliasz, A. Tunia, M. Ordon, W. Wnuk, F. Zehnal i D. Mazurkiewicz). Ksiądz Profesor przygotował też ponad 80 recenzji w różnego rodzaju postępowaniach awansowych¹⁷.

¹⁶ Zob. Abramowicz, Stanisławski 2018, 167–171.

¹⁷ Zob. odnoszące się do tego wykazy: Fiejdasz 2009a, 739–752; Fiejdasz 2009b, 753–759; Ordon 2001, 33–40.

W okresie ponad 25 lat kierowania przez ks. prof. dr. hab. Henryka Misztala Katedrą Prawa Wyznaniowego uzyskała ona pozycję ważnego ośrodka nauki prawa wyznaniowego w Polsce. Zdecydowało o tym wyjątkowe zaangażowanie Księdza Profesora nie tylko jako naukowca i promotora, ale też jako lidera, który potrafił skupić grupę młodszych pracowników nauki wokół realizacji wspólnych inicjatyw. Nie ograniczał przy tym rozwoju indywidualnych zainteresowań, chociaż konsekwentnie wpajał przekonanie o konieczności należytego uwzględnienia takich wartości, jak godność człowieka i zakorzenione w niej prawa i wolności (a wśród nich wolność religijna) oraz dobro wspólne.

5. KONKLUZJE

Na pełne zrozumienie znaczenia ideałów, które Ksiądz Profesor wyznawał i które starał się wpajać innym, pozwala dopiero uwzględnienie właściwej Mu perspektywy wiary. Swoje uniwersyteckie zaangażowanie postrzegał wszak w kategoriach „wielkiej przygody z nauką inspirowaną wiarą” (*Przemówienie wygłoszone podczas uroczystości wręczenia Księgi Jubileuszowej, w: Religioni et scientiae. Materiały V Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego (Lublin, 25 kwietnia 2001 r.)*, red. P. Stanisław, Lublin 2001, s. 226). Wspomniane ideały obejmowały więc nie tylko niestrudzone dążenie do Prawdy, ale też konsekwentną służbę na rzecz dobra człowieka i dobra wspólnego. Są to niewątpliwie wartości zajmujące ważne miejsce w niespisanym, naukowym testamencie Księdza Profesora.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz, Aneta, Piotr Stanisław. 2018. „Katedra Prawa Wyznaniowego”. W: *100 lat nauk prawnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, red. Krzysztof Burczak, Emilia Czepeczyńska, Marzena Dyjakowska, Maciej Jońca, Sebastian Kwiecień, 149–180. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dębiński, Antoni. 2001. „Wkład Księdza Profesora Henryka Misztala do nauki prawa”. W: *Divina et humana. Księga Jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin*

- Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. Antoni Dębiński, Wiesław Bar, Piotr Stanisław, 43–60. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Fiejdasz, Lidia. 2008. „Katedra Prawa Kanonizacyjnego”. W: *Księga Jubileuszowa z okazji 90-lecia Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, red. Antoni Dębiński, Małgorzata Ganczar, Stanisław Józwiak, Agnieszka Kawalko, Małgorzata Kruszewska-Gagoś, Hanna Witczak, 523–550. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Fiejdasz, Lidia. 2009a. „Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem Księdza Profesora Henryka Misztala”. W: Henryk Misztal. *Duc in altum. Sprawy kanonizacyjne. Wybór pism*, red. Lidia Fiejdasz, 739–752. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Fiejdasz, Lidia. 2009b. „Recenzje doktorskie, habilitacyjne oraz do tytułu profesora”. W: Henryk Misztal. *Duc in altum. Sprawy kanonizacyjne. Wybór pism*, red. Lidia Fiejdasz, 753–759. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Górowska, Beata. 1997. „Ks. Henryk Misztal: Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny, tom 1, Lublin 1996, Wyd. KUL, ss. 374”. *Państwo i Prawo* 1: 94–96 (rec.).
- Górowska, Beata. 1999. „H. Misztal (red.), Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej, Lublin-Sandomierz 1999”. *Państwo i Prawo* 11: 88–89 (rec.).
- Mezglewski, Artur. 1997. „Polskie prawo wyznaniowe, cz. I: Zagadnienia wstępne. Rys historyczny, Lublin 1996”. *Roczniki Nauk Prawnych* 7: 250–252 (rec.).
- Ordon, Marta. 2001. „Wykaz prac dyplomowych”. W: *Divina et humana. Księga Jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. Antoni Dębiński, Wiesław Bar, Piotr Stanisław, 33–40. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Pietrusiński, Dionizy. 1999. „H. Misztal (red.), Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej, Lublin-Sandomierz 1999”. *Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej – Memoranda, dicta et facta* 2: 433–444 (rec.).
- Stanisław, Piotr, 2018. „Laudacja z okazji uroczystości odnowienia doktoratu ks. prof. Henryka Misztala”. W: *Odnowienie Doktoratu Ks. Prof. Dr. Hab. Henryka Misztala*, 21–36. Lublin: Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- Tymosz, Stanisław. 2000. „Prawo wyznaniowe. Stan prawny na 1 lutego 2000, ss. 509. Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu”. *Zamojski Informator Diecezjalny* 2: 229–232 (rec.).

KRZYSZTOF MOTYKA*

O NOWEJ TEORII PRAWA NATURALNEGO,
MAŁŻEŃSTWIE I WOLNOŚCI RELIGII
W ZWIĄZKU Z KSIĄŻKĄ SHERIFA GIRGISA, RYANA THOMASA
ANDERSONA I ROBERTA PETERA GEORGE'A CZYM JEST MAŁŻEŃSTWO?

On the New Natural Law theory, marriage and freedom of religion.

In reference to the book by Sherif Girgis, Ryan Thomas Anderson and Robert Peter George:
What Is Marriage?

Streszczenie: Niniejszy artykuł napisany został w związku z polskim wydaniem książki *Czym jest małżeństwo? W obronie związku mężczyzny i kobiety* autorstwa trzech amerykańskich przedstawicieli Nowej teorii/szkoły prawa naturalnego: Sherifa Girgisa, Ryana T. Andersona i Roberta P. George'a. Przedstawia się w nim najpierw autorów książki, samą szkołę i jej stanowisko na temat małżeństwa jako dobra podstawowego. W dalszej kolejności omawia się orzecznictwo Sądu Najwyższego USA odnoszące się do małżeństw osób tej samej płci, w tym rolę, jaka w tym zakresie przypisywana jest prawu do prywatności. Szczególna uwaga poświęcona została wyrokowi tego sądu w sprawie *Obergefell v. Hodges*, a zwłaszcza jej aspektem odnoszącym się do wolności religii, które w polskiej literaturze przedmiotu nie były dotychczas zbyt mocno eksponowane. W końcowej części odniesiono się do kilku decyzji Sądu Najwyższego USA, dotyczących wolności religii w kontekście małżeństw osób tej samej płci, w tym do wydanego ostatnio wyroku w sprawie *Fulton v. Philadelphia*.

Słowa kluczowe: nowa teoria prawa naturalnego; małżeństwo; wolność religii; *Obergefell v. Hodges*

* Dr hab., prof. KUL, Katedra Socjologii Struktur, Procesów Społecznych i Pracy Socjalnej, Instytut Nauk Socjologicznych, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: kmotyka@kul.pl.
ORCID 0000-0002-8805-7495.

Abstract: This article has been written in connection with the Polish edition of the book *What Is Marriage? Man and Woman: A Defense* by three American representatives of the New Natural Law theory/school: Sherif Girgis, Ryan T. Anderson, and Robert P. George. In the first part, the article introduces the authors of the book as well as their theory/school and its position on marriage as a basic good. Then it discusses the case law of the US Supreme Court relating to same-sex marriage, including the role of the right to privacy in this regard. Particular attention has been paid to the decision of this court in the case of *Obergefell v. Hodges*, and especially its aspects relating to the freedom of religion that have previously received little attention in Polish literature on the subject. The article ends with a brief overview of several post-*Obergefell* cases related to same-sex marriage and freedom of religion, including the very recent case of *Fulton v. Philadelphia*.

Key words: New Natural Law theory; marriage; freedom of religion; *Obergefell v. Hodges*

1. WPROWADZENIE

Zarówno zagadnienie prawa naturalnego, jak i małżeństwa oraz wolności religii stanowią przedmiot zainteresowań badaczy prawa wyznaniowego. Były one poruszane również przez śp. Księdza Profesora Henryka Misztala¹, bliskiego mi także z uwagi na fakt, że z wdzięcznością wspominał moją Mistrzynię, Profesor Hannę Waśkiewicz (1919–1993), znawcę problematyki prawa naturalnego i praw człowieka, wieloletnią Kierowniczkę Katedry Filozofii Prawa, której poświęcił osobny artykuł². To za sprawą Hanny Waśkiewicz od roku akad. 1971/72 prowadził On zajęcia w ramach ówczesnej Specjalizacji Filozoficzno-Społecznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL, a następnie – do 1985 r. – na będącej jej kontynuacją Sekcji Społecznej reaktywowanego w 1981 r. Wydziału Nauk Społecznych naszego Uniwersytetu³.

¹ Zob. np. Misztal, 1993, 1999.

² Zob. Misztal 2006, 292–293.

³ Por. tamże; Archiwum Uniwersyteckie KUL (AUKUL). Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Misztal Henryk, ks., sygn. A-1007; AUKUL. Wydział Filozofii, Plany i programy studiów, filozofia praktyczna, 1962/63–1971/72, sygn. brak; AUKUL. Wydział Filozofii, Plany i programy studiów, filozofia praktyczna, 1972/73–1980/81, sygn. brak. Ks. H. Misztal prowadził tam wykład kursoryczny *Ustrój i prawo PRL* (3 godz./tyg.).

2. KSIĄŻKA I JEJ AUTORZY

Punktem wyjścia i punktem odniesienia niniejszych uwag, które dedykuję pamięci Księdza Profesora, jest wymieniona w ich podtytule książka, opublikowana w 2012 r.⁴, a w wersji polskiej na przełomie 2019 i 2020 r.⁵, będąca jednym z najważniejszych głosów w trwającej od dekad w Stanach Zjednoczonych, ale też i poza nimi, wojnie kulturowej w odniesieniu do małżeństwa i rodziny⁶. Książka ta powstała na bazie artykułu opublikowanego przez Sherifa Girgisa, Ryana T. Andersona i Roberta P. George’a w „Harvard Journal of Law and Public Policy” (2010), który spotkał się od razu z wielkim zainteresowaniem i w kolejnych kilkunastu miesiącach był na czele rankingu tekstów najczęściej pobieranych z internetowych baz naukowych⁷. Jej dwaj pierwsi autorzy – studenci tego trzeciego – choćby z racji wieku są raczej nieznanymi w Polsce, nawet w środowisku akademickim, choć ich artykuł i książka były u nas cytowane, zarówno w literaturze naukowej, jak i w prasie codziennej czy publikacjach internetowych⁸. Sherif Girgis ukończył filozofię w Princeton i Oksfordzie, a potem – w trakcie studiów doktoranckich z filozofii w Princeton – prawo w Yale. Obecnie jest *research scholar* w założonym m.in. przez Roberta P. George’a konserwatywnym Witherspoon Institute w Princeton. Ryan T. Anderson również ukończył filozofię w Princeton, a następnie doktoryzował się w zakresie filozofii politycznej w Notre Dame, przez kilka lat był *senior research fellow* w waszyngtońskiej Heritage Foundation, a obecnie jest prezydentem tamtejszego Ethics and Public Policy Center oraz twór-

⁴ Tytuł oryginalny: *What Is Marriage? Man and Woman: A Defense* (New York: Encounter 2012).

⁵ Tytuł polskiego tłumaczenia: *Czym jest małżeństwo? W obronie związku mężczyzny i kobiety*, tłum. M. Filipczuk (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości 2019, ss. 167). Książkę poprzedzają kompetentnie napisane, z krótkimi ogólnymi odniesieniami do debat w Polsce, uwagi wprowadzające Agaty Czarneckiej pt. *Małżeństwo jako problem prawny i przedmiot rozmowy* (s. 7–19).

⁶ Zob. np. Petry Mroczkowska 1999; Wardle 2007.

⁷ Przed ukazaniem się książki ze strony SSRN (Social Science Research Network) pobrano go 75 tys. razy (do sierpnia 2021 r. – 82 tys.). Zob. Czarnecka 2016b, 221 i Czarnecka 2014a, 257.

⁸ Np. Pawliczak 2014, 319; Krawiec 2015, 203, 207; Kędziński 2013.

cą i redaktorem czasopisma internetowego „Public Discourse” wydawanego przez Witherspoon Institute. Oprócz *Czym jest małżeństwo?* Girgis i Anderson opublikowali kilka obszernych artykułów w renomowanych czasopismach naukowych⁹, dziesiątki tekstów publicystycznych i książkę współautorską w Oxford University Press¹⁰. Anderson dołożył do tego kolejne dwie pozycje książkowe, które – podobnie jak większość ich dorobku – dotyczą problematyki małżeństwa we współczesnej Ameryce¹¹.

Trzeci z autorów, Robert P. George, filozof prawa i filozof polityki, katolicki intelektualista, jest profesorem prawa w Princeton, związanym także z Witherspoon Institute, którego jest współzałożycielem, i Notre Dame Center for Ethics and Culture. W „New York Times”, na którego łamach także publikował¹², określono go jako jednego z najwybitniejszych¹³ czy wręcz najwybitniejszego i najbardziej wpływowego¹⁴ amerykańskiego chrześcijańskiego konserwatystę¹⁵. Studiował m.in. prawo i teologię w Harvardzie oraz filozofię prawa w Oxfordzie pod kierunkiem Johna Finnis’a i Josepha Raza, znanych polskim filozofom prawa, filozofom polityki i etykom. W 2010 r. George odwiedził Polskę, gdzie na Uniwersytecie Warszawskim – jak Finnis kilka lat wcześniej¹⁶ – wygłosił wykład im. Leona Petrażyckiego¹⁷. Bogaty dorobek publikacyjny R. P. George’a w znacznej mierze dotyczy problematyki prawnonaturalnej, w tym tzw. Nowej teorii prawa naturalnego oraz jej aplikacji do dyskusji ze współczesnym liberalizmem i do obrony katolickiego stanowiska w takich kwestiach, jak ochrona życia od poczęcia do naturalnej śmierci, wolność religijna czy małżeństwo¹⁸.

⁹ Girgis 2013; 2014a; 2014b; 2014c; 2016; Anderson 2015a; 2016; 2017; 2018a; 2018b.

¹⁰ Corvino, Anderson, Girgis 2017.

¹¹ Anderson 2015; 2018c.

¹² Np. George, Girgis 2017.

¹³ Hymowitz 2013.

¹⁴ Brooks 2015; Kirkpatrick 2009. Por. Anderson 2009.

¹⁵ Scaer 2015, 351.

¹⁶ Finnis 2005b. Ryszard Legutko [2004] właśnie Finnis’a i George’a wymieniał wśród ośmiu współczesnych autorów politycznych, których warto czytać w pierwszym rzędzie.

¹⁷ George 2010.

¹⁸ Zob. w szczególności: George 1993; 1999; 2001 (wyd. polskie 2019); 2013. Oprócz wielu artykułów naukowych George opublikował grubo ponad setkę mniejszych tekstów, głównie na łamach „First Things” i „Public Discourse”. Podobnie jak Girgis i Anderson,

3. NOWA TEORIA/SZKOŁA PRAWA NATURALNEGO I WIZJA MAŁŻEŃSTWA

Nowa teoria/szkoła prawa naturalnego¹⁹ to nurt we współczesnej filozofii, filozofii prawa, etyce i teologii, zapoczątkowany przez filozofa Germaina Griseza jego komentarzem do pierwszej zasady rozumu praktycznego, znanej także jako pierwsza zasada prawa naturalnego, sformułowanej w *Sumie teologicznej* św. Tomasza²⁰, a następnie rozwijany przez Griseza i Johna Finnis'a oraz m.in. Williama Maya, Josepha Boyle'a, Russela Shawa, Olafa P. Tollefsena, Patricka Lee, Gerarda V. Bradleya, Christophera Tollefsena i – *last not least* – Roberta P. George'a. Jak to ujął Santiago Legarre, zmarły w 2018 r. Grisez²¹ był twórcą i architektem Nowej teorii/szkoły prawa naturalnego, Finnis jej głównym budowniczym, zaś George jej młodszym i najbardziej żywiołowym głosem²². W szkole Griseza-Finnisa, bo tak też była określana²³, można wyróżnić autorów szeroko podejmujących kwestie teologiczne, jak i tych, którzy zajmują się przede wszystkim teoretycznymi i praktycznymi zagadnieniami prawa²⁴. Do tych drugich zaliczają się Finnis, Bradley, George, a także Girgis i Anderson. *Opus magnum* tworzonego przez nich jurydycznego nurtu szkoły stanowi książka Finnis'a pt. *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, która została opublikowana w 1980 r. przez Oxford University Press w redagowanej przez H. L. A. Harta, którego Finnis był uczniem, Clarendon Law Series. Adresowana była zatem w pierwszym rzędzie do akademickich prawników²⁵. Dziełem tym Finnis, od 1966 r. związany z Uniwersytetem w Oksfordzie, a od 1995 r. z amerykańskim Uniwersytetem Notre Dame, wprowadził problematykę prawa naturalnego do dyskusji w ramach jurysprudencki analitycznej, a podejście i kategorie tej ostatniej – do refleksji prawnonaturalnej. Opowiedział się

wyłosił szereg publicznych wykładów dotyczących tych kwestii, z których część dostępna jest w Internecie. Na temat działalności publicznej George'a zob. Czarnecka 2016a.

¹⁹ Zob. np. Hittinger 1987; Massini Correas 1999; Lee 2019, 73–91; Łabieniec 2004 (rozdz. I); Miętek 2008.

²⁰ Grisez 1965.

²¹ Finnis 2018.

²² Legarre 2018, 787.

²³ Biggar, Black (red.) 2000.

²⁴ Czarnecka 2014b, 34 i n.

²⁵ Finnis 1980. Wyd. polskie: Finnis 2001.

on, a za nim jego współpracownicy, za poglądem Hume'a, że z sądów opisowych nie można logicznie wywodzić sądów normatywnych, a zarazem starał się wykazać, że św. Tomasz nie popełniał tego błędu. Przedstawiając zaś swoją własną teorię prawa naturalnego (rozumności praktycznej)²⁶ Finnis nie odwoływał się do natury ludzkiej, co stało się powodem krytyki, zwłaszcza ze strony przedstawicieli tradycyjnego tomizmu, według których bez przyjęcia określonej metafizyki oraz określonej wizji tej natury nie można zbudować teorii prawa naturalnego²⁷. Z dyskusją i krytyką spotkała się też zaprezentowana przez Johna Finnisa koncepcja dóbr podstawowych rozumianych przezeń jako pewne aspekty ludzkiego rozkwitu czy spełnienia, poznawane zdroworoządkowo, oczywiste i nieredukowalne do żadnych innych dóbr ani do któregośkolwiek spośród siebie, a przy tym niepodlegające hierarchizacji. Lista tych dóbr przedstawiona przez Finnisa obejmowała pierwotnie życie, wiedzę, zabawę, przeżycia estetyczne, życie w społeczności (w tym jego najdoskonalszą postać – przyjaźń), rozumność praktyczną oraz szeroko pojętą religię. Wszystkie inne formy dobra dadzą się, zdaniem Finnisa, sprowadzić do wymienionych dóbr podstawowych, stanowiąc ich uszczegółowienie czy kombinację²⁸.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że ani na tej, ani na następnej liście dóbr podstawowych przedstawionej przez Finnisa²⁹ nie ma małżeństwa³⁰. Pojawi się ono w pracach przedstawicieli nowej teorii prawa naturalnego jako dobro podstawowe kilkanaście lat później³¹, także w pracach Finnisa³², który przyzna potem, że w jego słynnej książce „małżeństwo nie zostało odpowiednio zidentyfikowane”³³. W artykule poświęconym małżeństwu

²⁶ Zob. Motyka 2001 i Motyka 2002 oraz cytowana tam literatura. Ponadto: Kozłowski 1997, a z późniejszych prac polskich zwłaszcza: Łabieniec 2004; Miętek 2007; Oniszcuk 2008, 342–351; Blicharz, Pietrzyk 2014.

²⁷ Zob. Motyka 2001, XVII i cyt. tam literatura. Na zarzuty te odpowiadał George, m.in. w George 1992. Argumenty George'a były zdaniem części krytyki przekonujące, co podkreśla Contreras 2013, XIII.

²⁸ Finnis 2001, 97 i n. Uwagi powyższe na temat Finnisa przedstawiam za: Motyka 2001 i Motyka 2002.

²⁹ Finnis, Grisez, Boyle 1987, 107–108.

³⁰ Zwraca na to uwagę Czarnecka 2014b, 205.

³¹ Grisez 1993, 556.

³² Finnis 1997, 2008. Por. Finnis 1994, 1066.

³³ Finnis 2005a, 124; Finnis 2008, 403, przyp. 3.

w kontekście etyki seksualnej Finnis pisał, że jest ono jednym z dóbr podstawowych, do którego ludzki wybór i działanie są kierowane przez pierwszą zasadę rozumu praktycznego³⁴. Włączenie małżeństwa do listy dóbr podstawowych było rezultatem studiów nad stanowiskiem św. Tomasza³⁵, ale też – jak zauważa Agata Czarnecka – dyskusji w ramach Nowej szkoły prawa naturalnego³⁶.

Małżeństwu, także w kontekście prawnym, dużo uwagi poświęcił zwłaszcza Robert P. George, który prawie od samego początku zaliczał je do dóbr podstawowych i ujmował jako „komunię dwóch osób połączonych w jedno ciało, która jest konsumowana i aktualizowana przez akty seksualne typu reprodukcyjnego”³⁷, nawet jeśli małżonkowie nie są, np. z uwagi na bezpłodność, zdolni do poczęcia dziecka. Tylko takie akty seksualne, zdaniem przedstawicieli Nowej teorii prawa naturalnego – mają wartość same w sobie, wartość nieinstrumentalną i zasługują na nazwę aktów małżeńskich. Nie mają takiej wewnętrznej wartości i godzą w małżeństwo jako dobro podstawowe inne, niemajątkowe akty seksualne, w tym homoseksualne czy niegenitalne albo w inny sposób (np. za pomocą antykoncepcji) nieotwarte na prokreację akty seksualne małżonków³⁸. Dodajmy, że George, w odróżnieniu do Finnisa, zapewne w konsekwencji swojej wizji wychowawczej, perfekcjonizującej roli prawa³⁹, uważał, że ustawodawca może zakazywać pewnych niemoralnych i uderzających w instytucję małżeństwa zachowań, takich jak stosunki seksualne osób niebędących w związku małżeńskim (*fornication*), zdrada małżeńska (*adultery*) czy

³⁴ Finnis 1997, 97.

³⁵ Mpora 2001, 92.

³⁶ Czarnecka 214b, 206. Krytykę immanentną uznawania małżeństwa za dobro podstawowe przez przedstawicieli Nowej teorii prawa naturalnego przeprowadził Jeremy R. Garrett. Jego zdaniem, w przeciwieństwie do pozostałych siedmiu dóbr uważanych za podstawowe przez Finnisa, dobro małżeństwa jest redukowalne do jednego lub większej liczby dóbr rzeczywiście podstawowych, a zatem nie może być w świetle przesłanek Nowej teorii uznane za takie dobro (Garrett 2008, 612). Zob. też Goldstein 2011.

³⁷ George, Bradley 1995, 301–302. George i Bradley podkreślają, że „małżeństwo, «akty typu reprodukcyjnego» i «małżonkowie» są zatem tak definicyjnie powiązane, że [...] małżeństwo jest z istoty heteroseksualne i małżonką mężczyzny jest z konieczności kobieta (i odwrotnie)” (302).

³⁸ Tamże.

³⁹ George 1993; Czarnecka 2017.

akty sodomii⁴⁰, które – dodajmy – na początku lat 1960. były przestępstwem we wszystkich stanach USA⁴¹.

4. OD PRAWA DO PRYWATNOŚCI DO MAŁŻEŃSTW HOMOSEKSUALNYCH

W ogromnej większości amerykańskich stanów na początku minionej dekady, kiedy powstawała książka Girgisa, Andersona i George'a, w dalszym ciągu prawo uznawało tradycyjną wizję małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety. Na wielu frontach była ona jednak kwestionowana, w tym przez zdecydowaną większość elity artystycznej i intelektualnej, z akademicką włącznie, do której coraz wyraźniej dołączały wielkie korporacje. Początku procesu, który doprowadził do zakwestionowania heteroseksualnego charakteru małżeństwa i – szerzej – do kryzysu małżeństwa jako instytucji, należy upatrywać w połowie lat 1960., w rewolucji seksualnej będącej rezultatem m.in. upowszechnienia się tabletki antykoncepcyjnej i widocznej do dziś obsesji Amerykanów na punkcie seksu oraz – głównie w tym kontekście – prawa do prywatności. Coraz większy rynek środków antykoncepcyjnych z jednej strony, z drugiej zaś obowiązywanie w dużej części USA, nawet jeśli sporadycznie egzekwowanych, przepisów zakazujących ich stosowania, sprawiły, że przepisy te stały się przedmiotem postępowań sądowych, których finałem była decyzja Sądu Najwyższego w sprawie *Griswold v. Connecticut*⁴². W orzeczeniu tym Sąd uznał, że stanowe przepisy zakazujące stosowania środków antykoncepcyjnych, jak również udzielania porad lekarskich tego dotyczących, są w odniesieniu do małżonków sprzeczne z Konstytucją, gdyż naruszają zawarte w niej *implicite*, niewyrażone wprost, prawo do prywatności. Nie mogąc oprzeć się na żadnym przepisie konstytucyjnym, który mógłby być podstawą takiego rozstrzygnięcia, autor opinii, William O. Douglas, wywiódł omawiane uprawnienie z gwarancji zawartych w kilku poprawkach do Konstytucji wziętych łącznie, a dokładniej – z „półcieni utworzonych przez ema-

⁴⁰ George 2000, 31.

⁴¹ Zob. Sweeny 2014, 129–130.

⁴² *Griswold v. Connecticut*, 381 U.S. 479 (1965). Zob. Motyka 2006, 88–94. Poniższa prezentacja ekspansji konstytucyjnego prawa do prywatności w USA oparta jest na tej pracy.

nacje tych gwarancji”⁴³. Sędzia Arthur J. Goldberg uznał w opinii zbieżnej, że „prawo do prywatności w stosunkach małżeńskich jest fundamentalnym i podstawowym prawem [...] w rozumieniu Dziewiątej Poprawki”⁴⁴. Z kolei sędzia John M. Harlan stwierdził, że zakwestionowane przepisy Connecticut naruszają zawartą w Czternastej Poprawce zasadę praworządnego postępowania (*due process of law*), ponieważ są „sprzeczne z podstawowymi wartościami zawartymi w pojęciu uporządkowanej wolności”⁴⁵. Tą samą zasadą uzasadniał decyzję Sądu sędzia Byron White. Sędziowie Hugo Black i Potter Stewart zgłosili zdania odrębne. Szczególnie trafne okazały się uwagi tego pierwszego, który krytykował stanowisko większości nie tylko za odczytywanie z Konstytucji (a w istocie wpisywanie do niej, wobec braku odpowiedniego oparcia w jej tekście) nowego uprawnienia, ale także – w jeszcze większym stopniu – za ogólność, abstrakcyjność pojęcia *privacy*. Zdaniem Blacka czyni to nowe uprawnienie niebezpiecznym dla zasady trójpodziału władzy, gdyż umożliwia sądom, zwłaszcza Sądowi Najwyższemu, jego bardzo szerokie interpretowanie, a tym samym stwierdzanie niekonstytucyjności różnych działań władzy ustawodawczej i wykonawczej⁴⁶.

Wkrótce obawy Blacka znalazły potwierdzenie w praktyce orzeczniczej sądów amerykańskich, w tym Sądu Najwyższego, w drodze której nastąpiła ekspansja konstytucyjnego prawa do prywatności. To, co ważne z perspektywy omawianej książki, to fakt, że w *Griswold* mowa była przede wszystkim o prywatności w kontekście małżeństwa⁴⁷, określonego przez

⁴³ *Griswold v. Connecticut*, 484.

⁴⁴ Zgodnie z tą poprawką „[w]ymienienie w Konstytucji określonych praw nie oznacza zniesienia lub ograniczenia innych praw przysługujących ludowi”. Cyt. za: Motyka 2004b, 118. Warto dodać, że sędzia Goldberg wyraził opinię, iż konstytucyjność obowiązujących w Connecticut ustaw zakazujących zdrady małżeńskiej i pozamałżeńskich stosunków seksualnych nie budzi wątpliwości (498), powołując się przy tym na zdanie odrębne Harlana do dotyczącej tych samych przepisów decyzji Sądu Najwyższego w sprawie *Poe v. Ullman*, 367 U.S. 497 (1961), w którym pisał, że przepisy penalizujące pozamałżeńskie stosunki seksualne, w tym homoseksualne, „tworzą wzór tak głęboko wrośnięty w treść naszego życia społecznego, że każda doktryna konstytucyjna w tym obszarze musi być oparta o tę podstawę” (546).

⁴⁵ *Griswold v. Connecticut*, 500.

⁴⁶ Tamże, 509.

⁴⁷ „Ustawa Connecticut zabraniająca stosowania środków antykoncepcyjnych narusza prawo do prywatności małżeńskiej”. Tamże, 479.

Duglasa jako „dwoje ludzi, którzy [...] prowadzą wspólne życie tak dalece intymne, że wręcz święte”⁴⁸, i „świętego obszaru sypialni małżeńskiej”⁴⁹. Ale dość szybko prawo do prywatności zostało pozbawione owego powiązania z małżeństwem, rodziną, domem i świętością⁵⁰.

W wydanym cztery lata później orzeczeniu w sprawie *Stanley v. Georgia*⁵¹ Sąd Najwyższy stwierdził, powołując się m.in. na prawo do prywatności, że Konstytucja zapewnia ochronę posiadania w domu materiałów obscenicznych, a w *Eisenstadt v. Baird*⁵², na podstawie zasady równej ochrony prawnej, uznał za niekonstytucyjne przepisy stanu Massachusetts zakazujące udostępniania środków antykoncepcyjnych osobom stanu wolnego. Wprawdzie – jak czytamy w opinii większości autorstwa sędziego Brennana – „w myśl *Griswold* rozważane prawo do prywatności przysługuje związkowi małżeńskiemu”, jednakże jest ono „prawem *jednostki*, zamężnej, żonatej czy wolnej, by władze nie ingerowały w sprawy odnoszące się do niej w sposób tak zasadniczy, jak decyzja o urodzeniu czy spłodzeniu dziecka”⁵³.

W 1973 r., w jednym z najgłośniejszych i do dziś najbardziej krytykowanych orzeczeń – *Roe v. Wade* – SN większością 7:2 uznał, że prawo do prywatności „jest dostatecznie szerokie, by objąć decyzję kobiety o przerwaniu lub utrzymaniu ciąży”⁵⁴. Z kolei w wyroku w sprawie *Carey v. Population Services International* z 1977 r.⁵⁵ za niekonstytucyjne uznane zostały m.in. przepisy stanowe New Jersey penalizujące dostarczanie lub sprzedaż środków antykoncepcyjnych osobom poniżej 16. roku życia.

W omówionym procesie sądowego rozszerzania znaczenia prawa do prywatności Michael J. Sandel widział redefinicję podmiotów tego prawa z „osób jako uczestników instytucji społecznej małżeństwa do osób

⁴⁸ Tamże, 486.

⁴⁹ Tamże, 485.

⁵⁰ Zwracając na to uwagę także George i Tubbs 2005, pisząc, że wkrótce Sąd Najwyższy „przemienił «prawo do prywatności» w potężne narzędzie polityki publicznej”.

⁵¹ *Stanley v. Georgia*, 394 U.S. 557 (1969).

⁵² *Eisenstadt v. Baird*, 405 U.S. 438 (1972).

⁵³ Tamże, 453 (kursywa oryginału).

⁵⁴ *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973), 153. Zob. Byrn 1993, którego zdaniem orzeczenie w sprawie *Roe* jest perwersją prawa do prywatności. W tym duchu ostatnio np. Forsythe 2021.

⁵⁵ *Carey v. Population Services International*, 431 U.S. 678 (1977).

jako jednostek niezależnych od ich ról czy powiązań”, z drugiej zaś strony przejście od „starego” pojęcia prywatności jako chroniącej jednostkę przed inwigilacją do pojęcia prywatności, która chroni wolność wyboru. „Podczas gdy prywatność w *Griswold* zapobiegała wkraczaniu w «święty obszar małżeńskich sypialni» – pisał – prywatność w *Eisenstadt* zapobiegała wkraczaniu w decyzje pewnego rodzaju”, i to „nie ze względu na promowane przezeń praktyki społeczne, ale ze względu na indywidualny wybór, który zabezpiecza”⁵⁶. Z kolei Janet L. Dolgin upatrywała w powołanych wyżej wyrokach istotne ogniwa w procesie jeśli nie zgonu, to desakralizacji amerykańskiej rodziny, która „coraz bardziej zaczęła być postrzegana jako zbiór odrębnych jednostek połączonych przez zbiór czasowych wyborów i niepodlegająca oddziaływaniu wiecznych nakazów Boga czy krwi”⁵⁷.

W latach 60. i 70. ubiegłego stulecia w szeregu stanów – w dużej mierze ze względu na prawo do prywatności – utraciły moc obowiązującą, sporadycznie zresztą stosowane, przepisy kryminalizujące seks pozamałżeński i akty sodomii, w tym homoseksualnej. W przypadku tej ostatniej nastąpiło to głównie na drodze ustawodawczej (poczynając od Colorado i Oregonu w 1971 r., wcześniej – w 1963 r. – Illinois) lub w drodze orzeczeń sądowych, uznających sprzeczność takich regulacji z konstytucją stanową. Ale federalny Sąd Najwyższy, w którym w latach 1980. zasiadło troje mniej lub bardziej konserwatywnych sędziów nominowanych przez prezydenta Reagana, w sprawie *Bowers v. Hardwick* (1986) większością 5:4 odmówił uznania za sprzeczne z konstytucyjnym prawem do prywatności przepisów stanu Georgia kryminalizujących seks oralny i analny, w tym wypadku z osobami tej samej płci, nawet jeśli miał on miejsce w domu. W konsekwencji uchylono korzystne dla powodów orzeczenie Sądu Apelacyjnego dla 11 Okręgu. Jak stwierdził autor uzasadnienia, sędzia Byron R. White, zważywszy, że sodomia była dawniej i wówczas przestępstwem w wielu stanach, argument jakoby „prawo do angażowania się w takie zachowanie było «głęboko zakorzenione w tradycji i historii» narodu amerykańskiego lub «zawierało się w pojęciu uporządkowanej wolności» jest «co najwyżej krotochwilny»”⁵⁸.

⁵⁶ Sandel 1989, 527 i Sandel 1996, 97.

⁵⁷ Dolgin 1994, 1537.

⁵⁸ *Bowers v. Hardwick*, 478 U.S.186 (1986), 194.

W 1996 r. w sprawie *Romer v. Evans*, w której jako eksperci występowali Finnis i George⁵⁹, większością 6:3 Sąd Najwyższy uznał przyjętą w drodze referendum poprawkę do konstytucji stanowej Kolorado, uniemożliwiającą nadanie homoseksualistom statusu grupy mniejszościowej i ewentualnych preferencji oraz ochrony z tym związanej, za sprzeczną z Konstytucją USA⁶⁰. Sześć lat później, w dotyczącej dwóch homoseksualistów sprawie *Lawrence i Garner v. Texas*⁶¹, Sąd Najwyższy stosunkiem głosów 6:3, m.in. głosami umiarkowanie konserwatywnych sędziów: Sandry Day O'Connor i Anthony'ego Kennedy'ego – autora uzasadnienia – uznał za niekonstytucyjną ustawę stanu Teksas, która penalizowała seks homoseksualny. Odstąpił też od stanowiska wyrażonego w wyroku wydanym w sprawie *Bowers v. Hardwick*, argumentując, że indywidualne decyzje dotyczące dobrowolnych i prywatnych stosunków intymnych stanowią wolność chronioną przez Czternastą Poprawkę do Konstytucji, zatem stany nie mogą ich zakazywać, a osoby je praktykujące „są uprawnione do poszanowania ich życia prywatnego”⁶². Sędzia O'Connor w opinii zbieżnej stwierdziła, że zakwestionowana ustawa nie realizowała żadnego uzasadnionego interesu państwa, który mógłby uzasadniać penalizację sodomii wyłącznie między osobami tej samej płci, co – jej zdaniem – narusza zawartą w Czternastej Poprawce klauzulę równej ochrony prawnej⁶³. W zdaniu odrębnym Antonin Scalia podnosił m.in., że *Lawrence*, uchylając decyzję w sprawie *Bowers*, stawia pod znakiem zapytania legalność bazujących na określonym wyborze moralnym przepisów zakazujących bigamii, kazirodztwa, prostytucji, masturbacji, cudzołóstwa czy wreszcie małżeństw osób tej samej płci⁶⁴.

⁵⁹ Zob. Czarnecka 2016a, 17–18.

⁶⁰ *Romer v. Evans*, 517 U.S. 620 (1996).

⁶¹ *Lawrence v. Texas*, 539 U.S. 558 (2003).

⁶² Tamże, 578. W 2003 r. stosunki homoseksualne były zakazane przez prawo trzynastu stanów. Jak podkreślał później Gerard V. Bradley, jednym z „wielu grzechów” *Lawrence* jest to, że sąd pozbawił w nim stany kompetencji do uznawania małżeństwa za zasadę moralności seksualnej. „Po raz pierwszy w historii – pisał o *Lawrence* – Sąd Najwyższy uznał, że osoby stanu wolnego mają konstytucyjne prawo do uprawiania seksu”. Bradley 2004, 211.

⁶³ *Lawrence v. Texas*, 579, 585.

⁶⁴ Tamże, 590.

Ta ostatnia kwestia, która leży u źródeł książki Girgisa, Andersona i George'a, była w Ameryce przedmiotem spraw sądowych, ale też postulatów doktryny prawniczej, już na początku lat 1970., stanowiąc w dużej mierze pokłosie orzeczenia w sprawie *Griswold v. Connecticut*. Jako pierwszy ze stanowych sądów najwyższych sprawę taką rozpatrywał Sąd Najwyższy Minnesoty, odrzucając apelację dwóch aktywistów gejowskich, którzy powoływali się m.in. na klauzulę równej ochrony prawnej i prawo do prywatności, od odmowy udzielenia im licencji małżeńskiej⁶⁵. W kolejnych, bardzo zbliżonych sprawach, sądy zajmowały podobne stanowisko, odrzucając apelacje powodów⁶⁶. Odmienne stało się dwadzieścia lat później w sprawie *Baehr v. Lewin/Miike* (1993/1999)⁶⁷, w której Sąd Najwyższy Hawajów uznał, że brak możliwości zawarcia małżeństwa przez pary homoseksualne stanowi dyskryminację, o ile władze nie wykażą, iż przemawia za nim „przemocny interes państwa (*compelling state interest*)”⁶⁸. Sąd ten przekazał sprawę do ponownego rozpatrzenia przez sąd dystryktowy, ostatecznie jednak postępowanie zakończono z uwagi na ustawę wykluczającą małżeństwa osób tej samej płci oraz przyjętą w drodze referendum poprawkę do konstytucji stanowej zezwalającą na przyjęcie takiej ustawy. Omawiana sprawa przyczyniła się do przyjęcia przez inne stany podobnych ustaw (16 do 1996 r.) oraz federalnej ustawy o ochronie małżeństwa (*Defence of Marriage Act – DOMA*, 1996), zezwalającej stanom na nieuznawanie małżeństw jedнопłciowych zarejestrowanych w innym stanie oraz definiującej małżeństwo dla celów federalnych jako związek jednego mężczyzny i jednej kobiety⁶⁹.

DOMA mogła być oczywiście uznana za niekonstytucyjną i uchylona przez sądy federalne. Dlatego już od 2002 r., z udziałem

⁶⁵ *Baker v. Nelson*, 291 Minn. 310, 191 N.W.2d 185 (1971). Zob. Pietrzykowski 2011; Pawliczak 2014, 43–44.

⁶⁶ *Jones v. Hallahan* (Kentucky, 1973); *Singer v. Hara* (Washington, 1974); *Adams v. Howerton* (Colorado, 1975); *Thorton v. Timmers* (Ohio, 1975).

⁶⁷ *Baehr v. Lewin*, 74 Haw. 530; 852 P.2d 44 (1993); *Baehr v. Miike*, 92 Haw. 634; 994 P.2d 566 (1999).

⁶⁸ W polskiej literaturze tłumaczony także jako „nieodparty”, „nadrzędny”, „żywy”, „istotny” etc.

⁶⁹ Pietrzykowski 2011, 186.

R. P. George'a i G. V. Bradleya⁷⁰, podjęto próby, jak się okazało nieudane, wprowadzenia do Konstytucji USA poprawki (*Federal Marriage Amendment*) definiującej małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny. Gdyby poprawka została przyjęta – a jest to ze względów proceduralnych wyjątkowo trudna droga – zawieranie małżeństwa przez pary homoseksualne zostałoby uniemożliwione.

Tymczasem w 2003 r. instytucja małżeństwa została otwarta na pary jedнопłciowe w stanie Massachusetts. Stało się to za sprawą orzeczenia tamtejszego Sądu Najwyższego. W dotyczącej siedmiu par homoseksualnych sprawie *Goodridge v. Department of Public Health*⁷¹ większością 4:3 sąd ten uznał, że stanowy zakaz małżeństw homoseksualnych jest sprzeczny z zasadami równej ochrony prawnej i prawidłowego wymiaru sprawiedliwości, które gwarantowane są przez konstytucję tego stanu⁷². Również tym razem odwoływano się m.in. do prawa do prywatności. Większość składu orzekającego nie uznała za konstytucyjnie istotne racji przedstawionych przez władze stanowe, w tym argumentu, że małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny to optymalne środowisko dla prokreacji i rozwoju dzieci. Sąd nie zgodził się również z tezą strony pozwanej, że istotą małżeństwa jest prokreacja, widząc ją w wyłącznym i trwałym zobowiązaniu małżonków⁷³. Ponadto, jak czytamy w uzasadnieniu orzeczenia, powodowie pragnęli „jedynie wejść w związek małżeński, nie zaś podważać instytucję małżeństwa”, a uznanie prawa jednostki do poślubienia osoby tej samej płci nie tylko nie pomniejszy znaczenia i godności tej instytucji, ale wręcz potwierdzi jej wagę dla jednostek i społeczeństwa⁷⁴.

⁷⁰ Trzecim autorem projektu był znany konserwatywny prawnik i krytyk aktywizmu sędziowskiego, umożliwiającego „legislating from the bench”, Robert H. Bork, którego kandydatura do Sądu Najwyższego w 1987 r. została odrzucona właśnie z uwagi na kontestowanie konstytucyjnego prawa do prywatności, uważanego przezeń za przykład uzurpacji sędziowskiej. Jego miejsce zajął wówczas Anthony Kennedy, co sprawiło, że Sąd Najwyższy w najważniejszych sprawach wojny kulturowej orzekał przeciwnie do tego, jak zapewne orzekałby z udziałem Borka. Zob. Pomerance 2014.

⁷¹ *Goodridge v. Department of Public Health*, 440 Mass. 309 (2003). Zob. szerzej Pietrzykowski 2011, 187–189; Prostack 2014a i Prostack 2014b, 287–292.

⁷² W 2005 r. 44 stany *expressis verbis* zakazywały małżeństw homoseksualnych, czy to na mocy ustawy, czy poprawki do konstytucji stanowej. Zob. np. Grossman 2005, 447.

⁷³ *Goodridge v. Department of Public Health*, 332.

⁷⁴ Tamże, 331. Prostack 2014a, 98.

Komentując wyroki w sprawie *Lawrence* i *Goodrich*, R. P. George pisał, że narzucają one lewicową doktrynę na temat natury i moralnego znaczenia seksualności i małżeństwa. „To, co tworzą, nie jest równością ani neutralnością; jest raczej reżimem prawa i polityki publicznej, który uosabia tę [...] doktrynę. Nie rozszerzają prawa do małżeństwa [...], raczej redefiniują instytucję i, mówiąc ściśle, znoszą ją”⁷⁵. Orzeczenie w sprawie *Goodrich* zdawało się zapowiadać, że sądy w kolejnych stanach i sądy federalne pójdą tą samą drogą i że los DOMA i stanowych, zwykle rangi konstytucyjnej, regulacji chroniących tradycyjną wizję małżeństwa jest niepewny.

Znany konserwatywny krytyk „sędziowskiej oligarchii”⁷⁶, Robert H. Bork, przewidywał, że w ciągu dwóch lub trzech lat federalny Sąd Najwyższy powoła do istnienia konstytucyjne prawo do małżeństwa homoseksualnego. Pisał: „Trwająca obecnie kampania Sądu, mająca na celu zinstytucjonalizowanie homoseksualizmu [...] nie pozostawia wątpliwości, że wyznaczył on sobie kurs na prawo do zawarcia małżeństwa. To tylko jedna z serii kulturowych klęsk poniesionych przez nas za sprawą sędziów kierujących się nie prawem, ale swoimi własnymi upodobaniami. Ta będzie jednak nuklearna. Jako przykład braku sądowej powściągliwości będzie rywalizował z *Roe v. Wade* i doprowadzi do poważnego i potencjalnie śmiertelnego ciosu w dwie już poważnie nadwątlone [...] instytucje: małżeństwa i zgodnej z prawem interpretacji konstytucyjnej”⁷⁷.

Ale zanim ten ostateczny cios nastąpił, w 2013 r. Sąd Najwyższy wydał dwie inne decyzje: *Hollingsworth v. Perry* i *United States v. Windsor*⁷⁸. Sprawy dotyczyły zgodności z Konstytucją USA przepisów ustawy zasadniczej Kalifornii i DOMA, które jednolicie definiowały małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety. Są one zresztą warte odnotowania także dlatego, że autorzy omawianej książki, która ukazała się rok wcześniej, w oparciu o nią złożyli odnoszącą się do spraw opinie przyjaciół sądu (*amici curiae brief*)⁷⁹, a ponadto książka została przywołana przez sędziego

⁷⁵ George 2004, 28.

⁷⁶ Bork 1996.

⁷⁷ Bork 2004.

⁷⁸ Zob. np. Michalik 2013a i Michalik 2013b, 14–16.

⁷⁹ George, Girgis, Anderson 2013.

Alito i sędziego Thomasa w ich zdaniach odrębnych w *Windsor*. Pora więc w kilku zdaniach naszkicować główne myśli *Czym jest małżeństwo?*, które autorzy wyłożyli we wspomnianej opinii.

Girgis, Anderson i George podkreślali, że obie sprawy dotyczą w istocie nie tego, kto może zawrzeć małżeństwo, ale tego, czym ono jest. Tłumaczyli, że stanowi ono opartą na zgodzie i otwartą na prokreację całościową i permanentną unię kobiety i mężczyzny: cielesną, emocjonalną i duchową, domagającą się wspólnego życia rodzinnego i opartą na wyłączności. Jest ono przy tym dobrem podstawowym, ale z uwagi na swą funkcję prokreacyjną i unikalne znaczenie dla dobra wychowywanych przez nie dzieci, domaga się uznania i wsparcia ze strony państwa, które powinno wspierać zarówno rodzinę, jak i takie właśnie rozumienie małżeństwa. Autorzy określają je mianem unii małżeńskiej, ale można je nazywać po prostu w sposób tradycyjny, jako że jest ono zgodne ze zdroworozsądkowym pojmowaniem małżeństwa, niemal powszechnym w kulturze euroatlantyckiej aż do końca ubiegłego wieku. Ujęcie to przeciwstawiają koncepcjom rewizjonistycznym, traktującym małżeństwo jako więź emocjonalną, której zazwyczaj, choć nie zawsze, towarzyszy „jakakolwiek dobrowolna aktywność seksualna”⁸⁰, a więc więź, która nie zakładając płciowej komplementarności małżonków, może łączyć także osoby płci przeciwnej, ale nie musi zakładać ani otwarcia na prokreację, ani wyłączności i trwałości, gdyż „wierność jest w ostatecznym rozrachunku podporządkowana subiektywnym pragnieniom”⁸¹.

I w książce, i w opinii przyjaciół sądu George, Anderson i Girgis wskazują na negatywne społeczne skutki uznania prawa par homoseksualnych do zawarcia małżeństwa oraz będącej tego konsekwencją oficjalnego zastąpienia tradycyjnej koncepcji małżeństwa koncepcją rewizjonistyczną. Wśród nich znajduje się osłabienie (i tak już nadwątlonych wskutek rewolucji seksualnej i wprowadzenia rozwodu bez orzekania o winie) norm społecznych w zakresie podejmowania decyzji o zawarciu małżeństwa oraz orientowania małżonków na prokreację, życie rodzinne, wierność małżeńską i trwałość małżeństwa. Tymczasem – podobnie jak wychowywanie dzieci przez pary homoseksualne – godzi to przede wszystkim w interes

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ George, Girgis, Anderson 2019, 27.

dzieci, głównych ofiar rozwiedzionych (ale też niezawartych) małżeństw. Na poparcie swoich tez autorzy powołują prace naukowe dotyczące życia rodzinnego we współczesnej Ameryce oraz wypowiedzi niektórych prominentnych działaczy i zwolenników ruchu LGBT, którzy przyznają, że instytucjonalizacja małżeństw homoseksualnych będzie ciosem dla instytucji małżeństwa oraz postulują np. prawne uznanie małżeństw grupowych, małżeństw otwartych itd.

W oparciu o znane już wówczas przypadki George, Anderson i Girgis wskazują także na zagrożenia, jakie prawne uznanie małżeństw jednopłciowych niesie dla wolności słowa i wolności religijnej osób i instytucji, które nie akceptują takich małżeństw. Chodzi tu o takie zagrożenia, jak odpowiedzialność prawna, zwolnienia z pracy, utrata kontraktu rządowego czy brak zgody na prowadzenie danej działalności. Staną przed nimi wszyscy, którzy nie dostosują się, wbrew swym przekonaniom, do nowej ortodoksji. Przykładem są prowadzone przez organizacje katolickie ośrodki adopcyjne, które w kilku stanach zostały zmuszone bądź do oddawania dzieci w adopcję także parom homoseksualnym, bądź do zakończenia swej działalności⁸².

Podnoszone argumenty nie przekonały jednak Sądu Najwyższego, który w *Windsor* bardziej zdał się np. na tezy zawarte w opinii przedstawionej przez Amerykańskie Towarzystwo Socjologiczne. Zgodnie z jej brzmieniem w szerokim spektrum wskaźników dobrostanu „dzieci wychowane przez rodziców tej samej płci wypadają tak samo jak te wychowane przez rodziców różnej płci”⁸³. Sąd większością 5:4 uznał w opinii pióra A. Kennedy’ego, że DOMA, odmawiając statusu małżeństwa części związków (w tym wypadku związkom homoseksualnym), które taki status posiadały na mocy prawa stanowego i pozbawiając je przywilejów wynikających z prawa federalnego, narusza Piątą Poprawkę do Konstytucji USA. Zdaniem Sądu badana ustawa, która stanowiła odejście od tradycji uznawania stanowych definicji małżeństwa, a na dodatek opierała się na judeo-chrześcijańskim stanowisku moralnym, miała na celu

⁸² George, Girgis, Anderson 2013, 30–31; George, Girgis, Anderson 2019, 36–37, 111. W 2010 r. doszło np. do zamknięcia ośrodków adopcyjnych prowadzonych przez Archidiecezję Waszyngtońską. Michalik 2013b, 20.

⁸³ American Sociological Association 2013.

nie tylko pozbawienie małżeństwa osób tej samej płci korzyści wynikających z uznania federalnego, ale też wyrażenie wobec nich dezaprobaty, doprowadzenie do ich poniżenia i stygmatyzacji, a także do krzywdy wychowywanych przez nie dzieci⁸⁴. Uznając, że główne motywy ustawodawcy były w istocie bigoteryjne i że takie są też konieczne skutki DOMA, Sąd Najwyższy stwierdził, iż ustawa ta jest niekonstytucyjna. Uzasadniając ten wniosek stwierdzono, że narusza ona wolność zagwarantowaną każdej osobie przez klauzulę właściwego postępowania zawartą w Piątej Poprawce, a tym samym zakaz odmawiania komukolwiek równej ochrony prawnej, który – jak czytamy w uzasadnieniu wyroku – wolność ta obejmuje⁸⁵.

Podobnie stało się we wspomnianej wyżej sprawie *Hollingsworth v. Perry*. Stosunkiem głosów 5:4 Sąd Najwyższy odrzucił apelację ze względów proceduralnych, podtrzymując tym samym decyzję federalnego sądu apelacyjnego, który – odmiennie niż Sąd Najwyższy Kalifornii⁸⁶ – uznał, że poprawka do tamtejszej konstytucji, definiująca małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, jest sprzeczna z konstytucją federalną⁸⁷.

5. OBERGEFELL V. HODGES I KWESTIA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Nuklearny cios kulturowy, który kasandrycznie prorokował Bork, nastąpił 2 lata po wydaniu omówionych wyżej orzeczeń. Stało się to 26 czerw-

⁸⁴ *United States v. Windsor*, 570 U.S. 744 (2013), https://www.supremecourt.gov/opinions/12pdf/12-307_6j37.pdf [dostęp: 27.08.2021]. Na temat tego wyroku zob. np. Michalik 2013a, 14–16 i R. Prostek 2014a, 102 i n.

⁸⁵ *United States v. Windsor*, 25. „The liberty protected by the Fifth Amendment’s Due Process Clause contains within it the prohibition against denying to any person the equal protection of the laws. Dodajmy, że w postępowaniu przed federalnym Sądem Dystryktowym dla Południowego Dystryktu Nowego Jorku skarżaca Windsor podnosiła, iż „DOMA violates the guarantee of equal protection, as applied to the Federal Government through the Fifth Amendment”. Tamże, 3. Zob. krytyczne uwagi w tym zakresie w zdaniu odrębnym Antoniego Scalii, tamże, 16; por. np. Robinson 2016, 191, przyp. 252.

⁸⁶ *Perry v. Brown*, 671 F.3d 1052 (9th Cir. 2012).

⁸⁷ *Hollingsworth v. Perry*, 570 U.S. 693 (2013). Zob. Prostek, 2014a, 100–102; Michalik, 2013a, 37–38, 45 i n.

ca 2015 r., w sprawie *Obergefell v. Hodges*⁸⁸. Sytuacja prawna i społeczna w odniesieniu do kwestii małżeńskiej była już wówczas radykalnie inna od tej sprzed trzech lat. W roku ukazania się *Czym jest małżeństwo?* (2012) tradycyjna definicja małżeństwa była nadal obowiązująca w prawie czterdziestu czterech stanach, w tym w trzydziestu dwóch na mocy referendum. Tylko w sześciu stanach i w Dystrykcie Kolumbii małżeństwo było dostępne dla par homoseksualnych. W 2015 r. przed *Obergefell* pary osób tej samej płci mogły zawierać małżeństwa już w trzydziestu sześciu stanach, w dwudziestu sześciu przypadkach za sprawą orzeczenia sądowego. Zmianom tym towarzyszyła niespotykana dotąd, jeśli chodzi o dynamikę, rewolucyjna⁸⁹ zmiana opinii publicznej w tym zakresie. Była ona rezultatem bardziej ogólnych zmian społecznych: postępującej sekularyzacji, skrajnego indywidualizmu, subiektywizmu moralnego, seksualizacji, kryzysu małżeństwa, wreszcie tego, co niekiedy nazywa się „oswajaniem homoseksualizmu”⁹⁰, głównie poprzez oddziaływanie szeroko pojętej kultury, zwłaszcza Hollywood, sieci telewizyjnych, mainstreamowych dzienników, jak „New York Times” czy „Washington Post” oraz uniwersytetów⁹¹.

Według badań Gallupa, rok 2012 był pierwszym, w którym większość Amerykanów (53%) zadeklarowała akceptację dla prawnej instytucjonalizacji małżeństw homoseksualnych. W 2015 r. odsetek ten wzrósł już do 60%⁹². Wiązała się z tym zmiana stanowiska zajmowanego w kwestii małżeństwa przez ważnych uczestników debaty publicznej, którzy

⁸⁸ *Obergefell v. Hodges*, 135 S. Ct. 2584 (2015), https://www.supremecourt.gov/opinions/14pdf/14-556_3204.pdf [dostęp: 16.07.2021]. Zob. Łacki 2016; Longchamps de Brier 2016; Bryk 2016b.

⁸⁹ Rosenfeld 2017, 1.

⁹⁰ Zob. np. Baran 2012. Por. Szlendak 2012, 489. Podkreślając zwykle wysoki status osób homoseksualnych w USA i państwach Zachodu, autor ten przypuszcza, że „mass media uległy reklamodawcom będą powoli, acz systematycznie, prezentować pozytywny wizerunek homoseksualisty”.

⁹¹ Jak wynika z badań *Pew Research Center* z 2013 r., wiadomości telewizyjnych z dominacją wypowiedzi wspierających małżeństwa homoseksualne było pięciokrotnie więcej niż wiadomości, w których przeważało stanowisko przeciwnie, a publikacje mainstreamowych gazet w 49% ujmowały spór jako kwestię równości, a jedynie w 18% jako obronę tradycyjnego małżeństwa. Zob. Phillips, Yi 2018, 30.

⁹² Dane z innych lat: 1996 r. – 27%, 1999 r. – 35%, 2004 r. – 42%, 2010 r. – 44/53%, 2018 r. – 67%. Zob. *Marriage*, <https://news.gallup.com/poll/117328/marriage.aspx>;

dotychczas bronili jego tradycyjnej wizji. W drugiej dekadzie tego stulecia zaczęli się oni opowiadać za stroną przeciwną, czego przykładem jest liberał David Blankenhorn⁹³ czy konserwatysta Richard Posner. Ten drugi, prezes apelacyjnego sądu federalnego i profesor prawa Uniwersytetu Chicagowskiego, w 1997 r. pisał, że nikt nie może zawrzeć małżeństwa z osobą tej samej płci, „podobnie jak z trzema kobietami jednocześnie, kotem lub ulubionym sportowym wozem”⁹⁴. Jednak kilkanaście lat później, w 2014 r., wydał wyrok uznający małżeństwa jednopłciowe⁹⁵.

Wróćmy jednak do sprawy *Obergefell v. Hodges*, w której opinię przyjaciela sądu – jedną ze 144 (!) – złożył Anderson⁹⁶. Powodami w tej sprawie było czternaście par osób tej samej płci oraz dwóch mężczyzn, których partnerzy zmarli. Podobnie jak w *Windsor*, większością 5:4, w opinii napisanej, tak jak tam, przez sędziego Kennedy’ego, Sąd Najwyższy podzielił argumenty powodów. Podkreślając ewolucję małżeństwa oraz uznając, że jego naturą jest w pierwszym rzędzie to, że „poprzez trwałą więź dwie osoby mogą wspólnie odnajdywać inne wolności, takie jak wyrażanie samej siebie, intymność i duchowość”⁹⁷, stwierdził, że odmawianie parom tej samej płci prawa zawarcia małżeństwa, będącego konstytucyjnym prawem podstawowym, jest sprzeczne z zasadami właściwego

Daniels 2019. W roku 2021 poparcie dla małżeństw homoseksualnych deklarowało już 70% Amerykanów. Zob. McCarthy 2021.

⁹³ W książce pt. *The Future of Marriage* (2007) odrzucał on koncepcję *same-sex marriage* z pozycji liberalnych, powołując się głównie na dobro dziecka. Kilka lat później zmienił stanowisko, choć zarazem twierdził, że małżeństwo homoseksualne stało się czynnikiem znacząco przyczyniającym się do ciągłej deinstytucjonalizacji małżeństwa. Zob. np. Blankenhorn 2012.

⁹⁴ Posner 1997, 1587. Swoją recenzję Posner kończył następująco (1587): „Chce [Eskridge], by sądy w imię Konstytucji żądały od każdego stanu i rządu federalnego, za jednym zamachem, jutro, jeśli to możliwe, aby przyznały wszystkie piętnaście przywilejów małżeństwa stronom małżeństwa homoseksualnego, w tym pełne prawa do adopcji, plus symboliczną koronę – nazwę «małżeństwo». Kraj nie jest gotowy na propozycję Eskridge’a, i to musi powstrzymać wszelkie impulsy w niepochozącym z wyboru sądownictwie do narzucenia jej krajowi w imię Konstytucji”.

⁹⁵ *Wolf v. Walker*, 766 F.3d 648 (2014). Zob. w tej kwestii np. Somin 2015.

⁹⁶ *Brief of Amicus Curiae Ryan T. Anderson, Ph.D. in Support of Respondents, Obergefell v. Hodges*, <https://www.scotusblog.com/case-files/cases/obergefell-v-hodges> [dostęp: 22.08.2021].

⁹⁷ *Obergefell v. Hodges*, 13.

postępowania sądowego i równej ochrony prawnej, gwarantowanymi przez Czternastą Poprawkę. Tym samym Sąd Najwyższy uznał różnicę płci za nieistotną dla małżeństwa i usankcjonował jego radykalną redefinicję. W patetycznym zakończeniu uzasadnienia wyroku Kennedy stwierdził, że „żaden związek nie jest głębszy niż małżeństwo, ponieważ uosabia ono najwyższe ideały miłości, wierności, oddania, poświęcenia i rodziny. [...] Jak wykazują niektórzy powodowie [...], małżeństwo uosabia miłość, która jest silniejsza niż śmierć. Byłoby niezrozumieniem intencji tych mężczyzn i kobiet twierdzić, że okazują oni brak szacunku dla idei małżeństwa. Ich prośba opiera się na fakcie, że [...] szanują je tak głęboko, że pragną w nim znaleźć spełnienie dla siebie samych. Mają nadzieję, że nie zostaną skazani na życie w samotności, wykluczeni z jednej z najstarszych instytucji świata. Konstytucja przyznaje im to prawo”⁹⁸.

Przegłosowani sędziowie w zdaniach odrębnych krytykowali większość za nieuprawnione narzucanie swoich poglądów na małżeństwo całemu państwu, widząc w wydanym wyroku dowód na „głęboką i prawdopodobnie nieodwracalną deprawację amerykańskiej koncepcji wykładni konstytucyjnej” (Samuel A. Alito)⁹⁹, a nawet „sędziowski pucz” (Antonin Scalia)¹⁰⁰. Alito podkreślał, że zgodnie z orzecznictwem Sądu Najwyższego zasada właściwego postępowania chroni jedynie prawa „głęboko zakorzenione w historii i tradycji Narodu”, za jakie prawa do małżeństwa osób tej samej płci z pewnością uznać nie można¹⁰¹. Natomiast prezes Sądu Najwyższego, John Roberts, podkreślał, że małżeństwo jest instytucją wynikającą „z natury rzeczy” i skierowaną ku temu, by zapewnić „poczęcie dzieci przez matkę i ojca, którzy zobowiązali się do ich wychowywania w stabilnych warunkach trwającego przez całe życie związku”¹⁰². Zauważał też, że „choć większość przypadkowo dodaje liczebnik «dwa» w różnych miejscach, nie proponuje żadnego uzasadnienia, dlaczego dwuosobowy

⁹⁸ Tamże, 28. Pean Kennedy’ego w odniesieniu do małżeństwa może wydawać się osobliwy, zważywszy na fakt, że od lat Ameryka przeżywa kryzys tej instytucji. Coraz częściej kończy się ono bowiem rozwodem i coraz mniej par decyduje się na jego zawarcie. Zob. np. Pimentel 2016, 251.

⁹⁹ *Obergefell v. Hodges*, Alito, J., dissenting, 5.

¹⁰⁰ Tamże, Scalia, J., dissenting, 6.

¹⁰¹ Tamże, Alito, J., dissenting, 5.

¹⁰² Tamże, Roberts, C.J., dissenting, 5.

element rdzenia definicji małżeństwa miałby przetrwać, gdy element mężczyzna-kobieta nie. W istocie, z punktu widzenia historii i tradycji, skok od małżeństwa osób płci przeciwnej do małżeństwa jedнопłciowego jest znacznie większy niż ze związku dwóch osób do liczniejszego związku, który ma głębokie korzenie w niektórych kulturach na świecie¹⁰³.

Dla większości obserwatorów wyrok w sprawie *Obergefell* nie był zaskoczeniem, zważywszy nie tylko na wspomnianą wyżej coraz większą akceptację dla prawnego uznania małżeństw homoseksualnych, ale i na przychylnie mu stanowisko ogromnej większości amerykańskiej elity, zwłaszcza prawniczej. Jak zauważał Adam Liptak, tradycyjnego małżeństwa nie broniła żadna z dużych kancelarii prawniczych, chętnie reprezentujących różne społecznie potępiane podmioty, jak np. korporacje podejrzane o współudział w torturach i morderstwach za granicą¹⁰⁴. Przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać w przekonaniu wielu prawników, że sprzeciw wobec omawianych związków homoseksualnych jest bigoterią zbliżoną do rasizmu. Swoją rolę odgrywa też niewątpliwie kalkulacja ekonomiczna, a zwłaszcza obawa przed utratą obecnych i potencjalnych klientów, zwłaszcza wielkich korporacji, których właściciele i kierownictwo podzielają to przekonanie, o czym świadczą liczne wypowiedzi i poparcie udzielane środowiskom LGBT, również przez udział w sądowych bataliach

¹⁰³ Tamże, 20 (cyt. za: F. Longchamps de Bérier 2016, 14). W tym kontekście na przywołanie zasługuje wyrok SN w sprawie *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145 (1878), pierwszy dotyczący statusu małżeństwa. W sprawie tej powód, członek zalecającego wielożeństwo Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, skazany na karę grzywny i dwóch lat ciężkich robót za pozostawanie w związku małżeńskim z dwiema kobietami, podnosił, że zakazująca bigamii ustawa federalna jest sprzeczna z zagwarantowaną w Pierwszej Poprawce wolnością praktykowania religii. SN jednogłośnie oddalił jego apelację i stwierdził, że Konstytucja nie chroni wielożeństwa, nawet jeśli jest ono motywowane religijnie. Zob. Michalik 2013, 39; Prostek 2014b, 272 i n. Zob. też uwagi Longchamps de Bérier (2016, 14) na temat dotyczącej poligamii sprawy sprzed kilku lat *Brown v. Buhman*. Warto dodać, że Roberts (8), podobnie jak wielu konserwatywnych komentatorów, nie podziela poglądu wyrażonego pośrednio przez Kennedy'ego (13, 19–20, 21) o analogii między *Obergefell* a *Loving v. Virginia* (388 U.S. 1 /1967/). W wyroku wydanym w tej ostatniej sprawie Sąd Najwyższy uznał za niekonstytucyjne przepisy stanu Wirginia, w których zakazano małżeństw międzyrasowych z udziałem osób białych. Na temat tej analogii zob. zwłaszcza Anderson 2018b; Walburn 2017; Lau 2018.

¹⁰⁴ Liptak 2015.

na rzecz małżeństw homoseksualnych¹⁰⁵, w tym w sprawie *Obergefell*¹⁰⁶. Nie bez znaczenia jest też wreszcie niechęć czy wręcz wrogość dużej części elity prawniczej do religii jako takiej¹⁰⁷.

Jak przewidywali autorzy *Czym jest małżeństwo?*, nie tylko w omawianej książce, prawne uznanie małżeństw homoseksualnych rodzi poważne zagrożenie dla innych praw jednostki, w szczególności dla wolności religii. Nie dziwi zatem, że kwestia ta pojawia się również w uzasadnieniu wyroku, różnie zresztą interpretowanym w tym zakresie. Sędzia Kennedy przyznawał w nim, że „wielu z tych, którzy uważają małżeństwa osób tej samej płci za złe, dochodzi do tego wniosku na podstawie przyzwoitych i godnych szacunku przesłanek religijnych lub filozoficznych” i zapewniał, że „ani oni, ani ich przekonania nie są tutaj dyskredytowane”¹⁰⁸, by w końcowej części uzasadnienia napisać to, co z perspektywy takich osób jest szczególnie istotne, i – być może – odpowiedzieć na obawy formułowane także przez Girgisa, Andersona i George’a: „Na koniec należy podkreślić, że religie i ci, którzy stosują się do doktryn religijnych, mogą nadal *głosić* z najwyższym, szczerym przekonaniem, że, zgodnie z boskimi przykazaniami, małżeństwa osób tej samej płci nie powinny być akceptowane. Pierwsza Poprawka zapewnia organizacjom i osobom religijnym należytą ochronę, gdy starają się *nauczać* zasad, które są tak spełniające i tak kluczowe dla ich życia i wiary oraz dla ich własnych głębokich aspiracji do kontynuowania struktury rodzinnej, którą od dawna czcili”¹⁰⁹. Niektórzy z komentatorów wyrażali pogląd, że słowa te zostały napisane z myślą

¹⁰⁵ Zob. np. *USA: Nike, Microsoft i Google za uchynieniem ustawy chroniącej tradycyjne małżeństwo*, <https://www.piotrskarga.pl/usa--nike--microsoft-i-google-za-uchynieniem-ustawy-chroniacej-tradycyjne-malzenstwo--8204,i.html> [dostęp: 27.08.2021]; Gunther 2014.

¹⁰⁶ *Amici curiae briefs* złożyły m.in. Apple, Facebook, Twitter, Google, Microsoft, Coca-Cola, Bank of America. Zob. np. Maza 2015; *Brief of 379 Employers and Organizations Representing Employers as Amici Curiae in Support of Petitioners*, https://www.supremecourt.gov/ObergefellHodges/AmicusBriefs/14-556_379_Employers_and_Organizations_Representing_Employers.pdf (streszczenie w: „Wybór opinii amici curiae Sądu Najwyższego USA w sprawie James Obergefell, et al. v. Richard Hodges, Director, Ohio Department of Health, et al.”, <https://mnw.org.pl/app/uploads/2017/08/Wybor-opinii-amici-curiae-SN-USA-Obergefell-v-Hodges-PL.pdf>); [dostęp: 27.08.2021].

¹⁰⁷ Zob. np. Motyka 2004a; Kudła 2018.

¹⁰⁸ *Obergefell v. Hodges*, 19.

¹⁰⁹ *Obergefell v. Hodges*, 32 (kursywa – K.M.).

o przekonaniu konserwatywnych sędziów, a nawet że można traktować je jako zachętę do wymienionych w nich działań¹¹⁰. Inni z kolei, przeciwnie, zwracali uwagę, że w wyroku mowa jest o przekonywaniu, ale nie o praktykowaniu religii, gwarantowanym przez Pierwszą Poprawkę. Jako pierwszy zwrócił na to uwagę w swoim zdaniu odrębnym, do którego dołączył Antonin Scalia, Prezes Sądu John Roberts. Podkreśliwszy, że „szacunek dla szczerych przekonań religijnych skłonił wyborców i ustawodawców w każdym stanie, który demokratycznie przyjął małżeństwa osób tej samej płci, do wprowadzenia wyłączeń dla praktyki religijnej (*accommodation*)”¹¹¹, stwierdził nie bez ironii: „Większość łaskawie sugeruje, że wierzący mogą nadal «bronić» i «uczyć» swoich poglądów na małżeństwo. [...] Pierwsza Poprawka gwarantuje jednak wolność *praktykowania* religii. Niepokojąco, to nie jest słowo, którego używa większość”¹¹². W tym też kontekście również sędzia Alito w swoim zdaniu odrębnym pozwolił sobie na ironię, pisząc: „Większość usiłuje pod koniec swojej opinii uspokoić tych, którzy sprzeciwiają się małżeństwom osób tej samej płci, że ich prawa sumienia będą chronione. [...] Zakładam, że ci, którzy trzymają się starych wierzeń, będą mogli szeptać swoje myśli w zaciszu swoich domów, ale jeśli będą powtarzać te poglądy publicznie, ryzykują, że zostaną okrzyknięci bigotami i będą tak traktowani przez rządy, pracodawców i szkoły”¹¹³.

W zdaniu odrębnym Prezes Roberts zwrócił uwagę na konflikty, jakie pojawiają się, gdy owo praktykowanie religii postrzegane jest jako sprzeczne z prawem do małżeństwa osób tej samej płci. Jako przykład

¹¹⁰ Zob. Katz 2021, 82 (autor ten uważa, że przytoczone słowa „w pewnym sensie osłabiają siłę wyroku”).

¹¹¹ *Obergefell v. Hodges*, Roberts, C.J., dissenting, 27–28; podobnie 9; kursywa – K.M.).

¹¹² Tamże, 28 (kursywa za oryginałem). Na tę kwestię zwraca też uwagę np. Reinbold 2017, 34. Píše, że wyrok „zapewnia tych, którzy sprzeciwiają się małżeństwom osób tej samej płci ze względów religijnych, o ich konstytucyjnym prawie do podzielenia, popierania i nauczania ich przekonań, zachowując znacząco milczenie na temat tego, czy i jak to prawo będzie funkcjonować w sytuacjach, w których przeciwnicy małżeństw osób tej samej płci starają się przełożyć te przekonania na określone działania”. O sporze między zwolennikami szerokiej i wąskiej interpretacji klauzuli *free exercise of religion* zob. np. Napierała 2013, 36–37. Zob. też Barnat 2017, gdzie mowa o „sekularyzmie otwartym” i „sekularyzmie zamkniętym”.

¹¹³ *Obergefell v. Hodges*, Alito, J., dissenting, 7.

podał, wymieniane także w książce Girgisa, Andersona i George'a, odmawianie takim małżeństwom przez uczelnie wyznaniowe zakwaterowania studenckiego czy przekazywania im przez ośrodki religijne dzieci do adopcji. Przywołał też stanowisko Prokuratora Generalnego, który w trakcie ustnego przedstawienia argumentów w sprawie *Obergefell*, w odpowiedzi na pytanie sędziego Alito otwarcie przyznał, że zwolnienia podatkowe instytucji religijnych, sprzeciwiających się małżeństwom osób tej samej płci, mogą być kwestionowane¹¹⁴.

Również sędzia Thomas w swoim zdaniu odrębnym napisał, że wyrok tworzy zagrożenie dla wolności religijnej Amerykanów, co wskazywały liczne podmioty działające jako *amici curiae*, w tym te opowiadające się po stronie powodowej. Podkreślając, że małżeństwo jest instytucją nie tylko państwową, ale i religijną, Thomas napisał, iż w wyniku omawianego wyroku, który „zmieni tę pierwszą, ale nie może zmienić drugiej”, konflikt między nimi „wydaje się nieunikniony, zwłaszcza że jednostki i kościoły są konfrontowane z żądaniami udziału w zawieraniu małżeństw cywilnych przez pary homoseksualne i ich aprobowania”¹¹⁵. Zdaniem Thomasa, „większość wydaje się niewzruszona tą nieuchronnością”, czyniąc zaledwie, w jednym akapicie, cytowany wyżej i krytykowany przez Roberta, „słaby gest w kierunku wolności religijnej”, który na dodatek „wskazuje na niezrozumienie sensu”, jaki posiada ona w tradycji narodu amerykańskiego¹¹⁶. Tak jak Roberts, Thomas zwracał też uwagę, że wolność religijna to nie tylko wolność nauczania zasad religijnych, ale także wolność działania w tym zakresie i podsumował omawiany aspekt orzeczenia następującymi słowami. „Gdyby większość zezwoliła na pozostawienie definicji małżeństwa procesowi politycznemu – jak wymaga tego Konstytucja – Naród mógłby w ramach procesu deliberacyjnego rozważyć konsekwencje dla wolności religijnej odejścia od tradycyjnej definicji. [...] Decyzja większości burzy ten proces, co może mieć zgubne konsekwencje dla wolności religijnej”¹¹⁷.

¹¹⁴ Tamże, Roberts, C.J., dissenting, 28.

¹¹⁵ Tamże, Thomas, J., dissenting, 15.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże.

6. PO *OBERGEFELL V. HODGES*

Argumenty sędziów, którzy zgłosili zdanie odrębne, powoływane lub powtarzane były w licznych stanowiskach krytycznych wobec wyroku w sprawie *Obergefell*. Formulowane one były przez przeciwników instytucjonalizacji małżeństw homoseksualnych. Jednym z najbardziej radykalnych był apel ponad sześćdziesięciu konserwatywnych uczonych, głównie akademickich prawników, współautorstwa Roberta P. George’a, głoszący, że omawiany wyrok, pozbawiony oparcia w „tekście, logice, strukturze lub pierwotnym rozumieniu Konstytucji, jak również we własnych doktrynach interpretacyjnych i precedensach [...] musi zostać oceniony jako antykonstytucyjny i bezprawny [...] i powinien być za taki uznany i jako taki traktowany przez inne organy rządowe i obywateli”¹¹⁸. Sygnatariusze dokumentu zaapelowali do urzędników federalnych i stanowych o odmowę uznania wyroku za wiążący precedens dla wszystkich z wyjątkiem konkretnych powodów w tej sprawie, „uznanie uprawnień stanów do definiowania małżeństwa oraz prawa urzędników [...] do działania zgodnie z tymi definicjami, zobowiązania się do [...] pomocy prawnej i politycznej każdemu, kto odmawia stosowania się do *Obergefell* z powodów chronionych przez Konstytucję”¹¹⁹.

Odzew na apel był niewielki, ale niektórzy urzędnicy i sędziowie, głównie z Alabamy, Teksasu i Kentucky¹²⁰, z uwagi na swe przekonania religijne, zdecydowali się na odmowę udzielania licencji małżeńskiej parom homoseksualnym. Najbardziej wyrazistym przykładem jest Kim Davis z Kentucky, która w konsekwencji takiej odmowy spędziła 5 dni w areszcie¹²¹. Tego rodzaju odmowy były także udziałem pochodzących z wyboru

¹¹⁸ *Legal Scholars Urge Officeholders: Refuse to Accept Same-Sex Marriage Opinion as Binding Precedent*, <https://cnsnews.com/commentary/cnsnewscom-staff/leading-legal-minds-call-constitutional-resistance-obergefell-v-hodges> [dostęp: 27.08.2021].

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Corriher 2015.

¹²¹ Zob. np. Heyman 2018, 12 i n. Niepowodzeniem zakończyła się jej apelacja do Sądu Apelacyjnego (*Miller v. Davis*, 123 F. Supp. 3D 924, E.D. Ky. 2015), jak też do Sądu Najwyższego, który 5 października 2020 r. poinformował, że sprawa nie trafi na jego wokandę. Zob. Barnes 2020. Ogólne uwagi na temat klauzuli sumienia urzędników w tym kontekście formułuje Dybowski 2019, 190–195.

sędziów stanowych¹²². Najgłośniejszy z nich jest przypadek Prezesa Sądu Najwyższego Alabamy Roy'a Moore'a, wcześniej znanego z niewykonania nakazu sądowego usunięcia z budynku Sądu monumentu Dziesięciu Przykazań, za co w 2002 r. pozbawiono go funkcji. Po raz drugi nastąpiło to w 2017 r., po tym, gdy nie uznając wyroku w sprawie *Obergefell*, który jego zdaniem jest „ewidentnie absurdalny i sprzeczny z rozumem i prawem bożym”, z „naturalnym porządkiem stworzonym przez Boga”, a w konsekwencji „nie ma wartości precedensu”, wydał zarządzenie podległym sędziom i urzędnikom, by odmawiali licencji małżeńskich parom homoseksualnym¹²³. Z kolei W. Mitchell Nance z Kentucky, w 2017 r., zaprzestał rozpoznawać sprawy adopcyjne z udziałem par homoseksualnych, gdyż uważał, że powierzanie dzieci takim parom nie służy dobru dziecka, a udział w takich postępowaniach jest sprzeczny z jego sumieniem. Ostatecznie, pod presją m.in. postępowania dyscyplinarnego, zrezygnował ze stanowiska sędziego¹²⁴.

W biuletynie *The Cardinal Newman Society* Eric N. Kniffin pisał, że orzeczenie w sprawie *Obergefell* to „złowieszczy punkt zwrotny w relacji między wolnościami seksualnymi a wolnością religijną. Zamiast zadowalać kulturą lewicę, [...] doprowadził do rosnącej wrogości wobec chrześcijańskich wartości i instytucji, które mocno trzymają się swoich tradycyjnych poglądów i opierają się trendom kulturowym. Tradycyjne poglądy, a nawet sama koncepcja «wolności religijnej» są coraz częściej atakowane”¹²⁵. Jak zauważał, w latach poprzedzających omawiane orzeczenie dążenia do redefinicji małżeństwa podejmowano często na gruncie wolnościowym, by uzyskać odpowiednie uprawnienia, jak możliwość

¹²² Zob. np. Heyman 2018, 8 i n.

¹²³ Maroń 2018b, 252. Ostatecznie w 2017 r. Moore zrezygnował z funkcji prezesa Sądu Najwyższego Alabamy w związku ze swoim – jak się okazało nieudanym – startem w wyborach do Senatu USA.

¹²⁴ Zob. tamże, 208–209. Szerzej o sędziowskim sprzeciwie sumienia w kontekście udzielania małżeństw czy licencji małżeńskich zob. tamże, 229 i n.

¹²⁵ Kniffin 2020. Podobne przesłanie znajdujemy w poświęconym myśli żydowskiej piśmie „Mosaic”, w artykule z wymownym lidem: „America's «first freedom» is under attack from an ascendant cultural secularism. Christians are its first target, but Jews and Judaism may not be far behind”. Zob. Abramson 2015. Na temat konsekwencji wyroku wydanego w sprawie *Obergefell* dla wolności religijnej zob. też Bryk 2016b, 132–133; Bryk 2016a.

odwiedzin partnera bądź partnerki w szpitalu czy korzystanie z ulg podatkowych. Natomiast po wydaniu tego wyroku narracja uległa zmianie – zaczęto atakować instytucje religijne. Symptomatyczne jest, że w dniu jego wydania *American Civil Liberties Union* zapowiedziała swój sprzeciw wobec ustaw gwarantujących wolność religijną (RFRA 1993), a dwa dni później felietonista „The New York Times”, Mark Oppenheimer, wezwał do likwidacji zwolnień podatkowych dla instytucji religijnych, które nie zgadzają się z polityką publiczną wynikającą z decyzji w sprawie *Obergefell*¹²⁶. Jak zauważa Andrzej Bryk, „narzucając nową [...] definicję małżeństwa” zaczęto tym samym „określać tolerowane i nietolerowane [...] działania instytucji religijnych”¹²⁷.

W świetle przeprowadzonych wyżej rozważań łatwiej zrozumieć różnego rodzaju działania podejmowane przez osoby i środowiska, które dostrzegały negatywne dla społeczeństwa i praw jednostki skutki ekspansji nowej ortodoksji. Były one zresztą wyraźnie widoczne jeszcze przed 2015 r., mimo podejmowanych na poziomie stanowym i federalnym (RFRA) działań legislacyjnych, które miały chronić wolność sumienia, religii i wypowiedzi osób i instytucji opowiadających się przeciwko małżeństwom homoseksualnym, głównie w postaci wyłączenia pewnych działań określonych podmiotów z podlegania przepisom antydyskryminacyjnym¹²⁸.

Sporów prawnych będących następstwem kolizji między prawem do równego traktowania, w tym równego dostępu do usług publicznych, a wolnością sumienia, wolnością religii i wolnością słowa jest w kontekście małżeństw homoseksualnych niemało, a w ogromnej ich większości wygrywa to pierwsze¹²⁹. Niekiedy wiąże się to z dramatycznymi skutkami dla osób, które ze względu na swe przekonania religijne

¹²⁶ Zob. Oppenheimer 2015.

¹²⁷ Bryk 2016b, 132.

¹²⁸ Zob. Maćkowska 2020. W 2020 r. przepisy jedenastu stanów zezwalały agencjom na nieoddawanie dzieci pod opiekę zastępczą osobom lub parom LGBTQ, jeśli jest to sprzeczne z przekonaniem religijnym agencji. Zob. Sobel 2020, 1197. Poszczególne stany coraz częściej nie godzą się nawet na rejestrowanie placówek adopcyjnych i agencji pieczy zastępczej, które odmawiają powierzenia dzieci związkom osób tej samej płci. Zob. Alvaré 2019a, 84.

¹²⁹ Np. *Elane Photography, LLC v. Willock*, 309 P.3d 53 (N.M. 2013); *Gifford v. McCarthy*, 23N.Y.S.3d 422 (2016); *Cervelli v. Aloha Bed & Breakfast*, 415 P.3d 919 (Haw. Ct.

odmówiły wykonania żądanej usługi. Stało się tak np. w przypadku Melissy i Aarona Klein, właścicieli cukierni *Sweet Cake by Melissa*, którzy w 2013 r. odmówili wykonania tortu ślubnego dla pary lesbijskiej. W wytoczonym przeciwko nim procesie zasądzono na rzecz strony powodowej 135 tys. dolarów zadośćuczynienia za szkody moralne, którą to decyzję utrzymał w mocy Sąd Apelacyjny¹³⁰. Bardzo podobna, komentowana w polskiej literaturze sprawa¹³¹, wynikała również z odmowy wykonania przez *Masterpiece Cakeshop* z Kolorado w 2012 r. tortu ślubnego dla pary gejów i dopiero Sąd Najwyższy uznał w 2018 r. racje właściciela cukierni, Jacka Phillipsa. Wskazując, że Komisja Praw Obywatelskich Kolorado wykazała „wyraźną i niedopuszczalną wrogość wobec szczerych przekonań religijnych, które motywowały jego sprzeciw”, większością 7:2, w tym sędziego Kennedy’ego – autora uzasadnienia – Sąd Najwyższy uchylił wyrok Sądu Apelacyjnego i skierował sprawę do ponownego rozpatrzenia. Rok później Sąd Najwyższy, w którego skład za prezydentury Donalda Trumpa weszło trzech konserwatywnych sędziów (co pozwalało na prognozę, że w tego rodzaju sprawach wolność religijna będzie uwzględniana w większym niż dotychczas stopniu), uchylił wyrok w sprawie *Sweetcakes by Melissa* i skierował ją do ponownego rozpatrzenia przez tamtejszy Sąd Apelacyjny¹³².

Na osobną uwagę zasługuje potwierdzający wspomnianą prognozę wyrok Sądu Najwyższego z dnia 16 czerwca 2021 r. w sprawie *Fulton v. Philadelphia*¹³³. Wynikła ona z faktu, że w 2018 r. filadelfijski Departament Opieki Społecznej odmówił podpisania nowego kontraktu z działającym od ponad 100 lat katolickim ośrodkiem *Catholic Social Services*, zajmującym się m.in. sprawdzaniem i certyfikowaniem kandydatów na rodziców zastępczych. Przyczyną odmowy była uzyskana od dziennikarza informacja, że ośrodek deklaruje, iż ze względów religijnych nie będzie brał pod

App. 2018); *State v. Arlene’s Flowers, Inc.*, 441 P.3d 1203 (Wash. 2019). Zob. np. Weeden 2017; Sobel 2020; Mirocha 2019; Alvaré 2019b.

¹³⁰ Anderson 2015b, 80; Weeden 2017, 200; Corvino 2017, 78 i n.; Sobel 2020, 189–190.

¹³¹ Zob. w szczególności Ciszewski 2017; Kudła 2018, 266–278; Maroń 2018a; Mirocha 2018; Śledzińska-Simon 2018; Potrzeszcz 2019, 44–45.

¹³² Hornby 2020, 388–389.

¹³³ *Fulton et al. v. City of Philadelphia, Pennsylvania et al.*, 593 U. S. ____ (2021), 15

uwagę jako kandydatów na rodziny zastępcze par LGBT, podobnie jak i niebędących małżeństwem heteroseksualnym. W odróżnieniu od innego ośrodka będącego w podobnej sytuacji (*Bethany Christian Services*), CSS nie uległ naciskom Departamentu, który – powołując się na klauzule niedyskryminacyjne w kontrakcie i w miejscowym zarządzeniu w sprawie uczciwych praktyk – uzależnił zawarcie umowy na usługi w zakresie pieczy zastępczej od zmiany polityki ośrodka w stosunku do par homoseksualnych oraz przestał przysyłać do niego wnioski o umieszczanie dzieci w opiece zastępczej. Filadelfijscy urzędnicy podjęli tę decyzję, mimo że żadna para homoseksualna nie zgłosiła się do ośrodka, a w mieście jest wiele agencji opieki zastępczej uwzględniających także takie pary¹³⁴. Ośrodek, wraz z trójkiem rodziców zastępczych, wystąpił na drogę sądową, zarzucając władzom Filadelfii naruszenie jego wolności religii i wolności wypowiedzi gwarantowanych przez Pierwszą Poprawkę. Jednak ani sąd dystryktowy, ani sąd apelacyjny nie podzieliły jego argumentów. Inaczej postąpił Sąd Najwyższy, który w wąskim zakresie wyroku uznał, i to – ku zaskoczeniu komentatorów – jednogłośnie¹³⁵ (z trzema opiniami zbieżnymi), że odmawiając zawarcia umowy z CSS na świadczenie usług w zakresie opieki zastępczej Filadelfia naruszyła klauzulę swobodnego praktykowania religii. Zarzutu naruszenia przez miasto klauzuli wolności słowa Sąd nie analizował, uznając w opinii większości, pióra Prezesa Roberta, że nie ma takiej potrzeby¹³⁶.

Trzeba się zgodzić z opinią, że orzeczenie w sprawie *Fulton* stanowi umiarkowane, z uwagi na wąski zakres (i dlatego jednogłośnie), zwycięstwo wolności praktykowania religii. Należy też jednak odnotować, że niedługo potem, 2 lipca 2021 r., podobnie jak w roku poprzednim w sprawie *Kim Davis*, Sąd Najwyższy odmówił rozpoznania sprawy florystki *Barronelle*

¹³⁴ Zob. Severino 2021. Spośród zaledwie kilku materiałów w języku polskim zob. *USA: Sąd Najwyższy poparł katolickie placówki adopcyjne w Filadelfii ws. powierzenia dzieci parom LGBT, ale...*, <https://www.hli.org.pl/pl/newsy/6296-usa-sad-najwyzszy-poparl-katolickie-placowki-adopcyjne-w-filadelfii-ws-powierzenia-dzieci-parom-lgbt-ale.html> [dostęp: 25.08.2021].

¹³⁵ R. Severino (2021) zauważa, że w wyroku „tym razem nie było ognistych sprzeciwów ze strony sędziów na lewicy ani panegiryku na cześć praw LGBT. Nawet sędzia Sotomayor nie wyłamała się z szeregu”.

¹³⁶ *Fulton et al. v. City of Philadelphia, Pennsylvania*, 15 (Roberts, C.J.).

Stutzman prowadzącej kwiaciarnię *Arlene's Flowers*, która w 2013 r. nie zgodziła się na przygotowanie ślubnej dekoracji kwiatowej dla pary homoseksualnej, która od 9 lat należała do jej stałych klientów¹³⁷. W mocy pozostawiono tym samym niekorzystny dla Stutzman wyrok Sądu Najwyższego stanu Waszyngton¹³⁸. Federalny Sąd Najwyższy nie wyjaśnił powodów swej decyzji, informując jedynie, że sędziowie Thomas, Alito i Gorsuch powiedzieli się za uwzględnieniem wniosku¹³⁹. Wkrótce potem Barronelle Stutzman i *Arlene's Flowers* wystąpili do Sądu Najwyższego o ponowne rozpatrzenie wniosku o wydanie nakazu *certiorari*¹⁴⁰. Jak widać, federalny Sąd Najwyższy niekiedy podziela stanowisko sądów niższych instancji, które wyrokują zwykle na korzyść par gejowskich i/lub organów państwa podejmujących działania antydyskryminacyjne na ich rzecz. Praktykę tę utwierdziło orzeczenie w sprawie *Obergefell*, jak zresztą przypuszczali autorzy książki *Czym jest małżeństwo?*

7. ZAKOŃCZENIE

Spór w sprawie *Obergefell* był, jak dotąd, najważniejszą bitwą w amerykańskiej wojnie o małżeństwo, w którą włączyli się Girgis, Anderson i George, m.in. w formie książki, która była punktem wyjścia niniejszego artykułu. Jak widać, nie zdołali obronić małżeństwa przed rewolucją, za jaką bez wątplenia można uznać zwieńczone tym wyrokiem zmiany¹⁴¹.

¹³⁷ Zob. np. Sobel 2020, 185–86; Koźmiński 2009, 12.

¹³⁸ *State v. Arlene's Flowers, Inc.*, 441 P.3d 1203. Zob. też Smith 2021, który w tym kontekście formułuje krytyczne uwagi na temat federalnego Sądu Najwyższego.

¹³⁹ Zob. np. Howe 2021.

¹⁴⁰ Anderson, George 2021. Dokumentacja sprawy: <https://www.aclu.org/cases/ingersoll-freed-v-arlenes-flowers-inc> [dostęp: 30.08.2021]. Ostatecznie, 18 listopada tego roku Stutzman zawarła ugodę ze swoimi przeciwnikami procesowymi, na mocy której zgodziła się zapłacić im 5 tys. dolarów i wycofać wspomniany wniosek do Sądu Najwyższego. Zob. np. Blackman 2021.

¹⁴¹ Jak pisał Hadley Arkes (2017), założyciel i dyrektor waszyngtońskiego James Wilson Institute on Natural Rights and the American Founding, współpracujący z autorami *Czym jest małżeństwo?*, konserwatywni prawnicy, w tym sędziowie Sądu Najwyższego, nie wykorzystali solidnych argumentów merytorycznych zawartych w książce i zasadniczo ograniczali się do pozytywistycznego akcentowania, że w Konstytucji nie ma nawet

Mają oni jednak swój pośredni, choć niewątpliwy udział (np. w formie wspomnianej opinii przyjaciela sądu w sprawie *Masterpiece Cakeshop* autorstwa Girgisa) w obronie Amerykanów przed jego prawnymi konsekwencjami, zwłaszcza dla wolności religii.

BIBLIOGRAFIA

- Abramson, Bruce. 2015. *The Decline – and Fall? – of Religious Freedom in America*, <https://mosaicmagazine.com/essay/politics-current-affairs/2015/08/the-decline-and-fall-of-religious-freedom-in-america/> [dostęp: 20.08.2020].
- Alvaré, Helen M. 2019a. „Sędziowie piszą historię na nowo i zmieniają prawo. Prawo amerykańskie wobec prób przededefiniowania instytucji małżeństwa”. W: *Małżeństwo, dzieci, rodzina. Współczesne wyzwania w perspektywie prawnoporównawczej*, red. Grzegorz Blicharz, Maciej Delijewski, 71–113. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.
- Alvaré, Helen M. 2019b. „Walka o ochronę sumienia w coraz bardziej zsekularyzowanym kontekście”. W: *Wolność sumienia. Perspektywa prawnoporównawcza*, red. Grzegorz Blicharz, Maciej Delijewski, 277–328. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.
- American Sociological Association. 2013. *Brief of Amicus Curiae American Sociological Association In Support of Respondent Kristin M. Perry and Respondent Edith Schlain Windsor (Nos. 12–144, 12–307)*, [https://www.asanet.org/sites/default/files/savvy/documents/ASA/pdfs/12–144_307_Amicus_%20\(C_%20Gottlieb\)_ASA_Same-Sex_Marriage.pdf](https://www.asanet.org/sites/default/files/savvy/documents/ASA/pdfs/12–144_307_Amicus_%20(C_%20Gottlieb)_ASA_Same-Sex_Marriage.pdf) [dostęp: 23.08.2021].
- Anderson, Ryan T. 2009. „The Conservative-Christian Big Thinker”. *National Review*, December 23, <https://www.nationalreview.com/corner/conservative-christian-big-thinker-ryan-t-anderson/> [dostęp: 23.08.2021].
- Anderson, Ryan T. 2015a. „The Future for Defenders of Marriage: Treated as Bigots or Pro-Lifers”. *The Christian Lawyer* 2: 8–14.
- Anderson, Ryan T. 2015b. *Truth Overruled: The Future of Marriage and Religious Freedom*. New York: Regnery Publishing.
- Anderson, Ryan T. 2016. „Bigots or Pro-Lifers”. *Journal of Christian Legal Thought* 6 (1): 17–21.

wzmianki o małżeństwie. Zachowali się więc inaczej od liberalnych sędziów, którzy przedstawiali moralne argumenty na rzecz małżeństw osób tej samej płci. Dopiero zdanie odrębne Robertsas, jak pisze Arkes, „wzniosło się na ten poziom argumentacji”. Zob. też Arkes 2018.

- Anderson, Ryan T. 2017. „Marriage, the Court, and the Future”. *Harvard Journal of Law & Public Policy* 40: 361–416.
- Anderson, Ryan T. 2018a. „A Brave New World of Transgender Policy”. *Harvard Journal of Law & Public Policy* 41: 309–354.
- Anderson, Ryan T. 2018b. „Disagreement Is Not Always Discrimination: On *Masterpiece Cakeshop* and the Analogy to Interracial Marriage”. *Georgetown Journal of Law & Public Policy* 16: 123–146.
- Anderson, Ryan T. 2018c. *When Harry Became Sally: Responding to the Transgender Moment*. New York – London: Encounter Books.
- Anderson, Ryan T., Robert P. George 2021. „A Final Chance for SCOTUS to Deliver Justice for Barronelle Stutzman”. *National Review*, July 30, 2021, <https://www.nationalreview.com/bench-memos/a-final-chance-for-scotus-to-deliver-justice-for-barronelle-stutzman/> [dostęp: 30.08.2021].
- Arkes, Hadley. 2017. „The Moral Turn”. *First Things*, May 2017, <https://www.firstthings.com/article/2017/05/the-moral-turn> [dostęp: 30.08.2021].
- Arkes, Hadley. 2018. „The Argument Renewed: Who’s Afraid of Substantive Due Process?”, *The Georgetown Journal of Law & Public Policy* 16: 365–384.
- Baran, Dariusz. 2012. „Nowoczesna rodzina we współczesnym dyskursie kulturowym – na przykładzie amerykańskich seriali”. W: *Medialny obraz rodziny i płci*, red. Katarzyna Pokorna-Ignatowicz, 65–82. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Barnat, Damian. 2017. „Sekularyzm polityczny a spór o przekonania sumienia”. *Roczniki Filozoficzne* 65 (4): 293–323.
- Barnes, Robert. 2020. *Supreme Court will not Hear Kim Davis Same-Sex Marriage Case*, https://www.washingtonpost.com/politics/courts_law/supreme-court-kim-davis-same-sex-marriage/2020/10/05/cd5a74d2-0710-11eb-9be6-cf25fb429f1a_story.html [dostęp: 27.08.2021].
- Biggar, Nigel, Rufus Black (red.). 2000. *Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*. Aldershot: Ashgate.
- Blackman, Josh. 2021. *After A Decade of Litigation, 77-Year-Old Barronelle Stutzman Retires And Settles Arlene’s Flowers Case for \$5,000*, <https://reason.com/volokh/2021/11/18/after-a-decade-of-litigation-77-year-old-barronelle-stutzman-retires-and-settles-arlenes-flowers-case-for-5000/> [dostęp: 20.11.2021].
- Blankenhorn, David. 2007. *The Future of Marriage*. New York: Encounter Books.
- Blankenhorn, David. 2012. „How My View on Gay Marriage Changed”. *New York Times*, June 22, 2012, <https://www.nytimes.com/2012/06/23/opinion/how-my-view-on-gay-marriage-changed.html?> [dostęp: 27.08.2021].

- Blicharz, Grzegorz, Damian Pietrzyk. 2014. „Różne współczesne koncepcje prawa naturalnego”. W: *Prawo naturalne – natura prawa*, red. Piotr Dardziński, Franciszek Longchamps de Bérier, Krzysztof Szczucki, 166–184. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Bork, Robert H. 1996. „Our Judicial Oligarchy”. *First Things* 67: 21–24.
- Bork, Robert H. 2004. „The Necessary Amendment”. *First Things* 145: 17–21.
- Bradley, Gerard V. 2004. „Law and the Culture of Marriage”. *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 18: 189–217.
- Brooks, David. 2015. „The Next Culture War”. *New York Times*, June 30, 2015, <https://www.nytimes.com/2015/06/30/opinion/david-brooks-the-next-culture-war.html> [dostęp: 23.08.2021].
- Bryk, Andrzej. 2016a. „Małżeństwa homoseksualne – nowe niewolnictwo”, *Rzeczpospolita*, 9 października 2016 r., <https://www.rp.pl/prawo-rodzinne/art10893551-malzenstwa-homoseksualne-nowe-niewolnictwo> [dostęp: 20.08.2021].
- Bryk, Andrzej. 2016b. „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych jako autonomiczne źródło tworzenia norm konstytucyjnych”. *Studia Iuridica Lublinensia* 3: 119–137.
- Byrn, Robert M. 1993. „The Perversion of Privacy”. *Human Life Review* 19 (1): 42–54.
- Ciszewski, Wojciech. 2017. „Czy wolność uprawnia do dyskryminowania? Rozważania teoretycznoprawne na kanwie sprawy drukarza z Łodzi”. *Forum Prawnicze* 5: 36–53.
- Contreras, Francisco José. 2013. „Foreword”. W: *The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition*, red. Francisco José Contreras, V–XV. Dordrecht – Heidelberg – New York – London: Springer.
- Corriher, Billy. 2015. *A Handful of Elected State Judges Continue to Deny Marriage Equality*, <https://www.americanprogress.org/issues/courts/reports/2015/12/01/126270/a-handful-of-elected-state-judges-continue-to-deny-marriage-equality/> [dostęp: 27.08.2021].
- Corvino, John. 2017. „Religious Liberty, Not Religious Privilege”. W: John Corvino, Ryan T. Anderson, Sherif Girgis. *Debating Religious Liberty and Discrimination*, 20–107. New York: Oxford University Press.
- Corvino, John, Ryan T. Anderson, Sherif Girgis. 2017. *Debating Religious Liberty and Discrimination*. New York: Oxford University Press.
- Czarnecka, Agata. 2014a. „Konflikt sumień Roberta P. George’a”. *Logos i Ethos* 1 (36): 251–262.
- Czarnecka, Agata. 2014b. *Nowa teoria prawa naturalnego wobec wyzwań współczesności*. Toruń (rozprawa doktorska).
- Czarnecka, Agata. 2016a. „Prawnicy w służbie publicznej. Działalność publiczna przedstawicieli nowej teorii prawa naturalnego”. *Prawo i Więź* 2: 14–23.

- Czarnecka, Agata 2016b. „S. Girgis, R.T. Anderson, R.P. George, What Is Marriage? Man and Woman: A Defense, New York, London 2012 i P. Lee, R. P. George, Conjugal Union. What Marriage Is and Why It Matters, Cambridge 2014”. *Zeszyty Prawnicze* 16 (2): 221–230.
- Czarnecka, Agata. 2017. „Perfekcjonizująca rola prawa w teorii Roberta P. George’a”. *Miscellanea Historico-Iuridica* 16 (2): 55–67.
- Daniels, Steven R. 2019. „The Evolution of Attitudes on Same-Sex Marriage in the United States”, *Social Science Quarterly* 100 (5): 1651–1663, <https://doi.org/10.1007/s12115-017-0208-8>.
- Dolgin, Janet L. 1994. „The Family in Transition: From *Griswold* to *Eisenstadt* and Beyond”. *Georgetown Law Journal* 82: 1519–1571.
- Dybowski, Maciej. 2019. „Teoretyczno- i filozoficznoprawna problematyka klauzuli sumienia przedsiębiorców, osób prawnych, urzędników i instytucji publicznych”. W: *Wolność sumienia. Perspektywa prawnoporównawcza*, red. Grzegorz Blicharz, Maciej Delijewski, 165–196. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.
- Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Finnis, John. 1994. „Law, Morality, and Sexual Orientation”. *Notre Dame Law Review* 69: 1049–1076.
- Finnis, John. 1997. „The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations”. *American Journal of Jurisprudence* 42: 97–134.
- Finnis, John. 2001. *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. Karolina Lossman. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Finnis, John. 2005a. „Foundations of Practical Reason Revisited”. *American Journal of Jurisprudence* 50: 109–131.
- Finnis, John. 2005b. *O racji publicznej*. Warszawa: Ius et Lex.
- Finnis, John. 2008. „Marriage: A Basic and Exigent Good”. *The Monist* 91: 388–406.
- Finnis, John. 2018. „Germain Grisez, Christian Philosopher”. *Public Discourse*, February 7, <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/02/21015/> [dostęp: 30.08.2021].
- Finnis, John, Germain Grisez, Joseph Boyle. 1987. „Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”. *American Journal of Jurisprudence* 32: 99–151.
- Forsythe, Clarke. 2021. „Roe v. Wade Has Never Been a Settled Precedent”, *Newsweek*, July 30, <https://www.newsweek.com/roe-v-wade-has-never-been-settled-precedent-opinion-1614026> [dostęp: 25.08.2021].
- Garrett, Jeremy R. 2008. „Why the Old Sexual Morality of the New Natural Law Undermines Traditional Marriage?”. *Social Theory and Practice* 34: 591–622.

- George, Robert P. 1992. „Natural Law and Human Nature”. W: *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, red. Robert P. George, 31–41. Oxford: Clarendon Press.
- George, Robert P. 1993. *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- George, Robert P. 1999. *In Defence of Natural Law*. Oxford: Clarendon Press.
- George, Robert P. 2000. „The Concept of Public Morality”. *American Journal of Jurisprudence* 45: 17–31.
- George, Robert P. 2001. *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion and Morality in Crisis*. Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute.
- George, Robert P. 2004. „Judicial Usurpation and Sexual Liberation: Courts and the Abolition of Marriage”. *Regent University Law Review* 17: 21–30.
- George, Robert P. 2010. *Prawo naturalne, Bóg i godność ludzka*. Warszawa: Ius et Lex.
- George, Robert P. 2013. *Conscience and Its Enemies: Confronting the Dogmas of Liberal Secularism*. Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute.
- George, Robert P. 2019. *Zderzenie ortodoksji. Kryzys prawa, religii i moralności*, tłum. Michał J. Czarnecki. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.
- George, Robert P., David L. Tubbs. 2005. „The Bad Decision that Started It All”. *National Review*, July 8, 2005, <https://www.nationalreview.com/2005/07/bad-decision-started-it-all-robert-p-george-david-l-tubbs/> [dostęp: 25.08.2021].
- George, Robert P., Gerard V. Bradley. 1995. „Marriage and the Liberal Imagination”. *Georgetown Law Journal* 84: 301–320.
- George, Robert P., Sherif Girgis. 2017. „A Baker’s First Amendment Rights”. *New York Times*, December 4, 2017, <https://www.nytimes.com/2017/12/04/opinion/first-amendment-wedding-cake.html> [dostęp: 23.08.2021].
- George, Robert P., Sherif Girgis, Ryan T. Anderson. 2013. *Amici Curiae Brief of Robert P. George, Sherif Girgis, and Ryan T. Anderson in Support of Hollingsworth and Bipartisan Legal Advisory Group Addressing the Merits and Supporting Reversal*, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2210568.
- Girgis, Sherif. 2013. „The Mens Rea of Accomplice Liability: Supporting Intentions”. *Yale Law Journal* 123: 460–494.
- Girgis, Sherif. 2014a. „Equality and Moral Worth in Natural-Law Ethics and Beyond”. *American Journal of Jurisprudence* 59 (2): 143–162.
- Girgis, Sherif. 2014b. „How the Law School Can Succeed – An Invitation”. *Harvard Journal of Law & Public Policy* 37: 187–198.

- Girgis, Sherif. 2014c. „Windsor: Lochnerizing on Marriage”. *Case Western Reserve Law Review* 64: 971–1028.
- Girgis, Sherif. 2016. „Nervous Victors, Illiberal Measures: A Response to Douglas NeJaime and Reva Siegel”. *Yale Law Journal Forum* 25: 399–415.
- Girgis, Sherif, Robert P. George, Ryan T. Anderson. 2010. „What Is Marriage?”. *Harvard Journal of Law and Public Policy* 34: 243–287.
- Girgis, Sherif, Ryan T. Anderson, Robert P. George. 2012. *What Is Marriage? Man and Woman: A Defense*. New York: Encounter.
- Girgis, Sherif, Ryan T. Anderson, Robert P. George. 2019. *Czym jest małżeństwo? W obronie związku mężczyzny i kobiety*, tłum. Michał Filipczuk. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.
- Goldstein, Joshua D. 2011. „New Natural Law Theory and the Grounds of Marriage”. *Social Theory and Practice* 37 (3): 461–482.
- Grisez, Germain. 1965. „The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae, 1–2, Question 94, Article 2”. *Natural Law Forum* 10: 168–201.
- Grisez, Germain. 1993. *The Way of the Lord Jesus*. Vol. 2: *Living a Christian Life*. Quincy, Ill.: Franciscan Press.
- Grossman, Joanna L. 2005. „Resurrecting Comity: Revisiting the Problem of Non-Uniform Marriage Laws”. *Oregon Law Review* 84: 433–488.
- Gunther, Marc. 2014. „Why Big Businesses Like Nike and Cummins Are Backing Gay Marriage”. *The Guardian*, January 30, 2014, <https://www.theguardian.com/sustainable-business/big-businesses-nike-cummins-backing-gay-marriage> [dostęp: 23.08.2021].
- Heyman, Steven J. 2018. „A Struggle for Recognition: The Controversy over Religious Liberty, Civil Rights, and Same-Sex Marriage”. *First Amendment Law Review* 14: 1–126.
- Hittinger, Russel. 1987. *A Critique of the New Natural Law Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hornby, Gerard A. 2020. „Let Them Eat Cake: A Comparative Analysis of Recent British and American Law on Religious Liberty”. *Duquesne Law Review* 58: 377–407.
- Howe, Amy. 2021. *Justices Add One Religious-rights Case to Docket but Turn Down Another*, <https://www.scotusblog.com/2021/07/justices-add-one-religious-rights-case-to-docket-but-turn-down-another/> [dostęp: 30.08.2021].
- Hymowitz, Kay S. 2013. „Natural Lawyer”. *New York Times*, June 21, 2013, <https://www.nytimes.com/2013/06/23/books/review/conscience-and-its-Enemies-by-robert-p-george.html> [dostęp: 23.08.2021].
- Katz, Sanford N. 2021. *Family Law in America*. New York: Oxford University Press.

- Kędzierski, Jacek. 2013. „Prawne uregulowanie narzeczeństwa a związki partnerskie”. *Rzeczpospolita*, 8 lutego 2013 r., <https://www.rp.pl/opinie-prawne/art5727821-prawne-uregulowanie-narzeczenstwa-a-zwiazki-partnerskie> [dostęp: 23.08.2021].
- Kirkpatrick, David D. 2009. „The Conservative-Christian Big Thinker”. *New York Times*, December 16, 2009, <https://www.nytimes.com/2009/12/20/magazine/20george-t.html> [dostęp: 23.08.2021].
- Kniffin, Eric N. 2020. *Protecting Your Right To Educate: How Catholic Education Can Defend Against Emerging Legal Threats*, <https://newmansociety.org/protecting-your-right-to-educate-defend-against-legal-threats/> [dostęp: 27.08.2021].
- Kozłowski, Tomasz. 1997. „Nowa obrona prawa natury – John Mitchell Finnis”. *Studia Iuridica* 34: 51–72.
- Koźmiński, Krzysztof. 2009. „Prawna regulacja działalności gospodarczej a realizacja zasady wolności sumienia i religii”. Warszawa: Centrum Analiz Strategicznych Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości, <https://iws.gov.pl/en/projekt-o-wolnosc-wyznawania-religii-we-wspolczesnym-swiecie/rezultaty-projektu/publikacje/> [dostęp: 28.08.2021].
- Krawiec, Grzegorz. 2015. *Koncepcje płci człowieka a prawo administracyjne*. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich.
- Kudła, Weronika. 2018. *Wrogość wobec religii. Ostrzeżenia ze strony Sądu Najwyższego USA*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Lau, Holning. 2018. „From Loving to Obergefell: Elevating the Significance of Discriminatory Effects”. *Virginia Journal of Social Policy and the Law* 25: 318–329.
- Lee, Patrick. 2019. „The New Natural Law Theory”. W: *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, red. Tom Angier, 73–91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Legarre, Santiago. 2018. „A New Natural Law Reading of the Constitution”. *Louisiana Law Review* 78: 878–905.
- Legutko, Ryszard. 2004. „Niezbędnik człowieka myślącego”. *Wprost* 52, <https://www.wprost.pl/tygodnik/71295/Niezbednik-czlowieka-myslacego.html> [dostęp: 23.08.2021].
- Liptak, Adam. 2015. „The Case Against Gay Marriage: Top Law Firms Won’t Touch It”. *New York Times*, April 11, 2015, <https://www.nytimes.com/2015/04/12/us/the-case-against-gay-marriage-top-law-firms-wont-touch-it.html> [dostęp: 23.08.2021].
- Longchamps de Bérier, Franciszek. 2016. „Sądowa instytucjonalizacja małżeństwa osób tej samej płci w Stanach Zjednoczonych”. *Forum Prawnicze* 6: 3–15.

- Łabieniec, Paweł. 2004. *Prawo rozumu. O teorii prawa naturalnego Johna Finnis-a*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Łącki, Paweł. 2016. „Konstytucja a małżeństwo. Prawa podstawowe a demokracja”. *Przegląd Sejmowy* 1: 169–183.
- Maćkowska, Katarzyna. 2020. „Wolność religijna jako instrument ochrony prawnej przeciwników małżeństw jedнопłciowych: zmiany w prawie stanu Missisipi po wydaniu orzeczenia w sprawie *Obergefell v. Hodges*”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 23: 201–222.
- Maroń, Grzegorz. 2018a. „Glosa do wyroku Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych z dnia 4 czerwca 2018 r. w sprawie *Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado Civil Rights Commission*”. *Przegląd Sejmowy* 6 (149): 217–228.
- Maroń, Grzegorz. 2018b. *Integralność religijna sędziego oraz argumentacja religijna w amerykańskim procesie orzeczniczym*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Massini Correas, Carlos I. 1999. „The New School of Natural Law – Some Approaches”. *Rechtstheorie* 30: 461–478.
- Maza, Cristina. 2015. „Companies Tell Supreme Court: Legalizing Gay Marriage is Good for Business”. *Christian Science Monitor*, March 6, 2015, <https://www.csmonitor.com/USA/USA-Update/2015/0306/Companies-tell-Supreme-Court-Legalizing-gay-marriage-is-good-for-business> [dostęp: 27.08.2021].
- McCarthy, Justin. 2021. *Record-High 70% in U.S. Support Same-Sex Marriage*, <https://news.gallup.com/poll/350486/record-high-support-same-sex-marriage.aspx> [dostęp: 27.08.2021].
- Miętek, Agata. 2007. „Miejsce Johna Mitchella Finnis-a we współczesnej teorii prawa”. *Dialogi Polityczne* 8: 255–263.
- Miętek, Agata. 2008. „Nowa teoria prawa naturalnego: główne konteksty i problemy”. *Dialogi Polityczne* 9: 277–283.
- Meek, Philippa Juliet. 2019. „From Loving to Obergefell and Beyond: Plural Marriage as the Next Sexual Justice Issue”. *Intermountain West Journal of Religious Studies* 10 (1): 6–27.
- Michalik, Piotr. 2013a. „Czy Sąd Najwyższy USA zalegalizuje małżeństwa homoseksualne? *Hollingsworth v. Perry* i *United States v. Windsor*”. *Forum Prawnicze* 1 (15): 36–49.
- Michalik, Piotr. 2013b. „Przyszłość zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych w świetle najnowszego orzecznictwa Sądu Najwyższego USA”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 16: 5–22.
- Mirocha, Łukasz. 2018. „Polskie orzecznictwo w perspektywie wyroku w sprawie *Masterpiece Cakeshop*”. *Forum Prawnicze* 2: 65–77.

- Mirocha, Łukasz. 2019. „Odmowa wykonania usług weselnych dla par jedнопłciowych w Stanach Zjednoczonych”. *Państwo i Prawo* 4: 20–34.
- Misztal, Henryk. 1993. „Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r.” *Kościół i Prawo* 11: 103–122.
- Misztal, Henryk. 1999. „Prawo małżeńskie”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal, 139–178. Lublin – Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Misztal, Henryk. 2006. „Hanna Waśkiewicz (1919–1993)”. W: *Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. Antoni Dębiński, Wojciech Staszewski, Monika Wójcik, 289–298. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Motyka, Krzysztof. 2001. „Wstęp”. W: John Finnis. *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. Karolina Lossman, IX–XVIII. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Motyka, Krzysztof. 2002. „Prawo naturalne bez natury, bez prawa i bez Boga? Teoria prawa naturalnego Johna Finnisa”. W: *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Wieńczysławowi Józefowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. Roman Tokarczyk, Krzysztof Motyka, 317–333. Kraków: Zakamycze.
- Motyka, Krzysztof. 2004a. „Jan Paweł II w jurysprudencji Stanów Zjednoczonych. Przegląd problematyki”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 2: 35–55.
- Motyka, Krzysztof. 2004b. *Prawa człowieka. Wprowadzenie, wybór źródeł*. Lublin: Verba.
- Motyka, Krzysztof. 2006. *Prawo do prywatności i dylematy współczesnej ochrony praw człowieka*. Lublin: Verba.
- Mpora, Pastor. 2001. *Integral Human Fulfilment as the Natural Foundation of the Family in the Light of John Finnis' Thought*. Rome: Pontificia Universitas Urbaniana.
- Napierała, Paulina. 2013. *Religia i polityka w USA. Faith-based initiatives w okresie prezydentury G. W. Busha*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Oniszczyk, Jerzy. 2008. *Filozofia i teoria prawa*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Oppenheimer, Mark. 2015. „Now’s the Time to End Tax Exemptions for Religious Institutions”. *Time*, June 28, 2015, <http://time.com/3939143/news-the-time-to-end-tax-exemptions-for-religious-institutions/> [dostęp: 27.08.2021].
- Pawliczak, Jakub. 2014. *Zarejestrowany związek partnerski a małżeństwo*. Warszawa: Lex.
- Petry Mroczkowska, Joanna. 1999. *Amerykańska wojna kultur*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.

- Phillips, Joe, Joseph Yi. 2018. „Debating Same-Sex Marriage: Lessons from Loving, Roe, and Reynolds”. *Society* 55 (1): 25–34.
- Pietrzykowski, Tomasz. 2011. *Etyczne problemy prawa*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Pimentel, David. 2016. „The Impact of Obergefell: Traditional Marriage’s New Lease on Life”. *Brigham Young University Journal of Public Law* 30: 251–275.
- Pomerance, Benjamin. 2014. „What Might Have Been: 25 Years of Robert Bork on the United States Supreme Court”. *Belmont Law Review* 1: 221–266.
- Posner, Richard A. 1997. „William N. Eskridge, Jr., The Case for Same-Sex Marriage: From Sexual Liberty to Civilized Commitment (1996)”. *Michigan Law Review* 95: 1578–1587.
- Potrzeszcz, Jadwiga. 2019. „Klauzula sumienia usługodawców”. W: *Wolność sumienia. Perspektywa prawnoporównawcza*, red. Grzegorz Blicharz, Maciej Delijewski, 13–55. Warszawa: Wydawnictwo IWS.
- Prostak, Rafał. 2014a. „Małżeństwa jedнопłciowe i interes publiczny w orzecznictwie amerykańskiej judykatury”. *Przegląd Sejmowy* 2: 89–106.
- Prostak, Rafał. 2014b. *Teista w demoliberalnym świecie. Rzecz o amerykańskich rozważaniach wokół rozumnej polityki*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Reinbold, Jenna. 2017. „«Honorable Religious Premises» and Other Affronts: Disputing Free Exercise in the Era of Trump”. W: *Studies in Law, Politics, and Society*, red. A. Sarat, 1–54. Bingley: Emerald Publishing Limited.
- Robinson, Russell K. 2016. „Unequal Protection”. *Stanford Law Review* 68: 151–233.
- Rosenfeld, Michael J. 2017. „Moving a Mountain: The Extraordinary Trajectory of Same-Sex Marriage Approval in the United States”. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World* 3: 1–22.
- Sandel, Michael J. 1989. „Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality”. *California Law Review* 77: 521–538.
- Sandel, Michael J. 1996. *Democracy’s Discontent: America in Search of Public Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Scaer, Peter J. 2015. „I Am Not Eloquent: I Am Slow of Speech and of Tongue: Learning to Speak for Marriage”. *Concordia Theological Quarterly* 79: 351–362.
- Severino, Roger. 2021. „Why Unanimity Was so Important in the Fulton Case”. *National Review*, June 17, 2021, <https://www.nationalreview.com/bench-memos/why-unanimity-was-so-important-in-the-fulton-case/> [dostęp: 23.07.2021].
- Smith, Steven D. 2021. „Burying Barronelle Stutzman”. *First Things*, June/July, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2021/07/burying-barronelle-stutzman> [dostęp: 30.08.2021].

- Sobel, Stacey L. 2020. „The Backlash Boomerang: Using Reverse Animus and Hostility to Limit LGBTQ”. *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 22: 1155–1200.
- Somin, Ilya. 2015. „Judge Posner’s troubling explanation for his shift on same-sex marriage”. *Washington Post*, November 30, 2015, <https://www.washingtonpost.com/news/voikh-conspiracy/wp/2015/11/30/judge-posners-troubling-explanation-for-his-shift-on-same-sex-marriage/> [dostęp: 27.08.2021].
- Szlendak, Tomasz. 2012. *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Śledzińska-Simon, Anna. 2018. „O cukierniku i o drukarzu, czyli o dwóch tradycjach praw człowieka”. W: *Dookoła Wojtek... Księga pamiątkowa poświęcona Doktorowi Arturowi Wojciechowi Preisnerowi*, red. Ryszard Balicki, Mariusz Jabłoński, 299–311. Wrocław: E-Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa. Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Walburn, Samuel W. D. 2017. „The Loving Analogy: Race and the Early Same-Sex Marriage Debate”. *The Purdue Historian* 8 (1), <http://docs.lib.purdue.edu/puhistorian/vol8/iss1/4>.
- Wardle, Lynn D. 2007. „The Attack on Marriage as the Union of a Man and a Woman”. *North Dakota Law Review* 83: 1365–1391.
- Weeden, Darnell L. 2017. „Marriage Equality Laws Are a Threat to Religious Liberty”. *Southern Illinois University Law Journal* 41: 211–236.

ZBIGNIEW PASEK*

CZY MIESIĘCZNICE SMOLEŃSKIE BYŁY UROCZYŚCAMI RELIGIJNYMI? PRAWO A POLSKA KULTURA RELIGIJNA

Were the monthly Smoleńsk commemorations religious celebrations?
Law and Polish religious culture

Streszczenie: Na przykładzie konfliktów wokół Miesięcznic Smoleńskich z 2017 r. Autor omawia problem uwzględniania w sprawach toczonych z art. 196 Kodeksu karnego (dot. obrazy uczuć religijnych) tradycji polskiej kultury religijnej. Stosując jako analogię zasadę „obrony z kultury” (*cultural defense*) Autor przywołuje historyczne korzenie polskiej tradycyjnej religijności, której główne cechy ukształtowały się w dobie baroku (sarmatyzmu). Jedną z najważniejszych cech tej religijności jest ścisłe połączenie sfery religii i polityki. Brak państwowości w okresie zaborów i PRL wzmocnił, podobnie jak w kulturze diasporalnego judaizmu, związek między religią i pozareligijnymi dziedzinami życia. Autor sugeruje rozważenie czynnika kulturowego podczas analizowania spraw o obrażę uczuć religijnych, które współcześnie rodzą się z powodu kurczenia się dominującego charakteru tego typu kultury. Zderzenie się jej z liberalnym i lewicowym dziedzictwem oświecenia (które determinuje współczesną kulturę prawną Polski) doprowadza do licznych konfliktów, które polegają na narastaniu różnic w zakresie wrażliwości symbolicznej i postrzegania fundamentów aksjologicznych Państwa. Różnice te ilustruje Preambuła do obecnej Konstytucji.

Słowa kluczowe: obraza uczuć religijnych; kultura prawna; obrona przez kulturę; polska kultura religijna

* Prof. dr hab., Katedra Studiów nad Kulturą i Badań Ery Cyfrowej, Wydział Humanistyczny AGH w Krakowie, ul. Gramatyka 8a, 30-071 Kraków, e-mail: pasek@agh.edu.pl.
ORCID: 0000-0003-2580-4366.

Abstract: Drawing on the example of the conflicts around the monthly Smolensk commemorations in 2017, the article discusses the issue of taking into account the tradition of Polish religious culture in cases pursued under article 196 of the Penal Code. Using the rule of cultural defense as an analogy, the Author recalls the historical roots of traditional Polish religiosity whose main features crystallized in the baroque (Sarmatism) era. One of the most important features of this religiosity is the close connection between religion and politics. The lack of statehood in the period of partitions and during the communist times enhanced, in a similar way to the diasporic culture of Judaism, the interconnections between religion and secular spheres of life. The Author suggests taking into account the cultural factor when analyzing cases pertaining to offending religious feelings that arise nowadays as the dominant character of traditional religious culture is being undermined. The clash between traditional culture and the liberal and leftist heritage of the Enlightenment (which determines contemporary Polish legal culture) has led to growing divergences in the symbolic sensitivity and perception of the axiological foundations of the State. The preamble to the 1997 Constitution illustrates these divergences well.

Key words: offending religious feelings; legal culture; cultural defense; Polish religious culture

1. WPROWADZENIE

W lecie 2017 r. przez prasę polską przetoczyła się burzliwa dyskusja, czy Miesięcznice Smoleńskie można uznać za uroczystości religijne¹. Wiązała się ona z odbywającymi się równoległe kontrdemonstracjami², których uczestnicy byli oskarżani o zakłócanie aktu religijnego. Emocjonalny ton tej debaty daleki był od rzeczywistego problemu, który te zdarzenia z 2017 r. pokazały – na ile publiczne akty religijne, manifestowanie

¹ M.in.: Z. Nosowski, 2017. „Akt pseudoreligijny”. *Tygodnik Powszechny* z 19 czerwca 2017 r., <https://www.tygodnikpowszechny.pl/akt-pseudoreligijny-148553> [dostęp: 26.05.2021]; S. Sowiński, 2017. „Miesięcznice smoleńskie: religia czy polityka?”, *Rzeczpospolita* z 13 czerwca 2017 r., <https://www.rp.pl/Rzecz-o-polityce/306139852-Miesiecznice-smolenskie-Religia-czy-polityka.html> [dostęp: 26.05.2021] i inni.

² *Sąd: miesięcznice smoleńskie nie są zgromadzeniami publicznymi*, 2017, <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/wyrok-ws-obywateli-rp-i-miesiecznicy-smolenskiej-lipiec-2017/p5f6q0b> [dostęp: 05.05.2021].

i praktykowanie religii na ulicach miast, poza liturgią Kościoła Rzymskokatolickiego mają znajdować się pod ochroną prawną wynikającą z art. 196 k.k.³ Uczestnicy tych demonstracji, zwłaszcza członkowie przemarszu od kościoła św. Anny pod Pałac Prezydencki, nieśli jak co roku m.in. krzyże, transparenty, portrety Lecha Kaczyńskiego, flagi narodowe. Idąc ulicami miasta śpiewano pieśni religijne i modlono się „na różańcu”. Analiza okoliczności konfrontacji tych przejawów religijności z reakcjami niechętnych im widzów zasługuje na komentarz ze względu na to, że jest dobrym przykładem złożonej problematyki związanej z obecnością art. 196 k.k. w polskim porządku prawnym. Zagadnienia te przekraczają ramy prawnej ekspertyzy, bowiem otwierają perspektywę rzadko uwzględnianą w polskiej praktyce sądowej, problem kultury religijnej uczestników i szerzej – całego społeczeństwa.

Dla badacza kultury i religijności współczesnej Polski uczestniczenie w sprawach o obrazę uczuć religijnych stanowi pouczające doświadczenie badawcze, które można uznać niemal za naukowy eksperyment⁴. Wymiar sprawiedliwości wzywa go do eksperckiego zaopiniowania różnicowanych i zwykle trudnych do jednoznacznej oceny sytuacji. Prawodawcy i znawcy prawa wyznaniowego opatrzyli art. 196 k.k. wieloma komentarzami, obrosła go także spora literatura przedmiotu⁵. Sądy powołując rzeczoznawców sięgają do wiedzy naukowej z zakresów poza kompetencjami wiedzy prawniczej. W sprawach o obrazę uczuć religijnych zwykle chcą pozyskać informację, na ile dane zachowanie czy przedmiot stanowi obiekt kultu i w jakim zakresie przekonania, praktyki i artefakty mają charakter sakralny lub jakiego rodzaju czciami są otaczane. Stąd doniosła rola tych opinii, których wnioskowanie pozwala na rozwiązanie możliwie poprawne konfliktów na tle religijno-prawnym. W opisanym przypadku przedstawiciel dyscypliny „nauki o kulturze i religii”, powołany do roli eksperta, staje wobec bardzo trudnego zadania. Odpowiedź na pytanie, czy np. odmawianie różańca publicznie, podczas przemarszu ulicami miasta jest aktem

³ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1444 z późn. zm.

⁴ Niniejszy tekst zainspirowały prace nad zamówioną przez Prokuraturę Rejonową w Warszawie ekspertyzą pisaną w zespole: L. Trzcionkowski, M. Zawila, N. Zawiejska, Z. Pasek, S. Cebula, D. Motak.

⁵ Janyga 2010.

religijnym, które ma być pod ochroną wynikającą z art. 196 k.k., jest bowiem zadaniem wysoce złożonym.

Przytoczony przykład, czyli Miesiącznice Smoleńskie, nie są częścią liturgii Kościoła Rzymskokatolickiego. Nie mają zatem za sobą autorytetu instytucji. Trudność udzielenia odpowiedzi na pytanie o genezę tego i podobnych napięć bierze się raczej z potrzeby uwzględnienia tła historycznego. Przywoływany konflikt jawi się bowiem jako wynik długiego procesu, w wyniku którego ukształtowała się specyficzna polska kultura życia publicznego, rodzime nawyki i praktyki związane z połączeniem się w nierozzerwalną całość sfer polityki i religii. W tradycyjnych nurtach polskiej mentalności są one ze sobą ściśle powiązane, a ogromna większość społeczeństwa mocno się przyzwyczała do tego semiotycznego złączenia. Ich rozdzielanie budzi nie tylko oburzenie, ale i poczucie krzywdy. A warto podkreślić, że współczesność jest świadkiem zderzenia tradycyjnej polskiej kultury religijnej z zasadami państwa neutralnego światopoglądowo, respektującego wolności zróżnicowanych religijnie i światopoglądowo obywateli.

2. KULTURA RELIGIJNA

Terminu „kultura religijna” używam w znaczeniu, które wyznaczyła mu tradycja badań etnograficznych S. Czarnowskiego. W swojej pracy *Kultura religijna polskiego ludu wiejskiego*⁶ wyznaczył on ramy interpretacyjne tego terminu. Rozwija je i precyzuje M. Zowczak, która definiuje kulturę religijną jako „sposób, w jaki religia wiąże się z życiem codziennym, środowiskiem lokalnym i pamięcią historyczną konkretnej grupy społecznej. Jej styl życia nadaje specyficzny charakter wierzeniom i praktykom religijnym, częściowo odpowiadający oficjalnej postaci religii wyznawanej, a niekiedy wyraźnie odmienny. Kulturę religijną tworzą więc kultury i praktyki, zwłaszcza te gdzie indziej nie obserwowane, miejsca, w których się je praktykuje, wraz z ich symboliką, język jak i sam sposób mówienia o sacrum, sposoby konstruowania obrazu świata oraz własnej tożsamości, wrażliwość etyczna, style ekspresji, jak na przykład śpiew i muzyka, wreszcie

⁶ Czarnowski 1965.

nastroje i atmosfera życia religijnego”⁷. Kategoria kultury religijnej sytuuje się blisko idei tzw. „religii przeżywanej” (ang. *lived religion*)⁸, w której także akcentuje się pragmatyczne ujęcie życia religijnego, analizowane w tej perspektywie tu i teraz. Bada się zatem określoną i wydzieloną czasowo i terytorialnie grupę i jej widzenie religii, a przede wszystkim to, jak uzewnętrzniają i odczuwają jako członkowie tej wspólnoty. K. Baraniecka-Olszewska definiuje kulturę religijną jako „życie religijne w takiej postaci, w jakiej przejawia się w kulturze”⁹. Dla niniejszych rozważań ważny jest społeczny i wspólnotowy wymiar kultury religijnej, a więc, zaznaczmy to bardzo mocno, nie obraz danej religii, który wyłania się z dokumentów wyznaniowych (np. credo, katechizmy, podręczniki liturgiki i in.), ale to, jak jawi się w praktykach religijnych w konkretnym urzeczywistnieniu w świadomości i wrażliwości przedstawicieli danej wspólnoty kulturowej na jakimś terenie w określonej epoce. Chodzi więc o ten wymiar, który zmienia się wraz z kulturą i mentalnością ludzi. W wypadku katolicyzmu chodzi o rozbieżność między tym, jak kreśli on swój obraz w dokumentach teologicznych i wyznaniowych, a tym co „czują i robią” sami katolicy. W tym kontekście warto przywołać ogromne zróżnicowanie, jakie dostrzegamy między np. katolicyzmem iberoamerykańskim a niemieckim, które należy uznać za przejaw różnic właśnie kultury religijnej.

W Polsce odmiennosc wymiaru ideacyjnego (modelowego) i rzeczywistości podkreślają liczne badania socjologów religii wskazujące na zjawisko istnienia znacznego odsetka tych, którzy deklarują się jako katolicy i czują się katolikami, ale nie akceptują podstawowych zasad w zakresie moralności Kościoła i nie znają poprawnej odpowiedzi na pytanie o zasady wiary¹⁰. Około 1/3 katolików nie potrafi poprawnie odpowiedzieć na pytania o zasady wiary swojej religii. Poważny procent żyje wbrew jego regułom moralnym (głównie w zakresie etyki seksualnej), uważając się jednak za pełnoprawnych katolików. Antropologia kultury czy kulturoznawcy wskazują, że katolicyzm w Polsce jest bardziej normą kulturową

⁷ M. Zowczak, 2013. *Murafa i Klekotyna. Badania kultury religijnej, 2011–2013*, <https://etnologia.uw.edu.pl/hmagdalena-zowczak-murafa-i-klekotyna-badania-kultury-religijnej-ukraina-podole-obw-winnicki-rej> [dostęp: 20.05.2021].

⁸ Niedźwiedź 2014, 331–333.

⁹ Baraniecka-Olszewska 2013, 46.

¹⁰ Zdaniewicz 2001, 73, 80–81; Mariański 2004.

niż religią. Podają przykłady ateistów, którzy np. śluby chcą odbywać w przestrzeni kościelnej, bowiem tak stanowi zwyczaj silniejszy niż religijna deklaratywność. Możemy ostatecznie zdefiniować kulturę religijną jako wierzenia danej grupy osób żyjących na jakimś terenie w danym czasie. Przekonania tej grupy i praktyki, mimo deklarowanej zgodności z wiarą Kościoła, mogą się znacznie różnić od ortodoksji czy poprawnej wykładni dogmatów i sensu praktyk.

3. BAROKOWE KORZENIE POLSKIEJ RELIGIJNOŚCI

Korzenie współczesnego tradycyjnego nurtu katolickiej religijności Polaków historycy sytuują w dobie baroku i w sarmatyzmie, kiedy nasilił się proces „unarodowienia” katolicyzmu. Wybitny polski historyk, J. Tazbir, pisał o tym następująco: „Od samych niemal początków rozwoju chrześcijaństwa trwał w nim ten sam proces, jakim było łączenie ogólnokościelnych treści doktrynalnych z narodową formą ich wyrazu, miejscową kulturą, tradycjami i przyzwyczajeniami. [...] Istotą tego ruchu [mowa o okresie XVI i XVIII w. – przyp. Z.P.] było dążenie do wchłonięcia wartości wytworzonych poza Kościołem, często nawet wbrew niemu”¹¹. Nieco dalej polski historyk podkreślał: „Choć katolicyzm siedemnastowieczny prawił o potrzebie miłosierdzia wobec chłopów, daleko większy nacisk kładł jednak na obowiązki jednostki wobec duchowieństwa niż innych współobywateli: ostatecznie ustąpił przed naciskiem kastowej moralności szlachty, rezygnując z walki o zwycięstwo rygorystycznego systemu etycznego”¹². J. Tazbir opisuje proces pogodzenia się z „prymitywizacją pojęć religijnych” jako ceną za ich upowszechnienie. Choć słowo „prymitywizacja” wydaje się dyskusyjne ze względu na silnie pejoratywny wydźwięk (kulturoznawca raczej mówiłby o nasyceniu sensualizmem i praktykami magicznymi), to J. Tazbir zwraca uwagę na proces z naszego punktu widzenia najważniejszy, na „nacionalizację kultu religijnego”. Podaje bardzo liczne przykłady. Teksty polskiej kultury religijnej tej doby mówią np. o diable jako „wielkim hetmanie pogańskim”, czytamy w źródłach, że Maryja i święci

¹¹ Tazbir 1987a, 232–233.

¹² Tamże, 240.

nosili herby, a ziemskie różnice stanowe określały hierarchie piekieł i nieba. Ówczesny system klienckich zależności regulował powinności wobec nieba w podobny sposób do tych realnych na ziemi. Elementy świeckie i religijne stopiły się w wyobraźni ówczesnych w jeden amalgamat i ściśle powiązany system wyobrażeń. Śluby Jana Kazimierza w katedrze lwowskiej w 1656 r. miały formę elekcji i J. Tazbir odnotowuje, że „wyborcy” zobowiązywali się do ulepszenia doli chłopów, w zamian za co Matka Boża miała wyratować kraj od Szwedów. Wszystko w ramach narodu szlacheckiego i jego wolności (przywilejów), a także w silnym związku z toposami oblężonej twierdzy czy przedmurza¹³. Podobnie cechy polskiej religijności przedstawiają i inni historycy¹⁴.

W wieku XX obserwujemy liczne przykłady trwałości tego religijno-politycznego kompleksu. W ikonografii Bitwy Warszawskiej z 1920 r. unosząca się nad polskimi żołnierzami Maryja prowadzi ich do zwycięstwa (obraz J. Kossaka, *Cud nad Wisłą* z 1930 r.). W najważniejszych katolickich centrach duchowych polskiego życia religijnego współczesnej Polski, jak Licheń, kościół św. Brygidy w Gdańsku czy sanktuarium maryjne na Jasnej Górze, jest on obecny z całą mocą. Retoryka narodowo-religijnej misji polskiego katolicyzmu żywo jest obecna po dziś dzień. W 2016 r. ojciec S. C. Napiórkowski pisał: „Uznawanie Maryi za Królową Polski to nie tylko sprawa pobożności, wezwania litanijnego i pielgrzymek. To sprawa również bardzo «życiowa». Naród, który uznaje Maryję za swoją Królową, obecnie, na początku XXI wieku, rozpoznaje swoje równie piękne co trudne powołanie do bycia przedmurzem chrześcijaństwa”¹⁵. Nie miejsce tu aby analizować polski mesjanizm czy ideę Polaka-katolika, które ukształtowały się najwyraźniej jako mechanizmy obronne w dobie zaborów. Miały dawać dumę i sens zagrożonemu w okresie zaborów zniszczeniem polskiemu ethosowi. Podobnie jak wielowiekowe zjawisko diaspory dla judaizmu, także „polski” brak państwowości spowodował silne skupienie poczucia tożsamości narodowej wokół idei religijnych.

¹³ Tazbir 1987b.

¹⁴ Kuchowicz 1992; Olszewski 2014.

¹⁵ Cyt. za: I. Lewandowska, „Od «Bogurodzicy» po «Cud nad Wisłą». Maryja w dziejach narodu polskiego”, *Kurier Wileński* z 12 sierpnia 2016 r., <https://kurierwilenski.lt/2016/08/12/od-bogurodzicy-po-cud-nad-wisla-maryja-w-dziejach-narodu-polskiego/> [dostęp: 12.05.2021].

Przywoływane procesy historyczne bynajmniej nie mają dowieść, że polska tradycyjna religijność opisywana jako masowa, pełna teatralizmu, o silnie ludowym charakterze, który przejawiał się w znacznym nasyceniu magicznymi praktykami, jest gorsza niż religijność intelektualistów. Jest ona po prostu inna. A ta cecha, która dla rozważanego tematu ma istotne znaczenie, to właśnie uwarunkowane wielowiekową tradycją ściśle związanie spraw narodu i państwa ze sferą religii. Publicystyka polityczna wyrażała się w formach religijnych, a czynniki religijne ściśle determinowały polskie realia historyczne.

Procesy unarodowienia, czyli powstawania wraz z rozwojem i pogłębieniem chrześcijańskiego elementu w mentalności różnych społeczeństw silnych lokalnych odmienności, były w Europie nowożytnej powszechne. Zaznacza się jednak, że choć podobne formy masowych, teatralnych praktyk i narracji odnajdujemy w Hiszpanii czy Francji, to tam towarzyszyły im teologiczne debaty, pogłębione życie mistyczne i formacja intelektualna, które w Polsce spotykamy raczej śladowo, żeby nie powiedzieć, że w ogóle. Powoduje to skupienie naszej uwagi na tym zjawisku jako na cenniejszym konstytutywnej polskiej katolickiej religijności i dla polskiego zwyczajnego manifestowania uczuć patriotycznych.

4. UPAMIĘTNIANIE JAKO AKT KOMUNIKACYJNY

Jak łączy się przywoływana historyczna problematyka z wydarzeniami Miesięcznic Smoleńskich, których celem było „Oddanie hołdu Ofiarom katastrofy w Smoleńsku”? Uroczystości ku czci pamięci ofiar lotniczej katastrofy z 10 kwietnia 2010 r. odbywały się każdego 10. dnia miesiąca. Odbyło się 96 miesięcznic (tyle, ile ofiar katastrofy), ostatnia z nich 10 kwietnia 2018 r. Były one odbywającym się cyklicznie wydarzeniem organizowanym przez osobę prywatną, posłankę „Prawa i Sprawiedliwości”. Miały podobny przebieg: rozpoczynały się mszą świętą w kościele seminaryjnym przy ul. Krakowskie Przedmieście 52/54, a następnie maszerowano przed Pałac Prezydencki, gdzie następowała wspólna modlitwa oraz złożenie wieńców i zniczy pod znajdującym się tam krzyżem. Po przemowie Jarosława Kaczyńskiego odbywał się Apel Pamięci, który kończył całość uroczystości. Po 2018 r., choć odbywały

się nadal uroczystości złożenia kwiatów pod pomnikiem ofiar katastrofy¹⁶, to miały one skromniejszy charakter. Zmieniła się forma obchodów, bo aktywność uczestników ograniczyła się do uczestnictwa w porannych mszach w kościele seminaryjnym oraz wieczornych w bazylice archikatedralnej św. Jana Chrzciciela w Warszawie. Składano też kwiaty pod pomnikiem ofiar katastrofy smoleńskiej na stołecznym placu Piłsudskiego.

Niniejsze rozważania dotyczą kulturowej oceny możliwości stosowania art. 196 k.k. wobec kolizji kontrdemonstracji z uczestnikami Miesięcznic. Podczas ostatnich obchodów rocznicy katastrofy w 2018 r., stojący za barierkami oddzielającymi pochód widzowie wznosili okrzyki (np. „Lech Wałęsa!” i inne) i głośno manifestowali swój sprzeciw wobec trwającego marszu¹⁷. Można z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że ich protest był skierowany w polityczny wymiar tej demonstracji, a nie w jego wymiar religijny. Warto jednak także przypomnieć, że choć Miesięcznice Smoleńskie nie są częścią liturgii Kościoła Rzymskokatolickiego, to różaniec jest modlitwą Kościoła. Formułowany zatem przez demonstrantów zarzut o „przeszkadzanie w uroczystościach religijnych” wiązać należy z tym nurtem tradycyjnej polskiej religijności, o którym wcześniej pisałem, z nurtem wywodzącym się z polskiej przeszłości, w której polityka i religia stanowiły jedno. Podobnie jak w kulturach dawnych, przednowoczesnych, nie oddzielano ich od siebie.

Rodzi się pytanie, czy art. 196 k.k. ma odnosić się do ochrony religii w jej wymiarze „modelowym” i „encyklopedycznym” czy do realnej wiary ludu. Z pewnością ma stanowić ochronę odbywających się w kościołach, cerkwiach, zborach, synagogach, meczetach i domach modlitw nabożeństw. Także odnosi się do przewidzianych przepisami kultowymi danego Kościoła lub związku wyznaniowego praktyk religijnych (także np. buddyjskiej medytacji). Pytanie zatem, czy publiczna modlitwa „na różańcu”

¹⁶ M. Zubik, 2019. „Miesięcznica Smoleńska. Policja zdjęła z roweru aktywistę i wyniosła z trasy przemarszu”. *Gazeta Wyborcza* z 10 października 2019 r. e-wydanie Warszawa, https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,25292921,miesiecznica-smolenska-policja-zdjela-z-roweru-aktywiste-i.html?_gl=1*13xuh00*_ga*MTExODc0MTQwMC4xNjE1MDQyNTg4*_ga_WQB1X4MJHS*MTYxNTM5MTYzOC4zLjEuMTYxNTM5MTc0MC41MQ..&_ga=2.132411470.1132839000.1615388238-1118741400.1615042588 [dostęp: 12.04.2021].

¹⁷ Zob. przyp. 2.

na ulicach miasta ma być pod ochroną tego przepisu. Problemem dla kulturoznawcy eksperta jest ocena, czy zmiana kontekstu dla danej praktyki (tu modlitwa różańcowa) z kontekstu religijnego (przestrzeń kościoła lub przestrzeń prywatna – dom) na przestrzeń publiczną, nie powinna zmieniać oceny danego wydarzenia. Każdy model komunikacji uzależnia ocenę wydarzenia komunikacyjnego od kontekstu. Publiczne manifestacje są aktem komunikacyjnym. Grupa obywateli o podobnych przekonaniach pragnie pokazać innym – odbiorcom tego aktu, określoną informację. Chcą wskazać tak na wagę tragicznego wydarzenia z 10 kwietnia 2010 r., jak i upamiętnić ofiary katastrofy. Wyrażają to w takiej formie, jaką oni sami dysponują. Chcąc podkreślić wagę tych wydarzeń, łączą ze swoim wystąpieniem elementy narodowej i religijnej symboliki. Praktyka modlitwy jawi im się jako najzupełniej odpowiednia forma tego wydarzenia – komunikatu.

5. SAKRALIZACJA PRZESTRZENI PUBLICZNEJ A PRAWO DO WOLNOŚCI MANIFESTOWANIA PRZEKONAŃ

Współczesna kultura zachodnioeuropejska ma trzy filary: tradycję helleńsko-rzymską, dziedzictwo judeo-chrześcijańskie i spuściznę Rewolucji Francuskiej. W Polsce współczesnej obserwujemy kolizję polskiej (lub mówiąc szerzej tradycyjnej) wersji chrześcijaństwa z liberalnym i lewicowym dziedzictwem oświecenia. Innymi słowy, zderza się prawo do publicznego wyznawania i praktykowania swojej wiary¹⁸ z prawem do publicznego wyrażania swoich poglądów (także niereligijnych i także w miejscach publicznych), w tym do krytyki samego zjawiska religii i pochodnych (szczególnie publicznie ujawniających się postaw religijnych – w przestrzeni miejskiej). W mojej ocenie dochodzi zatem do nierozstrzygalnego konfliktu dwu wartości, dwu kulturowych światów o odmiennej aksjologii i odmiennych fundamentach światopoglądowych.

¹⁸ Por. art. 53 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.) i art. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153).

Opisywane przez L. Przybylską zjawisko „sakralizacji przestrzeni publicznych w Polsce”¹⁹ jawi się z jednej strony jako naturalny i zrozumiały proces odejścia przez większą część naszego religijnego społeczeństwa od ograniczeń związanych z dobą PRL, ale z drugiej strony, jego skala doprowadza (w miarę oddalania się od 1989 r.) do coraz bardziej radykalnych aktów sprzeciwu młodego pokolenia wobec dominacji symbolicznej katolicyzmu. Jeśli, za nestorem polskiego kulturoznawstwa S. Pietraszko, zdefiniujemy kulturę jako życie wobec wartości, to można postrzegać ów konflikt jako zderzenie w przestrzeni publicznej dwu odmiennych kultur. W jednej dominującą wartością jest wolność jednostki, w drugiej tradycja i wierność rodzimej kulturze. Choć wydawałoby się, że nie są one zdecydowanie przeciwne sobie i dałoby się je uzgodnić, to kiedy rozwijają swoje szczegółowe programy, rozchodzą się zdecydowanie. Tak przynajmniej dzieje się w toczonej publicznej debacie politycznej, w której wyostrza się różnice, a nie poszukuje kompromisu. Zasady walki o władzę i świadomość wyborców mocno determinują dyskurs publiczny w tym zakresie.

Pytanie najważniejsze – na ile należy uwzględniać kulturę pokrzywdzonych (czy potencjalnych „sprawców”) jako zmienną poszczególnych spraw, w których ocenia się, czy doszło do naruszenia art. 196 k.k.? Można stwierdzić, że kultura danej osoby jest czymś „niezawinionym”, jest wynikiem złożonych procesów: okoliczności historycznych, edukacji, domu rodzinnego. Profiluje motywacje, decyzje, ale i wrażliwość jednostki. Młody człowiek w Polsce XXI w. wychowany jest nadal w duchu romantycznej literatury uformowanej w okresie zaborów, nasyconej religijną retoryką łączącą Sprawę Ojczyzny z perspektywą religijną. Jego rodzice byli wierni narodowo-religijnemu programowi prymasa Stefana Wyszyńskiego (uformowanego w dobie braku państwowości – PRL), który mocno akcentował ten wymiar w planie milenijnych obchodów z okresu 9 lat nowenny przed rocznicą chrztu Polski w 1966 r. Kardynał Wyszyński głosił, że w czasach bezbożnych komunistycznych rządów to naród ma być schronieniem dla ducha polskiego. Religia katolicka stała się w tym ujęciu i w tym okresie schronieniem dla polskiego patriotyzmu, który przejawia się właśnie przez religijne postawy.

¹⁹ Przybylska 2014.

6. „OBRONA PRZEZ KULTURĘ”

Czy zatem należy uwzględniać tę historyczno-edukacyjną zmienną w podobnych konfliktach, w których konfliktują się te dwie wrażliwości aksjologiczne i symboliczne? Wydaje się, że możliwy jest do zastosowania casus idei zaczerpniętej z tradycji anglosaskiej tzw. „obrony przez kulturę” (ang. *cultural defense*) opisywany m.in. przez D. Bek²⁰. Warto rozważyć przypadki spraw, w których uwzględnia się ten typ obrony, omawiając tematykę naruszenia uczuć religijnych. Autorka zajmująca się „obroną przez kulturę” podkreśla fakt, iż „normy kulturowe są internalizowane przez jednostkę w sposób nieświadomy, a równocześnie w dużym stopniu determinują ich zachowanie”²¹. Podziela w tym zakresie pogląd zachodniej badaczki, A. D. Renteln. D. Bek w swoich analizach skupia się na przypadkach, w których mamy do czynienia z relacjami dominacji kulturowej, np. gdy chodzi o sprawy z udziałem Ukraińców czy Białorusinów, lub przedstawicieli jeszcze odleglejszych kultur²². Píše: „Zaznaczyć wypada, że przynależność kulturowa sprawcy będzie miała wówczas doniosłe znaczenie, gdy reprezentuje on kulturę odmienną od dominującej, gdyż to właśnie kultura większości społeczeństwa znajduje zwykle odzwierciedlenie w normach lokalnego prawa karnego”²³. Dla kulturoznawcy, który próbuje odnieść tę sytuację do Miesięcznic Smoleńskich (i wszystkich podobnych publicznych manifestacji życia religijnego w przestrzeni publicznej), podstawowym problemem jest określenie kultury dominującej, zwłaszcza w kontekście, w którym nie mamy do czynienia z imigrantami. Z jednej strony oczywiste są korzenie „naszej polskiej kultury”, które szeroko opisywałem powyżej. Z drugiej, dysponujemy świadomością, że obecnie spory procent społeczeństwa nie podziela tych zasad i odmiennie ustala aksjologiczne fundamenty swoich publicznych postaw. Dla eksperta kulturoznawcy realizacja dominacji przez kulturę dominującą jest perspektywą stygmatyzującą, bo z założenia realizacja dominacji polega na nierównym traktowaniu np. kościołów i związków wyznaniowych

²⁰ Bek 2018.

²¹ Bek 2014, 115.

²² Podobnie: Grzyb 2014.

²³ Bek 2014, 115.

podmiotów prawa. Są trzy rozwiązania prawne funkcjonujące w Polsce regulujące relacje między kościołami i innymi związkami wyznaniowymi a państwem: umowa międzynarodowa (konkordat), ustawy i wpis do rejestru. Przywołajmy chociaż jeden przykład: tylko Kościół Rzymskokatolicki oraz 15 kościołów i innych związków wyznaniowych mają prawo do tzw. ślubów konkordatowych, podczas kiedy pozostałe, wpisane do rejestru MSWiA i nieposiadające osobnych ustaw regulujących ich stosunki z państwem polskim, takiej możliwości nie mają. Wpis do rejestru oznacza przecież także nawiązanie stosunku prawnego z państwem polskim. W państwie prawa wszystkie podmioty powinny być traktowane tak samo, a przykład powyższy pokazuje, że dominująca tradycja religijno-kulturowa ma więcej przywilejów (konkordat) niż inne podmioty prawa wyznaniowego.

Wracając do tematyki „obrony przez kulturę”, D. Bek zwraca także uwagę, że „motywacja [...] tłumaczy, dlaczego sprawca dopuścił się przestępstwa, ale nie jest identyczna z zamiarem przestępnym w karnoprawnym tego słowa znaczeniu. Co więcej, ocena motywacji może okazać się istotna także w ramach analizy przestępstwa nieumyślnego, a więc takiego czynu, który nie był przez sprawcę zamierzony”²⁴. Jeśli zatem dopuszczamy w naszym systemie prawnym zależność odpowiedzialności jednostki od jego kultury (motywacja czynu), to powinniśmy uwzględnić także fakt, że obok uznania za dominującą kulturę kultury chrześcijańskiej, oznacza uwzględnienie konfliktu między nią a nowymi rozwijającymi się dynamicznie postawami światopoglądowymi i ideowymi oddalonymi od barokowych wzorców. Rodzi się pytanie, w jakim punkcie polska praktyka prawna ma uwzględniać dominujący charakter tej narodowo-religijnej tradycyjnej religijności. Czy wyznacza to deklaratywność obywateli poświadczana przez dane GUS i ośrodki badań opinii publicznej (OBOP, CBOS i in.)? Czy wyznacza to nasza historia, bez względu na proporcje między kulturą wierną narodowo-religijnej tradycji a kręgami liberalnymi czy lewicowymi?

Należy podkreślić, że z perspektywy eksperta kulturoznawcy, konflikty wokół art. 196 k.k. są konfliktami kulturowymi. Choć badania współczesnych socjologów religii podkreślają rozbieżność życia polskich katolików

²⁴ Bek 2018, 218.

względem zasad głoszonych przez Kościół²⁵, to nie ma to w tym przypadku żadnego znaczenia. Uczestnicy czują się dotknięci tym, że kontrdemonstranci przeszkadzali ich publicznej modlitwie. Okrzyki wznoszone zza barierek wydzielających pochód Miesięcznicy (choć nie obraźliwe) uderzyły w ów nierozzerwalny kompleks religijno-polityczny, który jest doniosłym komponentem ich świadomości. W postawie określanej jako „dominująca” kryje się nawyk do normatywnego charakteru publicznego praktykowania katolickiej wiary, jak i oczekiwanie, że instytucje państwa obejmą je ochroną.

Należy także przywołać termin bliższy szerszemu kontekstowi nauk prawnych, a mianowicie „kultura prawna”. Problematyka ma ogromną literaturę przedmiotu, z której przytoczmy syntetyzujące opracowanie R. Tokarczyka²⁶. Podkreśla on wzajemne wpływy i związki między poszczególnymi kulturami i religiami a sferą prawa²⁷. Najczęściej ujmuje się ów termin jako odnoszący się do szerokiego wachlarza postaw obywateli wobec prawa. Próby definicyjne rozszerzają go także na kulturowe uwarunkowania samych przepisów prawa. Kultura dominująca determinuje i profiluje zatem kształt prawa. Rozważając to zagadnienie, warto sformułować pytanie, czy należy utrzymać, szczególnie w dobie pluralizacji społeczeństwa, tę perspektywę „dominującej kultury”, bowiem przyjęcie podobnej zasady zawsze będzie rodziło poczucie dyskryminacji w kulturowych mniejszościach. W USA w czasach formowania się słynnej pierwszej poprawki do konstytucji dominował w kulturze tworzącego się bytu państwowego WASP (kulturowy wzorzec zawierający się w angielskich słowach: *White Anglo-Saxon Protestant* – „biali protestanci o anglosaskich korzeniach”), ale mimo tego ustanowiono to prawo. Funkcjonuje ono niezmienione do dziś dnia.

²⁵ Mariański 2004, 317–319, 379.

²⁶ Tokarczyk 2001.

²⁷ Tamże, 67 i n.

7. ISTOTA KONFLIKTU – AKSJIOLOGIA I WRAŻLIWOŚĆ SYMBOLICZNA

Ochrona uczuć religijnych nie jest ochroną religijnych instytucji (choć bywa nią także), ale ludzi, i stanowi część praw obywatelskich. Czy należy zatem brać pod uwagę zmienną kulturową w podobnych konfliktach dotyczących ochrony uczuć religijnych? Geneza tych konfliktów wydaje się dość oczywista. Zderza się oto stary, sarmacko-barokowy model polskiej religijności silnie podkreślający takie wartości, jak tradycja czy tożsamość z odmiennymi, opartymi na oświeceniowych ideałach tolerancji i wolności przekonań postawami i rozwiązaniami prawnymi (deklarowana neutralność światopoglądowa państwa). Współczesna polska scena polityczna i kulturowa to szeroki i zróżnicowany wachlarz przekonań i idei. Składa się także z postaw radykalnych, skrajnych, które wyostwiają w bezkompromisowy sposób istotę tego konfliktu i które szczególnie wydobywają media i polityczna propaganda. Pytaniem pozostaje kwestia następująca: czy współczesna kultura prawna używająca terminu „kultura dominująca” ma nadal rację bytu? Co wyznacza we współczesnych realiach publicznoprawnych kryteria określania „kultury dominującej” i czy zmienna kulturowa ma być brana pod uwagę w procesach, w których się ocenia, czy doszło do naruszenia z art. 196 k.k.?

W niniejszych rozważaniach nie stawiamy fundamentalnego pytania: czy granicą mojej wolności jest wolność innego? Raczej chodzi o pytanie – czy mam prawo dochodzić ochrony swojej publicznej modlitwy w kontekście przestrzeni publicznej miasta? Ale także nie mniej ważne pytanie: czy mam prawo w przestrzeni publicznej miasta wyrażać publicznie (czytaj głośno) swoje poglądy? I na pierwsze i na drugie pytanie należy odpowiedzieć twierdząco. Zadania zaopiniowania podobnych konfliktów, a zwłaszcza tych, które dotyczą art. 196 k.k., są bardzo trudne i odpowiedzialne. Z jednej strony orzecznictwo uwzględnia perspektywę kultury dominującej, z drugiej standardy równości rozumianej bardziej czy mniej radykalnie stają w oczywistym konflikcie z „narodową tradycją”.

Można popatrzeć także na podobne konflikty jak na spory związane bardziej z kulturą osobistą niż kulturą prawną czy kulturą religijną. Obie strony konfliktu realizują jednak swoje prawa. Czynią to jednak, można powiedzieć, „nie bacząc na innych”. Dodajmy, że tylko część z napięć podobnych do tych, jakie zrodziły się wokół Miesięcznic Smoleńskich, jest

przedmiotem postępowań prokuratorskich lub procesów sądowych. Czy podobnych konfliktów da się uniknąć czy może staną się stałym elementem demokratycznego krwioobiegu, w którym krzyżują się rozmaite postawy filozoficzne i religijne? Rzecznicy teorii konfliktów społecznych, uczniowie L. A. Cosera²⁸ czy R. Dahrendorfa²⁹, mogą szukać ich pozytywnych stron, wskazując np. na ich edukacyjny, a nawet wychowawczy charakter. Historycy podkreślają stopniowe przywracanie naszej kulturze, tak religijnej, jak prawnej, sytuacji z wieków XV czy XVI, kiedy wieloreligijna i wielonarodowa Rzeczpospolita odróżniała się pozytywnie na tle ówczesnej, pogrążonej w wojnach religijnych Europy. Zapomniana przez ostatnie dziesięciolecia (czy wieki) sytuacja pluralizmu w naszej polskiej świadomości z wolna się odbudowuje, choć podstawy tego pluralizmu są zupełnie inne (impulsami jej są imigranci oraz procesy pluralizacji poglądów społecznych, a nie egzystencja w ramach jednej państwowości ziem zamieszkiwanych przez przedstawicieli różnych kultur).

8. PODSUMOWANIE

Podstawowym niebezpieczeństwem, które czyha na eksperta w sprawach o obrazę uczuć religijnych jest zmieszanie dwu porządków. Winien on uwzględniać oba wymiary sprawy: realne wydarzenie w określonym środowisku kulturowym oraz postulowany model i wymiar doktrynalno-liturgiczny danego kościoła. Podkreślam, że znajomość tego ideacyjnego wymiaru każdej religii jest wymogiem merytorycznego wyposażenia eksperta i wymogiem każdej ekspertyzy, ale zamykanie prac na tym poziomie nie jest wystarczające. Nie mniej ważny jest przywoływany już we wstępnym rozdziale niniejszego tekstu obszar realnej religii, który określa termin „religia przeżywana”. Termin ma ugruntowaną tradycję w badaniach kulturoznawczych i religioznawczych. Wskazuje on na odmienny sposób funkcjonowania zjawisk religijnych niż ten, który wyznacza i postuluje „religia instytucjonalna”, a który jest najłatwiej dostępny (np. poprzez dokumenty standaryzujące). W „religii przeżywanej” zasady wiary i praktyki

²⁸ Coser 2009.

²⁹ Dahrendorf 1993.

religijne są dość dowolnie interpretowane i wykonywane przez wiernych. Podkreślmy odmienną jej funkcjonowanie względem religii instytucjonalizowanej lub jej idealnego wymiaru zapisanego np. w Kodeksie Prawa Kanonicznego³⁰, katechizmach czy podręcznikach liturgiki.

Kiedy D. Bek pisała o *cultural defense*, wskazywała na motywację sprawcy jako czynnik kształtujący ocenę społecznej szkodliwości³¹. Elementem tej motywacji jest właśnie „wyposażenie kulturowe” uczestników. Opracowania prawne podkreślają, że istnieje związek prawa karnego z przyjmowanym w społeczeństwie systemem wartości, a ocena stopnia szkodliwości czynu dokonywana bywa poprzez dominującą aksjologię. Jak zaznaczono powyżej, problem pojawia się wtedy, kiedy dominująca aksjologia przestaje być dominująca, a dane społeczeństwo jest rozdarte między dwa systemy wartości, jak w Polsce. Równolegle należy uwzględnić czynniki kulturowe, tak w wypadku sprawców, jak i w wypadku pokrzywdzonych. W wypadku przykładowych Miesięcznic Smoleńskich (ale i wielu podobnych spraw) będzie to zjawisko znormatywowania połączenia w jedno modlitwy i mocno naznaczonych polityką praktyk memoraacyjnych w polskiej kulturze religijnej.

Polski patriotyzm wyrażał się często, zwłaszcza w dobie zaborów, poprzez publiczne akty religijne (procesje), które były jedynymi dozwolonymi publicznie zbiorowymi wystąpieniami Polaków jako wspólnoty narodowej. W ideologii ugrupowań narodowych sama koncepcja państwa osadzona jest na wartościach, których źródłem jest Bóg (por. kompromisowe rozwiązanie Preambuły do obecnej Konstytucji)³². Dlatego współcześnie modlitwy i symbole religijne obecne w trakcie politycznych uroczystości jawią się dla uczestników tej kultury religijnej jako przedłużenie ściśle religijnej działalności. Msza, która inicjuje demonstrację, nadaje w oczach uczestników ramę interpretacyjną kolejnym wydarzeniom. Ukształtowani w duchu jedności religii i państwa oraz amalgamatu „Polak katolik”, nie dokonują rozróżnienia na religijne akty wykonywane

³⁰ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), cz. II, s. 1–317; tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań: Pallotinum 1984.

³¹ Bek 2014, 117.

³² Casanova 2005, 159–161.

z inicjatywy i w formach proponowanych przez Kościół Rzymskokatolicki od tych, które są ich własną inicjatywą i dokonują się poza przestrzemią kościołów.

Kultura jednostki może ulegać formowaniu i edukacji. Może, a nawet powinna, wobec zmieniających się realiów życia publicznego, otwierać się na tolerancyjne postawy wobec odmienności, której coraz więcej w zglobalizowanym świecie otacza jego aktywnych uczestników. To zadanie przyszłości, taki system edukacyjny, aby wszystkie filary najszerzej rozumianej kultury polskiej nie rywalizowały ze sobą, ale współpracowały dla wspólnego dobra.

BIBLIOGRAFIA

- Baraniecka-Olszewska, Kamila. 2013. *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Bek, Dominika. 2014. „Znaczenie odmienności kulturowej sprawcy dla oceny stopnia społecznej szkodliwości czynu zabronionego”. *Studia Prawnicze* 1: 109–121.
- Bek, Dominika. 2018. *Obrona przez kulturę. Analiza na gruncie polskiego prawa karnego*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Casanova, Jose. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Coser, Lewis A. 2009. *Funkcje konfliktu społecznego*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Czarnowski, Stefan. 1965. „Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego”. W: *Dziela*, t. 1, 121–152. Warszawa: PWN.
- Dahrendorf, Ralf. 1993. *Nowoczesny konflikt społeczny*. Warszawa: Czytelnik.
- Grzyb, Magdalena. 2016. *Przestępstwa motywowane kulturowo. Aspekty kryminologiczne i prawnokarne. Reakcja krajów zachodnich na szkodliwe praktyki kulturowe*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Janyga, Wojciech. 2010. *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Kuchowicz, Zbigniew. 1992. *Człowiek polskiego baroku*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Mariański, Janusz. 2004. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

- Niedźwiedz, Anna. 2014. „Od religijności ludowej do religii przeżywanej”. W: *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. Barbara Fatyga, Ryszard Michalski, 327–338. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.
- Olszewski, Daniel. 2014. *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Przybylska, Lucyna. 2014. *Sakralizacja przestrzeni publicznych w Polsce*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Tazbir, Janusz. 1987a. „Sarmatyzacja potrydenckiego katolicyzmu”. W: *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, 230–267. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Tazbir, Janusz. 1987b. *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*. Warszawa: Wydawnictwo „Interpress”.
- Tokarczyk, Roman. 2001. *Współczesne kultury prawne*. Kraków: Zakamycze.
- Zdaniewicz, Witold. 2001. „Zachowania religijno-moralne”. W: *Religijność Polaków 1991–1998*, red. Witold Zdaniewicz, 70–81. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

MICHALINA DUDA-HYZ*

OPODATKOWANIE PRZYCHODÓW
Z TYTUŁU KOSZERYZACJI ŻYWNOSCI
ZRYCZAŁTOWANYM PODATKIEM DOCHODOWYM
OD PRZYCHODÓW OSÓB DUCHOWNYCH

Taxation of income from koshering food with the flat rate income tax
on the income of the clergy

Streszczenie: Celem artykułu jest analiza przepisów normujących zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych w kontekście opodatkowania wynagrodzenia rabinów i podrabinów za czynności związane z koszeryzacją żywności. Badania przeprowadzone na potrzeby niniejszej publikacji opierają się na następujących tezach badawczych. Po pierwsze, w przypadku czerpania przez rabinów i podrabinów dochodów z tytułu koszeryzacji żywności spełnione są przesłanki podmiotowa i funkcjonalna. Podatnikiem jest bowiem osoba duchowna, zaś podejmowane przez nią w ramach koszeryzacji czynności stanowią formę funkcji o charakterze duszpasterskim. Po drugie, o możliwości skorzystania z uproszczonej formy opodatkowania przesądza status jednostki organizacyjnej, w ramach której zatrudnione są osoby duchowne oraz sposób ukształtowania stosunku prawnego stanowiącego podstawę wypłaty wynagrodzenia.

Słowa kluczowe: koszeryzacja; podatek dochodowy od osób fizycznych; duchowni; zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób fizycznych

Abstract: The aim of the article was to analyse the legal provisions regulating the flat rate income tax on the income of the clergy with respect to the taxation of remuneration of rabbis and assistant rabbis for activities related to koshering food. The research conducted for the purposes of this publication is based on

* Dr hab., prof. UO, Katedra Prawa Gospodarczego i Finansowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Opolski, Pl. Kopernika 11a, 45-040 Opole, e-mail: michalina.duda-hyz@uni.opole.pl. ORCID: 0000-0001-7058-3481.

the following hypotheses. First, in the case of rabbis and assistant rabbis who draw income from koshering food, the conditions pertaining to the subject and function are fulfilled, as the taxpayer is a member of the clergy, and the activities undertaken by such a person in the course of kosherization have a pastoral function. Second, the possibility of using a simplified form of taxation is determined by the status of the organizational unit within which members of the clergy are employed and the manner in which the legal relationship constituting the basis for payment of remuneration is formed.

Key words: kosherization; personal income tax; clergy; flat rate income tax on the income of natural persons

1. WPROWADZENIE

Zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych jest instytucją o bogatych tradycjach. Genezy tej formy opodatkowania można bowiem upatrywać już w treści przepisów zarządzenia Ministerstwa Finansów z 1957 r.¹ Jest to również instytucja, której poświęcono stosunkowo dużo uwagi w literaturze przedmiotu². Konstrukcja ryczałtu od przychodów osób duchownych w obowiązującym kształcie została wprowadzona do polskiego systemu prawnego w drodze ustawy z 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne³. Symptomatyczny jest przy tym fakt, że w przeciwieństwie do przepisów normujących opodatkowanie dochodów osób fizycznych na zasadach ogólnych, regulacje dotyczące tej formy opodatkowania nie uległy istotnym zmianom. Przepisy normujące zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych stosunkowo rzadko stanowią również przedmiot sporów pomiędzy podatnikami a organami podatkowymi. Niemniej jednak, z uwagi na to, że konstrukcja ryczałtu została opraco-

¹ Szerzej zob. Stanisławski 2001, 67–79; Jurowiec 2014, 215–220.

² Zob. Porożyński 2005, 4–16; Gierasimiuk 2005, 161–171; Walencik 2008, 231–253; Patyk 2008, 211–250; Zieliński 2013, 98–113; Krzyżak 2015, 96–107; Wojewoda-Buraczewska 2017, 165–174.

³ Ustawa z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne, Dz. U. z 2019 r., poz. 43, dalej: ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym.

wana z uwzględnieniem specyfiki i struktury organizacyjnej dominującego w Polsce Kościoła Rzymskokatolickiego, wątpliwości interpretacyjne może rodzić zastosowanie obowiązujących regulacji w odniesieniu do duchownych innych związków wyznaniowych.

W myśl przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne podatek dochodowy w formie ryczałtu uiszczają osoby duchowne osiągające przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim⁴. Korzystanie z powyższej formy opodatkowania jest zatem uzależnione od spełnienia trzech warunków. Pierwszym jest posiadanie statusu osoby duchownej, drugim pełnienie funkcji o charakterze duszpasterskim, trzecim osiąganie przychodów z opłat związanych ze sprawowaniem tych funkcji.

Celem artykułu jest analiza przepisów normujących zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych w kontekście opodatkowania wynagrodzenia rabinów i podrabinów za czynności związane z koszeryzacją żywności. W związku z powyższym w kolejnych częściach opracowania ocenie poddano wskazane wyżej przesłanki opodatkowania w formie ryczałtu od osób duchownych. Badania przeprowadzone na potrzeby niniejszej publikacji służą weryfikacji następujących hipotez badawczych. Po pierwsze, w przypadku czerpania przez rabinów i podrabinów dochodów z tytułu koszeryzacji żywności spełnione są przesłanki podmiotowa i funkcjonalna. Podatnikiem jest bowiem osoba duchowna, zaś podejmowane przez nią w ramach koszeryzacji czynności stanowią funkcje o charakterze duszpasterskim. Po drugie, o możliwości skorzystania z uproszczonej formy opodatkowania przesądza sposób ukształtowania stosunku prawnego stanowiącego podstawę wypłaty wynagrodzenia.

2. STATUS OSOBY DUCHOWNEJ

Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym nie zawiera definicji legalnej pojęcia duchownego ani nie odsyła w powyższym zakresie do przepisów innych ustaw. Definicji legalnych terminów „duchowny” czy „oso-

⁴ Art. 42 ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym.

ba duchowna” nie formułują również przepisy tzw. ustaw wyznaniowych. W doktrynie prawa wyznaniowego zgodnie wyrażane jest jednak stanowisko, iż w świetle ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁵ status osoby duchownej na gruncie prawa polskiego ma osoba, która została ustanowiona duchownym zgodnie z normami prawa wewnętrznego kościoła lub innego związku wyznaniowego⁶. Należy również podkreślić, że przepisy ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym *explicite* stanowią, iż zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych opłacają osoby duchowne prawnie uznanych wyznań⁷. W ujęciu podmiotowym prawo do skorzystania z preferencyjnej formy opodatkowania zależy zatem od tego, czy danej osobie, w świetle przepisów prawa wewnętrznego podmiotu mającego w Polsce status prawny związku wyznaniowego, przysługuje status duchownego. Powyższa teza znajduje również potwierdzenie w orzecznictwie sądowym. W wyroku z dnia 19 września 2000 r. Naczelny Sąd Administracyjny stwierdził, że jeżeli kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie stanowisk osób duchownych, to sposób ich powoływania, odwoływania oraz kompetencje winien określać statut. Sąd zwrócił również uwagę, iż wobec braku definicji pojęcia duchownego w ustawodawstwie dotyczącym kościołów i innych związków wyznaniowych dla uznania określonej osoby za duchownego konieczne jest wnikliwe zapoznanie się z zasadami funkcjonowania kościoła lub związku wyznaniowego⁸. Duchownym w rozumieniu przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym jest zatem osoba, która została ustanowiona duchownym zgodnie z normami prawa wewnętrznego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej⁹. Mimo tego, że powyższa kwestia nie była szerzej rozpatrywana w kontekście prawnopodatkowym, uzasadnione wydaje się również stanowisko, iż duchownym w powyższym znaczeniu może być wyłącznie osoba należąca do danego związku wyznaniowego, która wyróżnia się

⁵ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

⁶ Zob. Stanisz 2011, 290; Pieron 2017, 157.

⁷ Art. 2 ust. 2 ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym.

⁸ Zob. wyrok NSA z dnia 19 września 2000 r., III SA 1411/00, LEX nr 47198. Zob. także wyrok WSA w Szczecinie z dnia 14 czerwca 2018 r., II SA/Sz 461/18, LEX nr 2510782.

⁹ Zob. Babiarcz 2012, el.

spośród ogółu wyznawców danej religii tym, iż została powołana do stałego organizowania i sprawowania kultu religijnego¹⁰.

Sytuację prawną gmin wyznaniowych żydowskich określa ustawa o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej¹¹. W myśl powołanego aktu gminy żydowskie rządzą się w swoich sprawach własnym prawem wewnętrznym, określającym w szczególności organizację gmin żydowskich¹². Obowiązujące obecnie prawo wewnętrzne, tj. Prawo wewnętrzne wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w Rzeczypospolitej Polskiej, zostało uchwalone 15 stycznia 2006 r.¹³ przez Walne Zebranie Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w porozumieniu z Radą Religijną Związku Gmin¹⁴. Prawo to określa całokształt spraw związanych z wewnętrzną organizacją i funkcjonowaniem wyznaniowej społeczności żydowskiej w Polsce, zwanej „Wspólnotą”. W ramach odrębnego rozdziału unormowano kwestię duchownych Wspólnoty. I tak, w myśl powołanego dokumentu, duchownymi we Wspólnotcie są naczelny rabin RP oraz rabini gmin. Prawo wewnętrzne wyróżnia nadto kategorię podrabiniów oraz innych osób pełniących funkcje duchownych zgodnie z uchwałą Rady Religijnej Związku Gmin¹⁵. Rabini i podrabini są przedstawicielami Wspólnoty w zakresie zagadnień religijnych, rytualnych

¹⁰ Powyższa teza została wyrażona przez Sąd Najwyższy na tle przepisów ustawy z dnia 21 listopada 1967 r. o powszechnym obowiązku obrony Rzeczypospolitej Polskiej. Zob. uchwała (7) SN z dnia 6 maja 1992 r., I KZP 1/92, Legalis nr 27676. Stanowisko, iż osoby duchowne powinny wykonywać lub być uprawnione do wykonywania takich czynności związanych z kultem religijnym, które ze względu na reguły funkcjonowania związku wyznaniowego nie mogą być wykonywane przez każdego członka wspólnoty, wyrażano również w doktrynie prawa podatkowego w odniesieniu do statusu duchowego w podatku dochodowym. Zob. Huchla 2001, el.

¹¹ Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2014 r., poz. 1798, dalej: ustawa o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich.

¹² Art. 3 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich.

¹³ Prawo wewnętrzne wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 stycznia 2006 r., 15 Tetew 5766/stycznia 2006 r., <https://warszawa.jewish.org/pl/pl/o-nas/zarzad-gminy/> [dostęp: 13.05.2020], dalej: Prawo wewnętrzne wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w RP.

¹⁴ Szerzej zob. Zieliński 2011, 28–29.

¹⁵ Art. 46 Prawa wewnętrznego wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w RP.

i kultowych¹⁶. W świetle powyższych regulacji nie budzi zatem wątpliwości fakt, iż na gruncie przepisów o podatku dochodowym od osób fizycznych status duchownego przysługuje zarówno rabinom, jak i podrabinom.

3. PEŁNIENIE FUNKCJI DUSZPASTERSKIEJ

W myśl przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym z preferencyjnej formy opodatkowania jaką jest ryczałt od przychodów osób duchownych mogą korzystać tylko te osoby duchowne, które pełnią funkcje o charakterze duszpasterskim. Ustawa nie precyzuje, co należy rozumieć przez „funkcje o charakterze duszpasterskim”. W doktrynie prawa podatkowego trafnie zwraca się uwagę, że jest to pojęcie nieostrye¹⁷. Wyrażane jest również stanowisko, iż niejednoznaczne określenie przedmiotu opodatkowania stwarza ryzyko nadużywania konstrukcji ryczałtu¹⁸. W powszechnym języku polskim termin „duszpasterski” oznacza ‘właściwy duszpasterzowi, związany z duszpasterzem – kapłanem jako duchowym opiekunem wiernych’. Z kolei „duszpasterz” to ‘kapłan jako duchowy opiekun wiernych; kapłan odpowiedzialny za życie religijne określonej kościelnej jednostki organizacyjnej (diecezji, dekanatu, parafii itp.) lub określonego środowiska (robotników, studentów, młodzieży itp.); czasem też: ksiądz, kapłan w ogóle’¹⁹. W płaszczyźnie ogólnego języka polskiego wyrażenie „funkcja duszpasterska” co do zasady jest zatem utożsamiane z funkcją właściwą duszpasterzom, w szczególności ze sprawowaniem duchowej opieki nad wiernymi. Z kolei zastosowanie systemowych dyrektyw wykładni prowadzi do konkluzji, iż zakres znaczeniowy wyrażenia „funkcja o charakterze duszpasterskim” obejmuje funkcje, jakie sprawują: proboszczowie, wikariusze, osoby duchowne kierujące jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację w wydzielonej części parafii, rektorzy i inne osoby duchowne kierujące jednostkami kościelnymi.

¹⁶ Art. 48 Prawa wewnętrznego wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w RP.

¹⁷ Zob. P. Borsowski 2012, el.

¹⁸ Zob. Wojewoda-Buraczyńska 2017, 170.

¹⁹ Zgólkowa (red.) 1996, 389–390. Zob. także Dubisz (red.) 2003, 722; Dunaj (red.) 1996, 207.

mi posiadającymi samodzielną administrację bez wydzielonej części parafii, a także osoby duchowne niepełniące funkcji proboszczów, wikariuszy i rektorów, które osiągają przychody z misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych²⁰. Na tle powyższych uwag nasuwają się następujące wnioski.

Po pierwsze, konstrukcja ryczałtu od przychodów osób duchownych nawiązuje do zadań oraz hierarchicznego ustroju Kościoła Rzymskokatolickiego, czego wyrazem jest m.in. odwołanie do stanowisk proboszczów i wikariuszy czy nazw kościelnych jednostek organizacyjnych²¹. Odniesienie powyższych regulacji do sytuacji prawnej osób duchownych innych wyznań wymaga zatem uwzględnienia specyfiki funkcjonowania oraz struktury organizacyjnej danego związku wyznaniowego.

Po drugie, skoro w świetle przepisów ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania ustanawianie osób duchownych i przypisywanie im zadań zostało pozostawione autonomicznej decyzji poszczególnych związków wyznaniowych, określenie rodzajów funkcji i zadań jakie pełnią różne osoby duchowne wymaga zapoznania się z zasadami funkcjonowania oraz treścią prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego. Oznacza to, że zrekonstruowanie zakresu znaczeniowego wyrażenia „funkcje o charakterze duszpasterskim” wyłącznie w oparciu o analizę przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym nie jest możliwe.

Po trzecie, zadania przypisywane duchownym na gruncie przepisów prawa wewnętrznego mogą wykraczać poza formy aktywności bezpośrednio związane z odprawianiem nabożeństw i duchową opieką nad wiernymi. W konsekwencji zakres znaczeniowy nazwy „funkcje o charakterze duszpasterskim” obejmuje również inne zadania, np. zarządcze, administracyjne, koordynacyjne czy pracę charytatywną²².

Po czwarte, z opodatkowania w formie ryczałtu mogą korzystać również takie osoby duchowne, które nie kierują jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację ani nie pełnią funkcji proboszczów,

²⁰ Art. 43 i art. 45 ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym.

²¹ Szerzej zob. Walencik 2008, 233–236. Na temat genezy i ewolucji tej formy opodatkowania Stanisławski 2001, 67–79; Jurowiec 2014, 215–220.

²² Szerzej zob. np. Dydą 2018, 64–66; Słowikowska 2010, 191–212; Filak 2018, 142–150; Bielecki 2018, 133–139.

wikariuszy i rektorów, bądź funkcji do nich porównywalnych²³. Zakresem rzeczony preferencji objęto bowiem również duchownych osiągających przychody z misji, rekolekcji oraz innych posług religijnych. Nie ma przy tym znaczenia, czy dochody te są osiągane stale czy sporadycznie. Użycie w treści przepisu nieostrego wyrażenia „inne posługi religijne” zdaje się świadczyć o tym, że intencją prawodawcy było umożliwienie opodatkowania w preferencyjnej formie także przychodów z tytułu sprawowania funkcji religijnych specyficznych dla danego wyznania i niemających swego odpowiednika w funkcjach sprawowanych przez duchownych wyznań chrześcijańskich. Jednocześnie należy zauważyć, że wyrażenie „posługi religijne” jest na gruncie dyrektyw językowych jednoznaczne. Oznacza bowiem posługi ‘mające związek z religią, dotyczące religii, zespołu wierzeń’²⁴. Do posług o charakterze religijnym należy zatem zaliczyć wyłącznie te funkcje i zadania duchownych, które są czynnościami o charakterze religijnym²⁵. W konsekwencji posługami religijnymi w powyższym znaczeniu nie będą formy aktywności związane wyłącznie z przypisanymi osobom duchownym zadaniami administracyjnymi czy zarządczymi. Reasumując należy stwierdzić, iż zakres znaczeniowy wyrażenia „funkcje o charakterze duszpasterskim” obejmuje również takie czynności, które stanowią posługi religijne w świetle przepisów prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego lecz nie są porównywalne z żadnymi posługami charakterystycznymi dla wyznań chrześcijańskich.

Ustawa o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej potwierdza w płaszczyźnie ustawowej konstytucyjne gwarancje mojżeszowego związku wyznaniowego w zakresie organizowania i sprawowania kultu publicznego oraz udzielania posług religijnych zgodnie z prawem wewnętrznym²⁶. W treści powołanego

²³ Zob. wyrok WSA w Opolu z dnia 30 października 2013 r., I SA/Op 530/13, LEX nr 1587693.

²⁴ Zob. Dunaj (red.) 1996, 941; Zgólkowa (red.) 2002, 416; Dubisz (red.) 2003, 63.

²⁵ W doktrynie prawa wyznaniowego zwraca się uwagę, że posługi religijne mogą mieć zarówno postać kultu publicznego, jak i prywatnego. Posługę religijną definiuje się jako czynność o charakterze religijnym osoby upoważnionej przez związek wyznaniowy na rzecz innej osoby lub osób wyrażających życzenie skorzystania z takiej czynności. Zob. Zieliński 2012, el.

²⁶ Art. 9 ust. 1 ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich.

aktu zawarto przepis stanowiący *explicite*, iż w celu realizacji prawa do sprawowania obrzędów i czynności rytualnych związanych z kultem religijnym, gminy żydowskie dbają o zaopatrzenie w koszerą żywność, o stołówki i łaźnie rytualne oraz o ubój rytualny²⁷. W prawie polskim problematyka uboju rytualnego była szeroko rozpatrywana w kontekście konstytucyjnych gwarancji wolności sumienia i wyznania²⁸. W treści uzasadnienia do wyroku wydanego 10 grudnia 2014 r. Trybunał Konstytucyjny wskazał jednoznacznie, iż: „Współcześnie ubój rytualny w dalszym ciągu jest czynnością o charakterze liturgicznym, mimo iż prowadzony jest w rzeźniach. Z uwagi na wypełnianie w drodze uboju rytualnego nakazów religii, jak również liturgiczny charakter samego uboju, czynności z nim związane, niezależnie od skali uboju, nadal podporządkowane są normom prawa religijnego i zwyczajowego”²⁹. Trybunał podkreślił nadto, iż w polskim porządku prawnym religijny charakter uboju rytualnego potwierdza przytoczony wyżej przepis ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich, wskazując na istotne znaczenie, jakie dla społeczności żydowskiej mają specyficzne czynności właściwe judaizmowi³⁰.

Prawo do prowadzenia uboju rytualnego zgodnie z przepisami religijnymi było również rozpatrywane na gruncie prawa międzynarodowego, w kontekście prawa do uzewnętrzniania swego wyznania przez czynności rytualne³¹, a także na gruncie prawa unijnego. W wyroku wydanym 27 czerwca 2000 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu stwierdził, iż ubój rytualny, jak wskazuje jego nazwa, jest czynnością rytualną. Ma on dostarczyć członkom żydowskiej społeczności mięsa zwierząt zabitych zgodnie z przepisami religijnymi, co

²⁷ Art. 9 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich.

²⁸ Szerzej zob. Łętowska, Namysłowska, Grochowski, Wiewiórowska-Domagalska 2013a, 13–18; Łętowska, Namysłowska, Grochowski, Wiewiórowska-Domagalska 2013b, 4–8; Brzozowski 2013, 47–56; Kaczmarczyk 2014, 56–63.

²⁹ Zob. wyrok TK z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13, Legalis nr 1123153.

³⁰ Tamże.

³¹ Art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzonej w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmienionej następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełnionej Protokołem nr 2, Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

jest zasadniczym elementem praktykowania religii żydowskiej³². Z kolei w wyroku z dnia 17 grudnia 2020 r. Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej orzekł, iż szczególne metody uboju wymagane przez obrzędy religijne i poszanowanie religijnych nakazów żywieniowych wchodzą w zakres wolności religii i mogą być uznane za publiczne uzewnętrznianie przekonań religijnych w rozumieniu europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności oraz Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej³³. Tezę, iż ubój rytualny stanowi obrzęd religijny Trybunał wyraził również w odniesieniu do czynności uboju praktykowanego w czasie muzułmańskiego święta ofiarowania³⁴. W świetle powyższych uwag nie powinien budzić wątpliwości fakt, iż podejmowane przez duchownych czynności związane z koszeryzacją żywności, jako mające charakter liturgiczny, mogą być uznane za „inne posługi religijne” w rozumieniu przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne.

Jak już zaznaczono, zrekonstruowanie zakresu znaczeniowego wyrażenia „funkcje o charakterze duszpasterskim” wymaga uwzględnienia przepisów prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego. Zgodnie z treścią Prawa wewnętrznego wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w RP do zakresu obowiązków rabinów i podrabinów należy m.in. nadzór nad ubojem rytualnym i obiektami produkcji, rozpowszechnianiem i konsumpcją żywności koszernej³⁵. Nadzór nad ubojem rytualnym jest zatem formą posługi religijnej, która należy do zakresu obowiązków duchownych Wspólnoty. Co więcej, prawo wewnętrzne stanowi wyraźnie, iż czynności związane z rzeczoną nadzorem należą do wyłącznej kompetencji

³² Zob. wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu z dnia 27 czerwca 2000 r. w sprawie Cha'are Shalom ve Tsedek przeciwko Francji, skarga nr 27417/95, [https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:\[%22001-58738%22\]%7D](https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:[%22001-58738%22]%7D) [dostęp: 15.08.2020]. Szerzej zob. Nowicki 2005, 932.

³³ Zob. wyrok Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej z dnia 17 grudnia 2020 r. w sprawie C-336/19, wniosek o wydanie orzeczenia w trybie prejudycjalnym złożony przez Grundwettelijk Hof, ECLI:EU:C:2020:1031.

³⁴ Zob. wyrok Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej z dnia 29 maja 2018 r. w sprawie C-426/16, Liga van Moskeeën en Islamitische Organisaties Provincie Antwerpen VZW i in. przeciwko Vlaams Gewest, ECLI:EU:C:2018:335.

³⁵ Art. 49 ust. 1 pkt 2 Prawa wewnętrznego wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w RP.

rabinów oraz osób przez nich desygnowanych³⁶. Sprawowanie nadzoru nad ubojem rytualnym i obiektami produkcji, rozpowszechnianiem i konsumpcją żywności koszernej może być zatem uznane za pełnienie funkcji o charakterze duszpasterskim w rozumieniu przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym.

4. OSIĄGANIE PRZYCHODÓW Z OPŁAT ZWIĄZANYCH ZE SPRAWOWANIEM FUNKCJI DUSZPASTERSKICH

W myśl przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym podatek dochodowy w formie ryczałtu od przychodów osób duchownych opłacają osoby duchowne osiągające przychody z „opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim”. Ustawa, obok ograniczenia podmiotowego, odnoszącego się do statusu podatnika, statuuje zatem również ograniczenie natury przedmiotowej, dotyczące źródła przychodów³⁷. Możliwość zastosowania preferencyjnej formy opodatkowania nie dotyczy bowiem wszystkich przychodów osób duchownych pełniących funkcje duszpasterskie, lecz wyłącznie przychodów z opłat otrzymywanych w związku ze sprawowaniem tych funkcji. Na tle powyższej regulacji w doktrynie prawa podatkowego zgodnie wyrażane jest stanowisko, iż wszystkie pozostałe przychody podlegają opodatkowaniu na zasadach ogólnych³⁸. W sytuacji, gdy osoby duchowne uzyskują dochody ze stosunku pracy i stosunków pokrewnych lub prowadzą działalność gospodarczą, podlegają opodatkowaniu tak jak inni podatnicy podatku dochodowego od osób fizycznych³⁹. W przypadku osiągnięcia przez

³⁶ Art. 49 ust. 2 Prawa wewnętrznego wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w RP.

³⁷ Zob. Bartosiewicz, Kubacki 2011, el.

³⁸ Zob. Etel 2002, 22; Stanisławski 2001, 67; Porożyński 2005, 5; Zieliński 2013, 103; Stanisz 2011, 296; Wojewoda-Buraczyńska 2017, 168.

³⁹ Opodatkowanie na zasadach ogólnych dotyczy wszystkich dochodów uzyskiwanych z tytułu umowy o pracę, niezależnie od tego, czy umowa została zawarta z instytucją kościelną (np. kurią biskupią, seminarium duchownym) czy inną jednostką (np. szkołą, uczelnią, szpitalem, jednostką wojskową, zakładem karnym). Na zasadach ogólnych opodatkowane są również przychody z umów cywilnoprawnych. Szerzej zob. Świto 2010b, 99–100.

duchownych przychodów ze źródeł innych niż wyżej wskazane, które nie są jednak związane z pełnionymi funkcjami duszpasterskimi, zastosowanie znajdują przepisy ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych dotyczące opodatkowania działalności wykonywanej osobiście bądź opodatkowania przychodów z tzw. innych źródeł⁴⁰.

Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym nie precyzuje, co należy rozumieć pod pojęciem opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim. W doktrynie prawa podatkowego słusznie zwraca się uwagę, że użycie w treści analizowanego przepisu terminu „opłata” nie jest do końca trafne⁴¹. W rzeczywistości przeważająca część otrzymywanych przez duchownych kwot nie ma bowiem charakteru opłat, lecz stanowi dobrowolne ofiary. Jak już zaznaczono, konstrukcja ryczałtu od osób duchownych została przyjęta w głównej mierze z uwagi na specyfikę uzyskiwania przychodów przez duchownych wyznania rzymskokatolickiego. W świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego⁴² oraz kulturowanych w Polsce zwyczajów brak natomiast podstaw do tego, aby utożsamiać świadczenia wiernych związane z usługą duszpasterską z opłatą. Są to bowiem świadczenia dobrowolne, a potrzebujący nie mogą być pozbawieni pomocy sakramentów z racji ubóstwa⁴³. W literaturze przedmiotu trafnie zwraca się również uwagę, że obok względów praktycznych, to właśnie dobrowolny charakter ofiar, ich różna częstotliwość oraz wysokość są cechami, które uzasadniają zastosowanie ryczałtowej formy opodatkowania⁴⁴. Do prawa i tradycji Kościoła rzymskokatolickiego nawiązuje także doktryna i judykatura w tych wypowiedziach, które stanowią próby doprecyzowania pojęcia przychodów z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami duszpasterskimi. Wskazuje się, że powyższą kategorię tworzą „wszelkiego rodzaju ofiary i darowizny za czynności wykonywane przez duchownych działających

⁴⁰ Art. 13 i art. 20 ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1387.

⁴¹ Zob. Bartosiewicz, Kubacki 2011, el.; Patyk 2008, 228–229.

⁴² Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), cz. II, s. 1–317; tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań: Pallotinum 1984.

⁴³ Szerzej zob. Świto 2010a, 42–43.

⁴⁴ Zob. Pieron 2017, 165.

w tym charakterze, np. ofiary w związku z intencjami mszalnymi, ofiary otrzymywane podczas kolędy czy za udzielanie sakramentów⁴⁵. Należy również podkreślić, że w orzecznictwie sądów administracyjnych oraz organów podatkowych petryfikacji uległo kontrowersyjne stanowisko, iż cechą prawnie relewantną jest sama możliwość uzyskiwania przez osobę duchowną przychodów z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim. W ocenie składów orzekających podatnik posiadający status podatnika zryczałtowanego jest zatem zobowiązany do zapłaty podatku niezależnie od tego, czy w danym okresie faktycznie osiągnął jakiegokolwiek przychody⁴⁶. Nie ma również znaczenia to, że uzyskane przez duchownego przychody zostały przeznaczone na rzecz kościelnej osoby prawnej lub innej instytucji⁴⁷. Obowiązek podatkowy nie powstaje wówczas, gdy osoba duchowna w ogóle nie sprawuje funkcji duszpasterskich i tym samym nie ma nawet potencjalnej możliwości uzyskania z tego tytułu przychodów⁴⁸.

Jak już zaznaczono, opodatkowaniu w formie zryczałtowanej podlegają wyłącznie przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim. W związku z powyższym, nawet jeśli dana osoba fizyczna jest duchownym i wypłacane są jej świadczenia, dla których podstaw prawnych można upatrywać w prawie wewnętrznym danego związku wyznaniowego, lecz świadczenia te nie są związane z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim, preferencyjna forma opodatkowania nie znajduje zastosowania⁴⁹. Ponieważ funkcje o charakterze duszpasterskim co do zasady są sprawowane na rzecz wiernych, w doktrynie

⁴⁵ Zob. Bartosiewicz, Kubacki 2011, el.; wyrok WSA w Opolu z dnia 6 listopada 2013 r., I SA/Op 531/13, LEX nr 1391791.

⁴⁶ Zob. wyrok NSA z dnia 20 kwietnia 2016 r., II FSK 2260/15, LEX nr 2021220; wyrok WSA w Opolu z dnia 8 kwietnia 2015 r., I SA/Op 24/15, LEX nr 1809009; interpretacja indywidualna Dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej z dnia 18 kwietnia 2017 r., 1061-IPTPB4.4511.46.2017.2.SK, sip.mf.gov.pl. [dostęp: 20.05.2020].

⁴⁷ Zob. wyrok NSA z dnia 20 kwietnia 2016 r., II FSK 491/14, LEX nr 2062782.

⁴⁸ Zob. interpretacja indywidualna Naczelnika Urzędu Skarbowego Warszawa-Bemowo z dnia 28 kwietnia 2007 r., US.1431.DGII/415–16–38/07/HS, sip.mf.gov.pl [dostęp: 20.05.2020].

⁴⁹ Zob. interpretacja indywidualna Dyrektora Izby Skarbowej w Poznaniu z dnia 27 października 2014 r., ILPB1/415–737/14–6/AA, sip.mf.gov.pl [dostęp: 20.05.2020].

prawa podatkowego wyrażono pogląd, iż podlegające ryczałtowi opłaty muszą pochodzić od osób, na rzecz których (choćby pośrednio) działania te są podejmowane⁵⁰. Nie ma natomiast znaczenia sposób poboru danych świadczeń ani stopień ich ekwiwalentności w stosunku do czynności wykonywanych w ramach sprawowania funkcji duszpasterskich⁵¹. Należy również podkreślić, że kwoty uzyskiwane przez duchownych z tytułu pełnienia funkcji duszpasterskich nie muszą im być przekazywane bezpośrednio przez wiernych, tak jak ma to miejsce m.in. w przypadku tzw. *iura stolae*, tj. ofiar składanych przez wiernych wyznania rzymskokatolickiego z racji udzielanych sakramentów i sakramentaliów. Świadczenia na rzecz osób duchownych mogą być wypłacane bądź realizowane przez jednostkę organizacyjną danego związku wyznaniowego (np. parafię czy organizację misyjną), jeżeli pochodzą ze świadczeń przekazywanych tej jednostce przez wiernych⁵². Jako przykład tego typu świadczeń można wskazać m.in. uposażenia oraz świadczenia o charakterze niepieniężnym (w postaci mieszkania służbowego) należne duchownym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego⁵³. Warunkiem jest, aby stosunek prawny wiążący duchownego z daną jednostką nie miał charakteru pracowniczego⁵⁴. Jak już zaznaczono, dochody ze stosunku pracy podlegają bowiem opodatkowaniu na zasadach ogólnych, a stan duchowny pracownika nie skutkuje modyfikacją jego sytuacji prawnopodatkowej⁵⁵.

W myśl przepisów Prawa wewnętrznego wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w RP rabini i pozostałe osoby duchowne w Związku Gmin i gminach są zatrudniani na podstawie umowy o pracę wraz z zakresem

⁵⁰ Zob. Huchla 2001, el.

⁵¹ Tamże.

⁵² Zob. interpretacja indywidualna Dyrektora Izby Skarbowej w Bydgoszczy z dnia 28 lutego 2008 r., ITPB2-415W-9/08; interpretacja indywidualna Dyrektora Izby Skarbowej w Bydgoszczy z dnia 12 sierpnia 2008 r., IITPB2/415-542/08/IB; sip.mf.gov.pl [dostęp: 20.05.2020].

⁵³ Szerzej zob. Filak 2018, 145–149. Zob. także interpretacja indywidualna Dyrektora Izby Skarbowej w Bydgoszczy z dnia 15 listopada 2011 r., ITPB1/415-867/11/MR, sip.mf.gov.pl [dostęp: 20.05.2020].

⁵⁴ Zatrudnienie proboszcza przez parafię Ewangelicko-Augsburską do posług czysto religijnych nie ma charakteru pracowniczego. Zob. wyrok SN z dnia 5 maja 2010 r., I PK 201/09, LEX nr 1036598.

⁵⁵ Zob. Stanisławski 2011, 303; Stanisławski 2018, 248–249.

obowiązków⁵⁶. Stosunek prawny łączący Naczelnego Rabina RP oraz inne osoby duchowne z jednostkami organizacyjnymi Wspólnoty nie był rozpatrywany w doktrynie. Nie stanowił również przedmiotu orzeczeń sądowych, w szczególności wydanych w następstwie powództwa o ustalenie stosunku pracy. Szczegółowa analiza tego zagadnienia wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Niemniej jednak, z uwagi na znaczenie powyższej przesłanki dla możliwości skorzystania z ryczałtowej formy opodatkowania, należy zwrócić uwagę na kilka kwestii.

Po pierwsze, w judykaturze i doktrynie prawa pracy utrwalone jest stanowisko, iż o wyborze rodzaju podstawy prawnej zatrudnienia decydują zainteresowane strony, przy czym kluczową rolę odgrywa w tym zakresie nie tyle przedmiot zobowiązania, co sposób jego realizacji⁵⁷. Podkreśla się również, że w razie sporu na powyższym tle winno się uwzględniać całą specyfikę funkcjonowania podmiotu zatrudniającego⁵⁸, którym w analizowanym przypadku jest wyznaniowa osoba prawna. Po drugie, prawo powszechnie obowiązujące nie określa, na jakiej podstawie prawnej rabini i podrabini wykonują czynności w ramach sprawowanych funkcji duszpasterskich. Zgodnie z treścią ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich organizowanie kultu publicznego oraz udzielanie usług religijnych podlega bowiem gminom żydowskim zgodnie z prawem wewnętrznym⁵⁹. Po trzecie, w świetle przepisów ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich możliwe jest zatrudnianie osób duchownych na zasadach wewnątrzkościelnych. Przyznanie związkowi wyznaniowemu autonomii w zakresie wykonywania kultu religijnego oznacza bowiem również swobodę w określaniu statusu osób kult ten dobrowolnie wykonujących⁶⁰.

Z treści Prawa wewnętrznego wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w RP wynika, że Naczelnny Rabin RP jest powoływany i odwoływany przez Radę Związku, natomiast rabini są zatrudniani przez zarządy gmin.

⁵⁶ Art. 49 ust. 3 Prawa wewnętrznego wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w RP.

⁵⁷ Zob. Gersdorf 2014, teza 15 oraz powoływane tam orzecznictwo.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Art. 9 ust. 1 ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich.

⁶⁰ Zob. wyrok SN z dnia 5 maja 2010 r., I PK 201/09, LEX nr 1036598.

Jak już zaznaczono, akt ten stanowi *expressis verbis*, że rabini i pozostałe osoby duchowne w Związku Gmin i gminach są zatrudniani na podstawie umowy o pracę. Z uwagi na brak informacji o dokumentach źródłowych kształtujących stosunek prawny pomiędzy osobami duchownymi a zatrudniającymi te osoby podmiotami nie sposób przesądzać o cechach tego stosunku. Warto jednak zaznaczyć, że w ocenie Sądu Najwyższego kwalifikacja prawna stosunku prawnego, dokonana przez strony przez nadanie umowie ustawowej nazwy, także jest jednym z elementów treści oświadczenia woli, który należy uwzględnić, dokonując interpretacji tego oświadczenia⁶¹. Fakt, iż rabini i podrabini opłacają podatek dochodowy od osób fizycznych w formie ryczałtu od przychodów osób duchownych zdaje się wskazywać, że stosunek zobowiązaniowy wiążący duchownych z daną jednostką nie ma charakteru pracowniczego, lecz osoby te świadczą pracę na podstawie prawa wewnętrznego. Wobec zastosowania w treści prawa wewnętrznego nazwy „umowa o pracę” kwestia ta może jednak budzić wątpliwości i winna podlegać rozstrzygnięciu w oparciu o postanowienia zawartych umów.

W 2020 r. do Krajowego Rejestru Sądowego została wpisana fundacja, której celem jest m.in. umożliwienie członkom społeczności żydowskiej swobodnego dostępu do kosztownych produktów żywnościowych oraz promocja polskich produktów żywnościowych za granicą. Realizując wskazane cele fundacja prowadzi działalność gospodarczą w zakresie badań i analiz związanych z jakością żywności⁶². Ponieważ w świetle przepisów prawa wewnętrznego nadzór nad ubojem rytualnym należy do zakresu obowiązków duchownych Wspólnoty, rodzi się wątpliwość, czy w sytuacji gdyby wynagrodzenie za czynności związane z tym nadzorem wypłacała fundacja mogłyby one podlegać kwalifikacji jako „opłaty otrzymywane w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim”.

Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym nie określa wprost źródeł pochodzenia środków przekazywanych duchownym tytułem opłat w związku z pełnionymi funkcjami duszpasterskimi, ani nie wskazuje, jakie

⁶¹ Szerzej zob. Gersdorf 2014, teza 17 oraz powoływane tam orzecznictwo.

⁶² Zob. wpis do Krajowego Rejestru Sądowego nr 91034, https://www.imsig.pl/pozycja/2020/41/KRS/91034,FUNDACJA_KOSZER_POLSKA [dostęp: 10.06.2020].

podmioty mogą wypłacać świadczenia z tytułu sprawowania rzeczonych funkcji. Niewątpliwie opłaty (ofiary) te mogą być dokonywane bezpośrednio przez wiernych, a także przez osoby fizyczne, które nie są wyznawcami danej religii, ale dokonują darowizn (składają ofiary), np. doceniając społeczny czy kulturowy aspekt sprawowanych funkcji duszpasterskich. Jak już zaznaczono, opłaty za pełnienie funkcji o charakterze duszpasterskim mogą być również przekazywane przez wspólnoty religijne tworzone w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej. W świetle przepisów Konstytucji RP oraz ustawy o gwarancjach sumienia i wyznania takimi wspólnotami są kościoły i inne związki wyznaniowe, które korzystając ze swobody pełnienia funkcji religijnych mogą m.in. ustanawiać, kształcić i zatrudniać duchownych⁶³. Z kolei w myśl przepisów ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich to gminy żydowskie dbają o zaopatrzenie w kosztowną żywność oraz o ubój rytualny⁶⁴. Uprawnienie do dokonywania uboju w sposób określony prawem religijnym oraz do nadzoru nad tym ubojem przysługuje zatem gminom⁶⁵, które korzystają w tym zakresie z ochrony prawnej, znajdującej wyraz w możliwości dokonywania tych czynności zgodnie z prawem wewnętrznym. Na tle powyższych uwag rodzi się pytanie, czy w aspekcie podatkowym działalność prowadzona przez fundacje, jako instytucje prawa prywatnego służące realizacji celów użyteczności publicznej, może być traktowana na równi z działalnością związków wyznaniowych. Wydaje się, że odpowiedź na tak postawione pytanie winna być negatywna. Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym stanowi jednoznacznie, że z ryczałtowej formy opodatkowania mogą korzystać wyłącznie osoby duchowne prawnie uznanych wyznań⁶⁶. W związku z powyższym nasuwa się konkluzja, iż preferencja ta jest skierowana do osób pełniących funkcje duszpasterskie jako duchowni związków wyznaniowych. Ustawa o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich nie zawiera przepisów stwarzających podstawy prawne do ustanawiania przez wyznaniowe osoby prawne fundacji,

⁶³ Art. 25 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.; art. 2 pkt 1, art. 19 ust. 2 pkt 5 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

⁶⁴ Art. 9 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich.

⁶⁵ Zob. Brzozowski 2013, 49.

⁶⁶ Art. 2 ust. 2 ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym od osób fizycznych.

które podlegałyby nadzorowi tych osób⁶⁷. Nie przewiduje również żadnego szczególnego reżimu prawnego dla fundacji powołanej w celu przeprowadzania czynności związanych z koszeryzacją żywności. Jak już zaznaczono, fundacja ta jest fundacją prawa prywatnego, utworzoną na podstawie ustawy o fundacjach⁶⁸, nad którą nadzór sprawują minister właściwy do spraw kultury i dziedzictwa narodowego oraz prezydent miasta stołecznego Warszawy⁶⁹. Fundacje utworzone w powyższym trybie, nawet jeśli ich działalność wspomaga cele wyznaniowe, nie podlegają nadzorowi związku wyznaniowego i nie mogą być zaliczane do wyznaniowych żydowskich osób prawnych⁷⁰. Nie są to zatem jednostki organizacyjne związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej. Powyższe skłania do konkluzji, iż fundacja mogłaby nawiązać stosunek pracy lub zawrzeć umowę cywilnoprawną z rabinem sprawującym nadzór nad ubojem rytualnym. Wypłacane na tej podstawie wynagrodzenie winno podlegać opodatkowaniu na zasadach ogólnych. Inaczej należałoby ocenić sytuację, w której wynagrodzenie za rzeczony czynności wypłacane byłoby przez gminy żydowskie. W takiej sytuacji o możliwości opodatkowania w formie ryczałtowanej przesądzałaby treść stosunku prawnego łączącego osoby duchowne z zatrudniającymi je wyznaniowymi osobami prawnymi. Jeżeli stosunek zobowiązaniowy wiążący duchownych z daną jednostką nie miałby charakteru pracowniczego, lecz osoby te prowadziłyby nadzór nad ubojem rytualnym na podstawie prawa wewnętrznego, to wynagrodzenie za wykonywanie związanych z tym nadzorem czynności mogłoby podlegać opodatkowaniu w formie ryczałtu od osób duchownych.

⁶⁷ Podstawy prawne do tworzenia tego rodzaju fundacji statuuje art. 58 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347.

⁶⁸ Ustawa z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach, tekst jedn. Dz. U. z 2018 r., poz. 1491.

⁶⁹ Zob. wpis do Krajowego Rejestru Sądowego nr 91034.

⁷⁰ W wyroku z dnia 19 marca 2009 r. (III CSK 265/08, Legalis nr 247643) SN orzekł, iż wyznaniowymi żydowskimi osobami prawnymi w rozumieniu ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich są tylko osoby wymienione w art. 5, 6, 22 tej ustawy. W ocenie Sądu charakter działalności, nawet pokrywający się z celami realizowanymi przez wyznaniowe żydowskie osoby prawne, nie ma znaczenia.

5. KONKLUZJE

Przeprowadzona analiza prowadzi do następujących wniosków. Po pierwsze, w myśl przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym korzystanie z formy opodatkowania w postaci ryczałtu dla osób duchownych jest uzależnione od spełnienia trzech warunków materialnych, tj. posiadania statusu osoby duchownej prawnie uznanego wyznania, pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim oraz osiągnięcia przychodów z opłat związanych ze sprawowaniem tych funkcji.

Po drugie, w świetle ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania status osoby duchownej na gruncie prawa polskiego ma osoba, która została ustanowiona duchownym zgodnie z normami prawa wewnętrznego kościoła lub innego związku wyznaniowego. Z treści Prawa wewnętrznego wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w Rzeczypospolitej Polskiej wynika, że status duchownego przysługuje zarówno rabinom, jak i podrabinom, a zatem osoby te są także duchownymi w rozumieniu przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym.

Po trzecie, sprawowanie nadzoru nad ubojem rytualnym i obiektami produkcji, rozpowszechnianiem i konsumpcją żywności koszernej jest formą posługi religijnej. W konsekwencji wykonywanie powyższych czynności może być uznane za pełnienie funkcji o charakterze duszpasterskim w rozumieniu przepisów ustawy o zryczałtowanym podatku dochodowym.

Po czwarte, opodatkowaniu w formie ryczałtu od przychodów osób fizycznych podlegają przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami duszpasterskimi. Fundacje prawa prywatnego nie są wspólnotami religijnymi tworzonymi w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej. Wydaje się zatem, że mogą one zatrudniać osoby duchowne w ramach stosunku pracy lub stosunków cywilnoprawnych, a przekazywane na takiej podstawie prawnej wynagrodzenie winno podlegać opodatkowaniu na zasadach ogólnych. W sytuacji, w której wynagrodzenie za nadzór nad koszeryzacją żywności jest wypłacane przez jednostki organizacyjne związku wyznaniowego, opodatkowanie ryczałtem od osób duchownych wydaje się możliwe. Warunkiem jest jednak to, aby stosunek prawny wiążący osobę duchowną z daną jednostką nie miał charakteru pracowniczego, lecz wynikał z przepisów prawa wewnętrznego związku wyznaniowego.

BIBLIOGRAFIA

- Babiarz, Stefan. 2012. *Ryczałty w prawie podatkowym*. Warszawa: LexisNexis, LEX.
- Bartosiewicz, Adam, Ryszard Kubacki. 2011. *Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne. Komentarz*. Warszawa: ABC, LEX.
- Bielecki, Marek. 2018. „Status osoby duchownej w związku wyznaniowym «Świadkowie Jehowy w Polsce»”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 21: 123–140.
- Borszowski, Paweł. 2012. *Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne*. Warszawa: LexisNexis, LEX.
- Brzozowski, Wojciech. 2013. „Dopuszczalność uboju rytualnego w Polsce”. *Państwo i Prawo* 5: 47–56.
- Dubisz, Stanisław. 2003. *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dubisz, Stanisław. 2003. *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 4. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dunaj, Bogusław. 1996. *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj. Warszawa: Wydawnictwo Wilga.
- Dyda, Konrad. 2018. „Urząd proboszcza i wikariusza w kodyfikacjach prawa Kościoła łacińskiego”. *Przegląd Prawno-Ekonomiczny* 44: 60–71.
- Etel, Leonard. 2002. „Czy kościoły i księża płacą w Polsce podatki?”. *Przegląd Podatkowy* 6: 21–23.
- Filak, Agnieszka. 2018. „Charakter prawny służby duchownego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Rzeczypospolitej Polskiej”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 21: 141–155.
- Gersdorf, Małgorzata. 2014. „Komentarz do art. 22”. W: Małgorzata Gersdorf, Michał Rączkowski, Krzysztof Rączka. *Kodeks pracy. Komentarz*. wyd. III. Warszawa: LexisNexis, LEX.
- Gierasimiuk, Rafał Jerzy. 2005. „Opodatkowanie przychodów osób duchownych związanych z wykonywaniem funkcji o charakterze duszpasterskim”. *Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej. Ekonomia i Zarządzanie* 10: 161–172.
- Huchla, Andrzej. 2001. *Ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne. Komentarz*. Biblioteka Podatkowa, LEX.
- Jurowiec, Rafał. 2014. „Ewolucja opodatkowania dochodów osób duchownych”. *Elpis* 16: 215–220.

- Kaczmarczyk, Hubert Wojciech. 2014. „Zakaz uboju rytualnego w prawie polskim naruszeniem konstytucyjnego prawa do wolności religijnej?”. *Przegląd Prawa Publicznego* 12: 56–63.
- Krzyżak, Lesław. 2015. „Ryczałtowe opodatkowanie osób duchownych”. *Pedagogika Ojcostwa* 2: 96–107.
- Łętowska, Ewa, Monika Namysłowska, Mateusz Grochowski, Aneta Wiewiórowska-Domagalska. 2013a. „Prawo UE o uboju zwierząt i jego polska implementacja: kolizje interesów i ich rozwiązywanie (cz. I)”. *Europejski Przegląd Sądowy* 11: 13–18.
- Łętowska, Ewa, Monika Namysłowska, Mateusz Grochowski, Aneta Wiewiórowska-Domagalska. 2013b. „Prawo UE o uboju zwierząt i jego polska implementacja: kolizje interesów i ich rozwiązywanie (cz. II)”. *Europejski Przegląd Sądowy* 12: 4–9.
- Nowicki, Marek Antoni. 2005. *Nowy Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 1999–2004*. Warszawa: Zakamycze.
- Patyk, Jacek. 2008. *Opodatkowanie Kościoła Katolickiego i osób duchownych*, wyd. I. Toruń: Dom Organizatora.
- Pieron, Bartłomiej. 2017. „Równe czy identyczne traktowanie osób duchownych w prawie polskim?”. *Annales Canonici* 13: 155–181.
- Porożyński, Jerzy. 2005. *Opodatkowanie osób duchownych*. Warszawa: RAABE.
- Słowikowska, Anna. 2010. „Kompetencje koordynacyjne proboszcza. Wybrane zagadnienia”. *Roczniki Nauk Prawnych* 2: 191–212.
- Stanisławski, Tadeusz. 2001. „Ewolucja ryczałtowego sposobu opodatkowania przychodów osób fizycznych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 2: 67–79.
- Stanisławski, Tadeusz. 2018. „Formy zatrudnienia duchownego w instytucjach kościelnych po II wojnie światowej”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 21: 239–254.
- Stanisz, Piotr. 2011. „Sytuacja prawna osób duchownych”. W: Artur Mezglewski, Henryk Miształ, Piotr Stanisz, *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: C.H. Beck.
- Świto, Lucjan. 2010a. „Charakter prawny posługi duszpasterskiej proboszczów i wikariuszy w parafiach rzymskokatolickich w świetle prawa polskiego”. *Seminare* 27: 41–50.
- Świto, Lucjan. 2010b. „Podatki a etyka obywatelska: opodatkowanie osób duchownych w Polsce”. *Forum Teologiczne* 11: 97–111.
- Walencik, Dariusz. 2008. „Zryczałtowany podatek dochodowy od przychodów osób duchownych. Wątpliwości interpretacyjne i postulaty de lege ferenda”. *Annales Canonici* 4: 232–253.
- Wojewoda-Buraczyńska, Katarzyna. 2017. „Opodatkowanie duchownych a bezpieczeństwo publiczne”. W: *Wolność sumienia i religii a bezpieczeństwo*

- i porządek publiczny*, red. Jerzy Nikołajew, Paweł Sobczyk, Konrad Walczuk, 165–174. Siedlce: Wydawnictwo Diecezji Siedleckiej UNITAS.
- Zgólkowa, Halina (red.). 1996. *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 9. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.
- Zgólkowa, Halina (red.). 2002. *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 35. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.
- Zieliński, Robert. 2013. „Taxation of clergymen revenues from pastoral services”. *Management and Business Administration. Central Europe* 3: 98–113.
- Zieliński, Tadeusz J. 2011. „Prawo wewnętrzne gmin wyznaniowych żydowskich w Polsce a normy ustawowe”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 14: 25–45.
- Zieliński, Tadeusz J. 2012. „Komentarz do art. 9”. W: Tadeusz J. Zieliński, Andrzej Czohara, *Ustawa o stosunku państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Polsce. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, LEX.

WŁODZIMIERZ BROŃSKI*

DUCHOWNY JAKO MEDIATOR

Clergyman as a mediator

Streszczenie: Celem niniejszego opracowania jest omówienie problematyki udziału osoby duchownej w postępowaniu mediacyjnym jako mediatora. Mediacja jest instytucją uregulowaną w prawie europejskim i polskim. Jest jednak znana od początków cywilizacji, co można dostrzec w relacjach między Bogiem a ludźmi i między człowiekiem a wspólnotą. W artykule przedstawiono najpierw wymiar religijny mediacji i przykłady pełnienia przez osoby duchowne na przestrzeni wieków funkcji mediatora. Następnie omówiono cele postępowania mediacyjnego na tle wybranych modeli mediacji. Stwierdzono, że w każdym modelu mediacji z jednej strony ważne są potrzeby i interesy stron, a także ich relacje oraz charakter sporu determinujący cele postępowania, z drugiej zaś, model mediacji nie stanowi uniwersalnej matrycy, którą można przełożyć na dany rodzaj sporu. W praktyce mediator w rozwiązywaniu jednego sporu stosuje kilka modeli postępowania mediacyjnego, dążąc do realizacji licznych celów stron sporu, co wymaga od niego posiadania wielorakich umiejętności. Zdaniem Autora, sprawowanie różnorodnych funkcji religijnych powoduje, że duchowni posiadają liczne umiejętności przydatne do pełnienia funkcji mediatora. W ostatniej części opracowania dokonano analizy wymogów prawnych i specyficznych kompetencji duchownego – mediatora oraz sformułowano wnioski.

Słowa kluczowe: duchowny; mediator; cel mediacji; model mediacji

Abstract: This paper aims to discuss the issues connected with the participation of clergymen as mediators in mediation proceedings. Mediation is a legal institution regulated by European and Polish law. Yet it has been known since the beginnings

* Ks. dr hab., prof. KUL, Katedra Negocjacji i Mediacji, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: mediacja@kul.pl. ORCID 0000-0002-1303-6737.

of civilisation, which can be observed in relations between God and people and between man and community. First, the paper presents the religious dimension of mediation and provides some examples of participation of clergymen in mediations throughout the centuries. Next, the objectives of mediation proceedings are discussed against the background of selected mediation models. It is argued that, on the one hand, in each mediation model the needs and interests of the parties are important, but equally crucial is the relationship between the parties, as well as the nature of the dispute, which determine the goals of the proceedings. On the other hand, mediation models do not constitute a universal matrix that can be mapped onto every single type of dispute. In practice, mediators use several mediation models when resolving one dispute in order to achieve various goals of the parties, which requires multiple skills from mediators. In the author's opinion, the fact that clergymen fulfil a number of different religious functions makes them especially qualified to act as mediators. In the last part of the paper, the legal requirements and unique competencies of clergymen serving as mediators are analysed, and the relevant conclusions are drawn.

Key words: clergyman; mediator; purpose of mediation; model of mediation

1. WPROWADZENIE

Mediacja to sztuka wypracowywania porozumienia pomiędzy zwaśnionymi stronami przy udziale osoby mediatora – kreatora procesu porozumienia, który wnosi swoistą wartość dodaną (tj. własne poglądy, postawę, wartości, zaangażowanie) przy zachowaniu zasad bezstronności (art. 183³ k.p.c.¹) i neutralności². To od „jakości” mediatora w dużym stopniu zależy skuteczność postępowania mediacyjnego.

¹ Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1575 z późn. zm.

² Neutralność nie ma charakteru normatywnego na gruncie Kodeksu postępowania cywilnego. Wyróżniono ją jednak w Standardach mediacji (standard II) obok zasady bezstronności; zob. Standardy prowadzenia mediacji i postępowania mediatora, uchwalone 26 czerwca 2006 r. przez Społeczną Radę do spraw Alternatywnych Metod Rozwiązywania Konfliktów i Sporów przy Ministrze Sprawiedliwości, <https://www.ms.gov.pl/pl/dzialalnosc/mediacje/publikacje-akty-prawne-statystyki/download,188,6.html> [dostęp: 12.06.2021]. Na temat zasad mediacji piszą m.in. Kalisz, Zienkiewicz 2009, 58–61; Dąbrowski 2019, 116–125.

Mediacja jest uregulowana w wielu aktach normatywnych. Żaden z nich nie wyklucza duchownego jako mediatora. Z drugiej strony na listach mediatorów stałych brakuje osób duchownych. W związku z tym celem niniejszego opracowania jest próba omówienia kwestii związanych z występowaniem przez duchownego w roli mediatora w rozwiązywaniu konfliktów. W niniejszym opracowaniu zostanie najpierw przedstawiony religijny wymiar mediacji oraz podstawowe cele mediacji na tle jej wybranych modeli, a następnie podjęte zostanie zagadnienie wymogów prawnych i specyficznych kompetencji osób duchownych jako mediatorów.

2. RELIGIJNY WYMIAR MEDIACJI

Zainteresowanie instytucją mediacji w obecnym kształcie pojawiło się w XX w. w USA i państwach anglosaskich, gdzie dostrzeżono jej użyteczność jako uzupełniającego w stosunku do kontrydiktoryjnego postępowania sądowego sposobu rozwiązywania konfliktów³. Na temat przyczyn rozwoju mediacji i implementacji zasad ADR do codziennego użytku w ramach rozwiązywania sporów na szeroką skalę istnieją dwie teorie. Pierwsza z nich upatruje podstawowego źródła rozwoju mediacji w kryzysie sądownictwa. W tym ujęciu mediacja jawi się jako odpowiedź na potrzeby społeczne w zakresie taniego, szybkiego i skutecznego rozwiązywania konfliktów. Druga teoria przywołuje założenie, że dzięki mediacji obywatele zyskują większy dostęp do wymiaru sprawiedliwości⁴. Skuteczność mediacji w krajach *common law* wpłynęła na ożywienie zainteresowania mediacją w Europie i w Polsce. Pierwsze regulacje prawne dotyczące instytucji mediacji wprowadzone zostały w Polsce w 1991 r. w ustawie o rozwiązywaniu sporów zbiorowych⁵. W 1995 r. powstał Zespół ds. Wpro-

³ Do obecnego kształtu aktualnych alternatywnych metod rozwiązywania konfliktów przyczyniły się związki zawodowe, które poprzez domaganie się praw z zakresu prawa pracy w 1926 r. doprowadziły do uchwalenia Kolejowej Ustawy Pracowniczej (*Railway Labor Act*), która doprowadziła m.in. do stworzenia Krajowej Rady ds. Mediacji. W 1936 r. jej przepisami objęto również przemysł lotniczy. Zob. Barrett, Barrett 2004, 74–75.

⁴ Kordasiewicz 2009, 44.

⁵ Ustawa z dnia 23 maja 1991 r. o rozwiązywaniu sporów zbiorowych, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 123.

wadzania Mediacji w Polsce. W 2001 r. mediacja została wprowadzona do postępowania w sprawach nieletnich⁶, a z dniem 1 lipca 2003 r. – do Kodeksu postępowania karnego (art. 23a)⁷. W 2004 r. postępowanie mediacyjne i konceyliacyjne wprowadzono również do postępowania sądowo-administracyjnego⁸, a od 10 grudnia 2005 r. mediacją objęto sprawy cywilne, w tym rodzinne.

Institucja mediacji uregulowana w prawie polskim ma swoje teologiczne podstawy oraz bogaty religijny i duchowy rodowód⁹. Człowiek jest bowiem istotą społeczną, a konflikty stanowią naturalny i nieunikniony element relacji międzyludzkich zarówno w państwie, jak i w Kościele, który został ukonstytuowany na tym świecie jako społeczność (kan. 204 § 2 KPK)¹⁰. Właściwym narzędziem ich rozwiązywania jest dialog rozumiany jako „wkroczenie na tę drogę, na której wzajemnie stosunki między ludźmi układają się według zasad roztropności i szczerości i przynosi korzyści, jakie daje doświadczenie i mądrość, które wszystkich nakłaniają do skupienia uwagi na najcenniejszych wyższych wartościach”¹¹. Przykazanie miłości wymaga, aby każdy konflikt był rozwiązywany w duchu pojednania i przebaczenia. Znaczenie ma nade wszystko to, aby została przywrócona współpraca między członkami Kościoła, a nie to, by zwyciężył ten, kto ma rację w sporze¹². Zatem podstawowe cele mediacji, jakimi są pojednanie stron i odbudowa relacji, pozostają w zgodności z zasadami

⁶ Ustawa z dnia 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich, tekst jedn. Dz. U. z 2018 r., poz. 969.

⁷ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego, tekst jedn. Dz. U. z 2021 r., poz. 534 z późn. zm.

⁸ Ustawa z dnia 30 sierpnia 2002 r. – Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 2325 z późn. zm.

⁹ Giba 2000, 1703.

¹⁰ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), cz. II, s. 1–317; tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Pallotinum 1984.

¹¹ Paulus PP. VI, *Litterae Encyclicae Ecclesiam Suam* (6.08.1964), AAS 56 (1964), s. 609–659; tekst polski: Paweł VI, *Encyklika o drogach, którymi Kościół Katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji Ecclesiam suam*, Wrocław 2006 (nr 106).

¹² Grocholewski 2002, 79.

chrześcijańskimi i prawem kanonicznym¹³. Sama idea rozjemstwa jest „ściśle zespolona z istotą chrześcijaństwa”. Wypływa z miłości i zgody, które stanowią fundamentalne zasady w Kościele Chrystusowym¹⁴.

Chociaż w Piśmie Świętym nie pojawia się *expressis verbis* słowo „mediacja”, to instytucja ta istniała od początku cywilizacji między Bogiem a społecznością i między człowiekiem a wspólnotą¹⁵. W czasach biblijnych w społecznościach żydowskich była stosowana przez przywódców religijnych i politycznych. Tradycja ta została przejęta przez wspólnoty chrześcijańskie¹⁶. Dla chrześcijan najwyższym mediatorem jest Jezus Chrystus, który w Piśmie Świętym jest nazywany „Pośrednikiem”.

Zachęty do rozwiązywania sporów w drodze polubownej można się dopatrzeć we fragmencie Ewangelii św. Mateusza mówiącej o upomnieniu braterskim (Mt 18, 15–17). Z nakazu Ewangelii wynika, że najpierw powinno dojść do dialogu bezpośrednio pomiędzy stronami. W przypadku braku efektów rozmowy, należy wziąć ze sobą „jednego albo dwóch, aby na słowie dwóch lub trzech świadków oparła się cała sprawa”. Jeżeli i ta próba pogodzenia nie zakończy się pojednaniem, strony powinny poddać spór pod rozstrzygnięcie przedstawicieli danej społeczności (Pwt 1, 9–18; 16, 18–20; 17, 8–11)¹⁷. Podstawę mediacji stanowi zatem prawo ewangeliczne oparte na miłości, a zachęta do korzystania z tego sposobu rozwiązywania sporów wynika z chrześcijańskiego ducha zgody¹⁸.

Co najmniej pośrednie zachęty do stosowania mediacji odnaleźć można również w dokumentach soborowych, a także w nauczaniu papieży i dziełach pisarzy chrześcijańskich; wszędzie tam, gdzie jest mowa o pokoju, pojednaniu, sprawiedliwości i dialogu¹⁹. Podkreśla się, że rozwiązywanie konfliktów ma przede wszystkim swoje źródło w dialogu prowadzonym w duchu miłości. Dialog zakłada określony stosunek do drugiej

¹³ Roseman 2013, 145.

¹⁴ Myrcha 1948, 14.

¹⁵ Mediacja istniała we wszystkich kulturach świata i była stosowana – poza chrześcijaństwem – w judaizmie, hinduizmie, buddyzmie, islamie, konfucjonizmie. Zob. Kordasiewicz 2009, 31–50; Moore 2009, 35.

¹⁶ Zob. Giba 2000, 1701–1703.

¹⁷ Romanko 2016, 20.

¹⁸ Pawluk 2009, 30.

¹⁹ Szerzej na ten temat pisze Romanko 2016, 22–35.

osoby i do posiadanej przez siebie i innych prawdy, wyznacza sposób postępowania i współdziałania, prowadzi do spotkania i porozumienia. Podstawowymi elementami dialogu są: rzeczywistość międzyludzkiego kontaktu, wzajemna życzliwość, wspólne poszukiwanie wartości i szczególne atmosfera, w jakiej dokonuje się spotkanie międzyludzkie będące istotą dialogu. Dialog to gotowość na wspólne poszukiwanie prawdy²⁰. Tak rozumiany dialog, w którego centrum jest osoba ludzka i poszanowanie jej praw i godności, konstytuuje istotę instytucji mediacji i jest podstawą postępowania mediacyjnego.

Kościół pojmując rolę Chrystusa jako Pośrednika i najwyższego mediatora, a dialog jako „w pewnym sensie środek, a nade wszystko sposób wypełniania jego działalności w świecie współczesnym”²¹, zalecał pozasądowe sposoby rozwiązywania sporów od początku swego istnienia²². Przykładowo św. Augustyn w sytuacjach spornych wysłuchiwał argumentów skłóconych stron, a następnie rozwiązywał określony konflikt²³. Świeccy pomagali biskupowi w rozwiązywaniu trudnych spraw²⁴. W IV w. wprowadzono nawet specjalną instytucję *episcopalis audientia*, której istotą było rozwiązywanie konfliktów przez biskupów w społeczności kościelnej²⁵. Biskupi cieszyli się bowiem zaufaniem wiernych oraz posiadali potrzebne umiejętności i doświadczenie życiowe²⁶. Funkcję mediatora pomiędzy burmistrzem a biskupem Asyżu pełnił św. Franciszek z Asyżu oraz Bracia Mniejsi w XIII-wiecznych Włoszech, wykorzystując pieśń jako technikę mediacji. Z pełnienia funkcji mediatora słynął również papież Grzegorz IX, który mediował w sporze pomiędzy Cesarzem Rzymskim i Ligą

²⁰ Zob. Nagy 1982, 155–158

²¹ Ioannes Paulus PP. II, *Adhortatio apostolica Reconciliatio et Paenitentia* (2.12.1984), AAS 77 (1985), s. 185–275; tekst polski: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie Reconciliatio et Paenitentia*, Wrocław 1984 (nr 25).

²² Moore 2009, 35. W jego ocenie Kościół Katolicki w Europie zachodniej i Kościół prawosławny we wschodnim rejonie Morza Śródziemnego były najważniejszymi ośrodkami mediacji w zachodnim społeczeństwie. Duchowni prowadzili mediację w sporach rodzinnych, karnych i dyplomatycznych.

²³ Brown 1993, 192.

²⁴ Tamże, 226.

²⁵ Tamże, 194.

²⁶ Myrcha 1948, 15.

Lombardzką. Takiego zadania podejmowali się również Benedykt XV, Paweł VI i Jan Paweł II²⁷.

Mediacja ma zatem religijny wymiar. Była i jest podstawową metodą rozwiązywania sporów zarówno we wspólnotach religijnych, jak i społecznościach świeckich.

3. CELE POSTĘPOWANIA MEDIACYJNEGO NA TLE WYBRANYCH MODELI MEDIACJI

Analiza treści przepisów prawa, w tym również sama istota mediacji, pozwala sformułować wniosek, iż podstawowym celem postępowania mediacyjnego jest umożliwienie stronom sporu zawarcie ugody uchylającej spór, która w sposób maksymalny realizuje interesy stron i wyklucza konieczność postępowania przed sądem²⁸. Skuteczność postępowania mediacyjnego zależy jednak zazwyczaj od realizacji wielu szczegółowych celów stron sporu, których realizacja warunkuje zawarcie ugody. Cele mediacji niejednokrotnie wykraczają zatem poza cele samej ugody. Konieczne jest szerokie spojrzenie na spór i jego źródła, na obecne i przyszłe relacje pomiędzy stronami sporu oraz na oczekiwania stron, aby wypracować sposoby komunikacji, które w przyszłości pozwolą zapobiec konfliktom lub zarządzać nimi. Zwrócenie uwagi na owe aspekty może wpłynąć na trwałość ugody, decydując m.in. o sile moralnego zobowiązania do realizacji postanowień już zawartej ugody. Zadaniem mediatora jest przeto pomóc stronom w doprecyzowaniu ich celów i takie prowadzenie postępowania mediacyjnego, aby te cele w możliwie najlepszy sposób urzeczywistnić. Tym właśnie, jak i przyjętym modelem postępowania mediacyjnego i wynikającą z niego funkcją mediatora, w głównej mierze zdeterminowany jest kształt i przebieg mediacji, co czyni z niej postępowanie oparte na interesach stron i próbie ich pogodzenia²⁹.

W doktrynie najszerzy i uporządkowany podział celów postępowania mediacyjnego przedstawili A. Kalisz i A. Zienkiewicz. Wyróżniają cel

²⁷ Zob. Giba 2000, 1695–1701.

²⁸ Morek 2009, 18.

²⁹ Baruch Bush, Folger 2012, 12.

główny w postaci ugody i cele szczegółowe, dzieląc je na nadrzędne i podrzędne³⁰. Do nadrzędnych zaliczają cele w wymiarze personalnym (osobistym), interpersonalnym i społecznym, a do podrzędnych cele o charakterze komunikacyjnym, psychologicznym i negocjacyjno-informacyjnym. Cele nadrzędne w wymiarze personalnym realizowane są poprzez procesy samopoznawania, samodoskonalenia i wewnętrznego wzrostu moralnego, które powinny zachodzić w trakcie dyskursu mediacyjnego i zmierzać do kształtowania postawy naturalnego dążenia do pokojowego, kompromisowego i opartego na akceptowalnych wartościach współlistnienia społecznego³¹. Cele w wymiarze interpersonalnym koncentrują się na przyczynach konfliktu, których diagnoza i zrozumienie przez obie strony sporu skutkuje wygaszeniem konfliktu i daje podstawę do przywrócenia i podtrzymywania poprawnej komunikacji między stronami oraz pozytywnych relacji. Natomiast cele mediacji w wymiarze społecznym utożsamia się nade wszystko z uzasadnieniem dla uregulowania tej instytucji w taki sposób, aby zapobiegać nadmiernemu obciążeniu sądów, ułatwić obywatelom dostęp do wymiaru sprawiedliwości i promować kulturę prawną opartą na polubownym rozwiązywaniu sporów³². Cele podrzędne dotyczą uczciwej i prawidłowej komunikacji pomiędzy stronami, której podstawą jest otwartość i współpraca w poszukiwaniu płaszczyzny porozumienia i formułowaniu rozwiązań możliwych do zaakceptowania poprzez wszystkich uczestników postępowania mediacyjnego³³. Cele szczegółowe warunkują możliwość zawarcia ostatecznego porozumienia i nie powinny podlegać hierarchizacji z punktu widzenia ich ważności.

Cele mediacji są ściśle skorelowane z modelami postępowania mediacyjnego, czyli sposobami jego prowadzenia i zarazem funkcją, jaką spełnia w nim mediator. Subiektywne cele stron sporu oraz cele, które w opinii

³⁰ Zob. Kalisz, Zienkiewicz 2009, 43–45.

³¹ Szerzej na temat etapów rozwoju osobowego w związku z mediacją pisze Seul 1999–2000, 143–157.

³² Zdaniem M. Dąbrowskiego cele w wymiarze społecznym nie mają charakteru nadrzędnego ani dla stron sporu, ani dla mediatora. „Mogą jedynie stanowić wypadkową pozytywnie przeprowadzonej mediacji, będąc rezultatem zaspokojenia interesów i potrzeb stron sporu w formie ugody, a tym samym zapobiegając konieczności prowadzenia postępowania przed sądem”. Dąbrowski 2019, 58.

³³ Kalisz, Zienkiewicz 2014, 44–45.

mediatora muszą zostać zrealizowane, aby osiągnąć porozumienie, a także charakter danego sporu decydują o tym, który z modeli postępowania mediacyjnego zostanie wybrany dla rozwiązania zaistniałego konfliktu³⁴.

W podstawowej typologii mediacji wyróżnia się mediację facylitatywną, określaną mianem klasycznej i ewaluatywną, czyli oceną. Model facylitatywny zakłada możliwie najmniejszą interwencję mediatora w spór oraz zdolność stron z pomocą odpowiednio przygotowanego mediatora do samodzielnego wypracowania obopólnie satysfakcjonującego rozwiązania. Takie rozwiązanie wywodzące się od stron sporu powinno w największym możliwym stopniu realizować ich potrzeby i interesy, a także wpływać na trwałość zawartego porozumienia. W modelu tym mediator nie proponuje stronom sporu żadnych rozwiązań, nie dokonuje żadnej oceny podnoszonych przez strony argumentów, co oczywiście nie wyklucza dyskusji na temat ich realności. Nie występuje również w roli eksperta w odniesieniu do merytorycznej warstwy sporu. Ma wyłącznie stworzyć warunki do zdefiniowania problemów i twórczego ich rozwiązania. W tym celu koncentruje uwagę stron sporu nie na stanowiskach, ale na ich potrzebach i interesach³⁵ oraz wspomaga i usprawnia proces komunikacji, stosując techniki służące odblokowaniu, rozwinięciu i porządkowaniu komunikacji między stronami, redukowaniu negatywnych emocji i pomocy w znalezieniu i wyartykułowaniu przez nie propozycji rozwiązania sporu³⁶. Według B. Mayera funkcję mediatora w modelu facylitatywnym można sprowadzić do czterech celów. Po pierwsze jego zadaniem jest umożliwienie interakcji stron bez formułowania propozycji możliwych rozwiązań. Po drugie mediator powinien pomagać stronom w odejściu od modelu współzawodnictwa na rzecz współpracy, tak by uczestnicy postępowania mediacyjnego samodzielnie dokonywali oceny problemów i możliwych konsekwencji i generowali propozycje rozwiązań. Po trzecie ma on wspierać proces komunikacji służący poszukiwaniu rozwiązań. I w końcu po czwarte, tak ma wspierać strony, aby uświadomiły sobie potrzeby nie tylko własne, ale i drugiej strony i uwzględniły je w treści porozumienia³⁷.

³⁴ Aleksander 2009, 12.

³⁵ Stitt 2004, 4.

³⁶ Zienkiewicz 2007, 174. Zob. Cooley 2006, 32.

³⁷ Mayer 2004, 32–33.

Przeciwieństwem mediacji facylitatywnej jest model ewaluatywny. W modelu tym do podstawowych zadań mediatora należy ocena charakteru sporu i podnoszonych argumentów, stanowisk formułowanych przez strony z możliwością przedstawienia propozycji rozwiązania problemu. Wprawdzie mediator nie posiada prawa do narzucania stronom sporu wiążących rozwiązań – kompetencje co do sposobu rozwiązania sporu pozostają w gestii samych stron – jest jednak ekspertem merytorycznym i pełni aktywną rolę w poszukiwaniu ostatecznego rozwiązania. Według L. Riskina celem mediatora w modelu mediacji ewaluatywnej jest ocena słabych i silnych stron przedstawianych przez strony propozycji, możliwość ich przeformułowania, a także przedstawienia własnych pomysłów rozwiązań będących z punktu widzenia mediatora najbardziej obiektywnymi, w tym również możliwych rozstrzygnięć sporu przed sądem³⁸. W doktrynie podkreśla się, że szereg zachowań mediatora może skutkować transformacją jego roli w kierunku podmiotu rozstrzygającego spór³⁹. Poza tym wydawane przez niego opinie lub formułowane propozycje rozwiązań mogą być obarczone błędem, co może wynikać nie tyle z braku dobrej woli, co z niedostatków odpowiedniego przygotowania, stopnia posiadanej wiedzy bądź niewłaściwego zrozumienia toczącego się sporu. To wszystko może doprowadzić do podejmowania błędnych decyzji, a nawet eskalacji sporu w sytuacji gdy nie zostanie wzięty pod uwagę na przykład interes jednej ze stron. Mediacja w modelu ewaluatywnym jest bardziej rozstrzygnięciem niż rozwiązywaniem sporu, a mediator – bardziej arbitrem wydającym decyzje, które mają niewiążący charakter⁴⁰. Oczywiście model ten ma też wiele zalet. Sprawdza się przede wszystkim w sytuacjach, kiedy strony nie są w stanie samodzielnie wypracować rozwiązań i oczekują pomocy od bezstronnego mediatora – pod warunkiem że mediator ten posiada odpowiednią wiedzę, doświadczenie i autorytet⁴¹.

W doktrynie wymienia się też szereg innych modeli mediacyjnych, w tym np. model oparty na interesach stron, transformatywny, narratywny czy też humanistyczny. Pierwszy z nich jest zbliżony do mediacji

³⁸ Zob. Riskin 1996, 29–32.

³⁹ Stulberg 1997, 996.

⁴⁰ Zob. Lowry 2004, 76; Stitt 2004, 4.

⁴¹ Dąbrowski 2019, 63.

facylitatywnej. Bazuje na modelu negocjacji problemowych zaproponowanym przez R. Fishera i W. Urye'go. Pozostałe modele znajdują zastosowanie w wielu rodzajach sporów, a zwłaszcza tam, gdzie głównym celem postępowania mediacyjnego jest naprawienie relacji pomiędzy stronami. Naczelną wartością tychże modeli jest dialog, a rozwiązanie sporu w formie ugody jest wtórne⁴².

W każdym modelu mediacji, z jednej strony ważne są potrzeby i interesy stron, a także ich relacje oraz charakter sporu determinujący cele postępowania, z drugiej zaś należy pamiętać, że model mediacji nie stanowi uniwersalnej matrycy, którą można przełożyć na dany rodzaj sporu. W praktyce mediator w rozwiązywaniu jednego sporu stosuje kilka modeli postępowania mediacyjnego dążąc do realizacji licznych celów stron sporu, co wymaga od niego posiadania wielorakich umiejętności.

4. WYMOGI PRAWNE I SPECYFICZNE KOMPETENCJE OSÓB DUCHOWNYCH JAKO MEDIATORÓW

Sąd kierując strony sporu do mediacji odsyła je do osoby mediatora, który przygotowuje i kieruje postępowaniem mediacyjnym. Od „jakości” mediatora w dużej mierze zależą efekty postępowania mediacyjnego. To zaś wiąże się bezpośrednio z tym, kto może być mediatorem, odpowiednim przygotowaniem merytorycznym mediatora, weryfikacją jego umiejętności, gwarancjami odnoszącymi się do sprawowanej przez niego funkcji i odpowiedzialnością. Przepisy prawa powinny zatem chociaż w minimalnym stopniu to określać⁴³. Jest o tym mowa między innymi w rekomendacji Rady Europy Nr R (98) 1⁴⁴, rekomendacji Rady Euro-

⁴² Tamże, 61, 63–64.

⁴³ Dąbrowski 2019, 79.

⁴⁴ Rekomendacja Komitetu Ministrów Rady Europy Nr R (98) 1 w sprawie mediacji rodzinnej oraz Memorandum Wyjaśniające z dnia 21 stycznia 1998 r. (*Recommendation No. R (98) 1 on family mediation*), <https://www.coe.int/en/web/cdcj/recommendations--resolutions-guidelines> [dostęp: 24.05.2021]. Podkreślono w niej, że państwa członkowskie powinny stworzyć mechanizmy wyboru i kwalifikacji mediatorów oraz określić standardy, jakie powinni oni spełniać.

py Nr R (2002) 10⁴⁵, w art. 4 dyrektywy 2008/52/WE⁴⁶, a także w treści uzasadnienia do zarządzenia Ministra Sprawiedliwości z dnia 1 sierpnia 2005 r.⁴⁷ i w uzasadnieniu do nowelizacji Kodeksu postępowania cywilnego z dnia 10 września 2015 r., w którym stwierdza się, że „ze względu na to, że sądy kierują strony do mediacji istnieje obowiązek państwa do zagwarantowania stronom najwyższej jakości usług świadczonych przez profesjonalnych mediatorów”⁴⁸.

W prawie polskim mediatorem może być osoba fizyczna posiadająca pełną zdolność do czynności prawnych i pełnię praw publicznych (art. 183² § 1 k.p.c.) oraz bezstronna przy prowadzeniu mediacji (art. 183³ § 1 k.p.c.). Polskie przepisy regulujące instytucję mediatora w sprawach

⁴⁵ Rekomendacja Komitetu Ministrów Rady Europy Nr R (2002) 10 w sprawie mediacji w sprawach cywilnych z dnia 18 września 2002 r., (*Recommendation R(2002)10 on mediation in civil matters*), http://ec.europa.eu/civiljustice/adr/adr_ec_code_conduct_pl.pdf [dostęp: 11.08.2018]. Zwrócono w niej uwagę na potrzebę szerszego uregulowania statusu mediatora.

⁴⁶ Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2008/52/WE z dnia 21 maja 2008 r. w sprawie niektórych aspektów mediacji w sprawach cywilnych i handlowych, Dz. Urz. UE L 136 z 24.05.2008 r. Zgodnie z brzmieniem powołanego przepisu państwa członkowskie powinny zagwarantować stronom skuteczne, bezstronne i kompetentne prowadzenie postępowania mediacyjnego.

⁴⁷ Zarządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 1 sierpnia 2005 r. w sprawie powołania Społecznej Rady do spraw Alternatywnych Metod Rozwiązywania Konfliktów i Sporów przy Ministrze Sprawiedliwości, Dz. Urz. MS z 2005 r. Nr 5, poz. 19. W uzasadnieniu do tego zarządzenia czytamy: „osoby, którym powierzono prowadzenie ADR w ramach postępowania sądowego, muszą posiadać dowód kwalifikacji, szkoleń lub odpowiedniego doświadczenia, które za każdym razem są oceniane przez sąd, lub posiadać uznawaną urzędową akredytację” (s. 7). Należy zauważyć, że w uzasadnieniu projektu zmian w Kodeksie postępowania cywilnego z 2005 r. stwierdzono: „Umiejętność prowadzenia mediacji jest w dużej mierze kwestią osobowości mediatora. Dlatego też, aby ułatwić stronom możliwość prowadzenia mediacji nie przewiduje się żadnych wymogów co do wykształcenia mediatora” (Druk Sejmowy nr 3213 z 20.08.2004 r., pkt V, s. 3, [http://orka.sejm.gov.pl/Druki4ka.nsf/\(\\$vAllByUnid\)/305361F62F5C0C17C1256F000038DD87/\\$file/3213.pdf](http://orka.sejm.gov.pl/Druki4ka.nsf/($vAllByUnid)/305361F62F5C0C17C1256F000038DD87/$file/3213.pdf)). Doszło zatem do weryfikacji wyrażonego tu poglądu, co jest aktualnie widoczne chociażby w przepisach prawa regulujących instytucję mediacji.

⁴⁸ Uzasadnienie projektu ustawy o zmianie ustawy – Kodeks postępowania cywilnego oraz niektórych innych ustaw w związku ze wspieraniem polubownych metod rozwiązywania sporów, 22 maja 2015 r., Druk Sejmowy nr 3432, s. 14.

cywilnych, gospodarczych, rodzinnych, administracyjnych, karnych, nieletnich nie wykluczają osoby duchownej jako mediatora. W zależności od obszaru mediacji osoba duchowna musi spełniać wszystkie wymogi stawiane mediatorowi przepisami prawa⁴⁹. Nie może jednak w ramach postępowania mediacyjnego – mając na uwadze art. 25 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej⁵⁰, zgodnie z którym „[...] 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” – realizować działalności duszpasterskiej.

Pośrednie gwarancje dla prowadzenia działalności mediacyjnej przez wszystkie kościoły i inne związki wyznaniowe w Polsce można odnaleźć w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁵¹. Zgodnie z jej brzmieniem korzystanie przez kościoły i inne związki ze swobody działania, w tym w obszarze prowadzenia mediacji, odbywa się zgodnie z ogólnie przyjętymi przepisami, chyba że ustawy stanowią inaczej (art. 27 ust. 2). Natomiast w myśl art. 12 ust. 1: „Duchowni oraz osoby zakonne kościołów i innych związków wyznaniowych, ustanowione według przepisów prawa wewnętrznego kościoła lub innego związku wyznaniowego, korzystają z praw i podlegają obowiązkom na równi z innymi obywatelami we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego. Są oni w ramach obowiązujących przepisów ustaw zwolnieni z obowiązków niemożliwych do pogodzenia z pełnieniem funkcji duchownego lub osoby zakonnej”. Natomiast szczególnych gwarancji dla Kościoła Katolickiego i należących do niego osób duchownych

⁴⁹ Przykładowo, kto może być mediatorem w sprawach nieletnich reguluje rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 18 maja 2001 r. w sprawie postępowania mediacyjnego sprawach nieletnich, Dz. U. z 2001 r. Nr 56, poz. 591 z późn. zm., a w sprawach karnych – rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 7 maja 2015 r. w sprawie postępowania mediacyjnego w sprawach karnych, Dz. U. z 2015 r., poz. 716.

⁵⁰ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

⁵¹ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

w działalności mediacyjnej należy upatrywać w konkordacie podpisanym w dniu 28 lipca 1993 r.⁵²

Mając na uwadze cele mediacji i opisane powyżej modele postępowania mediacyjnego należy stwierdzić, że duchowni – mediatorzy raczej nie powinni prowadzić mediacji w modelu ewaluatywnym. Ich rolą jest nade wszystko jednanie ludzi ze sobą i doprowadzenie skłóconych stron do wzajemnego dialogu, budowanie wspólnoty, naprawianie międzyludzkich relacji, nie zaś bycie ekspertem w dziedzinie np. gospodarki, finansów itd., gdyż nie jest to misją kapłana. Powinni z jednej strony bezwzględnie szanować autonomię porządku doczesnego, z drugiej zaś być ojcem, bratem, przyjacielem, duchowym przywódcą i liderem otwartym na ludzi i pomagającym im „szukać dobra tam, gdzie nie potrafią go sami dostrzec”⁵³. Ze względu na swoje wykształcenie (filozofia i teologia z elementami pedagogiki, psychologii, socjologii, katolickiej nauki społecznej, prawa kanonicznego) i pełnioną w Kościele misję, wydaje się, że umieją aktywnie słuchać i są w stanie wykazywać się elastycznością, kreatywnością i wyobraźnią niezbędną do pomocy stronom w rozwiązywaniu ich sporów w mediacji facylitatywnej⁵⁴. Będą też prawdopodobnie w stanie dostrzec merytoryczne treści przekazywane przez uczestników sporu, zidentyfikować kwestie sporne, które należy przedyskutować, pomóc dostrzec stronom jako bliźnim swoje wzajemne interesy i zachęcić do współpracy, odpowiednio zorganizować rozmowę, unikać emocjonalnego zaangażowania w spór, a kierując się określonymi zasadami i wartościami potencjalnie pomagać stronom w osiągnięciu celów szczegółowych trwającej mediacji, jak i zawrzeć ugodę uchylającą spór.

Duchowni – mediatorzy są reprezentantami wymiaru etycznego i uwidaczniają sobą określony system wartości. Powinni zatem szanować odmienne systemy wartości u stron sporu poszukując równocześnie uniwersalnych wartości wspólnych dla wszystkich uczestników postępowania mediacyjnego, które staną się fundamentem dialogu, pozwolą stronom

⁵² Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318. Zob. Zarzycki 2007, 374–383.

⁵³ Tak udział w mediacji argumentował bp Marian Florczyk. Zob. Burgoński 2009, 139–158.

⁵⁴ Brak badań empirycznych pozwala w niniejszym opracowaniu jedynie na ukazanie tendencji w zachowaniu, które prawdopodobnie przejawia większość duchownych.

wentylować duże emocje oraz sprzyjać rzeczowej rozmowie i trwałemu porozumieniu⁵⁵. Te wspólne wartości mają dwa źródła: powszechnie podzielane wartości występujące w społeczeństwie jako całości, w tym np. równość i sprawiedliwość, oraz wartości religijne, w tym miłość bliźniego, wiara w ostateczne rozliczenie i sens osobistego poświęcenia dla dobra innych. Ważne jest, aby zauważyć, że wartości religijne i inne powszechnie podzielane wartości nie wykluczają się wzajemnie. Wydaje się również, że duchownym – mediatorom powinno być łatwiej niż mediatorom świeckim powstrzymać się od oceniania ludzi i dostrzegać podczas mediacji u uczestników tęsknotę za wzajemnym szacunkiem, równością, bezpieczeństwem i innymi tego typu niematerialnymi wartościami (interesami), które w praktyce są czasami ważniejsze niż zadośćuczynienie materialne.

Pomostem dla wzajemnego zrozumienia w mediacji może być wyznawana religia. Duchowni jako przedstawiciele kościołów lub innych związków wyznaniowych mają prawo do tego, aby próbować za zgodą stron przedyskutować z nimi religijne aspekty sporu. Ta religijna refleksja powinna się jednak koncentrować na religii wyznawanej przez strony sporu, a nie duchownego – mediatora. Chociaż nie gwarantuje ona wynegocjowania ugody, to jednak sprzyja wzajemnemu zrozumieniu, które jest celem mediacji. Ponadto tam gdzie nie ma wspólnej płaszczyzny porozumienia między stronami, co prowadzi do sytuacji, w której obie strony przegrywają, dostrzeżenie i akceptacja wartości religijnych może ujawnić nieprzewidzianą wcześniej płaszczyznę porozumienia, dostarczyć motywacji do poszukiwania rozwiązania, zmienić postawy stron i pomóc w przeformułowaniu trwającego sporu z indywidualnego zysku lub straty na przebaczenie dla dobra wspólnego⁵⁶.

Umiejętności duchownego – mediatora mogą być bardzo pomocne w rozwiązywaniu niektórych kategorii sporów i osób. Przykładowo

⁵⁵ Praktyka mediacyjna z udziałem duchownych – mediatorów w przyszłości zweryfikuje, czy będą potrafili szanować odmienne wartości stron sporu i poszukiwać uniwersalnych wspólnych wartości uczestników postępowania mediacyjnego.

⁵⁶ Giba 2000, 1699. Mając na uwadze religijny i duchowy wymiar mediacji, przykładowo *Christian Conciliation Service* pomaga chrześcijanom reagować na konflikty w sposób zgodny z Biblią. Według CCS celem mediacji jest uwielbienie Boga przez miłość bliźniego i pomoc spierającym się stronom w zmianie postawy i zachowania, aby uniknąć podobnych konfliktów w przyszłości. Tamże, 1703.

założmy, że sąd skierował do mediacji sprawę o rozwód z pozwu męża. Podczas rozmowy na osobności mąż określił siebie jako osobę wierzącą i praktykującą. Jako przyczynę rozpadu małżeństwa wskazał ultrareligijność żony, która jego zdaniem rozmawia w domu tylko językiem Biblii i zmusza do radykalnych postów. Zdaniem męża wpływa to niekorzystnie na zdrowie dziecka, a jemu stawia coraz wyższe, wręcz niedoścignione wymagania dotyczące praktyk religijnych, stawiając siebie jako wzór. Rozmówca twierdził, że przez lata starał się zmieniać, aby sprostać oczekiwaniom żony. Jednakże zniechęcony rosnącymi wymaganiami, których spełnić nie mógł, ostatecznie przyjął postawę konfrontacyjną i wręcz antyreligijną. Z powodu nadzwyczajnej religijności żony i coraz wyżej stawianych mu wymogów, w małżeństwie czuł się osobą gorszą, niedocenioną, wręcz potępianą. Mimo iż działał wbrew uznawanym przez siebie wartościom, wniósł pozew o rozwód. Także żona podczas rozmowy na osobności zdawała się potwierdzać słowa męża w całości. Stwierdziła, że nie godzi się na terapię małżeńską, gdyż w jej przypadku uważa te środki za całkowicie bezprzedmiotowe. Nie chce rozwodu. Jej zdaniem mąż jest dobrym człowiekiem, opiekuńczym i kochającym, ale różnili się znacząco w kwestii praktyk religijnych.

Mediator nie znalazł ze stronami wspólnej płaszczyzny porozumienia. W jego ocenie pozwana rozmawiała wedle z góry przyjętych schematów myślowych i posługiwała się biblijnymi tekstami. Postępowanie mediacyjne niestety zakończyło się niepowodzeniem. Nie udało się uratować małżeństwa ani też polubownie ustalić warunków rozwodu bądź separacji.

W kolejnej sprawie – mediacja o podział majątku wspólnego po rozwodzie – były mąż złożył bardzo korzystną dla byłej żony i dla wspólnych dzieci propozycję podziału majątku wspólnego. Niestety podczas mediacji była żona nie skupiała się na przedmiocie sprawy, ale jakby oderwana od rzeczywistości stale wołała o sprawiedliwość i pomstę Bożą. Mimo obecności i dużego zaangażowania jej pełnomocnika nie podjęła z byłym mężem konstruktywnej rozmowy i w efekcie straciła mieszkanie, które mogłoby być domem dla niej i dzieci.

Zdaniem mediatorów zaangażowanych w przedmiotowe postępowania mediacyjne, prowadzenie tego rodzaju mediacji przez osobę duchowną lub uczestnictwo duchownego w roli komediatora mogłoby całkowicie zmienić ich przebieg i ostateczny rezultat. Autorytet duchownego,

nieosądzanie stron przez duchownego, a nawet powołanie się na powagę Kościoła, mogłoby być czynnikiem umożliwiającym nawiązanie z pozwanymi konstruktywnego dialogu⁵⁷.

5. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując niniejsze opracowanie należy podkreślić, że niezależnie od posiadanej profesji każdy mediator, w tym również mediator będący duchownym, winien posiadać określone cechy/atrybuty predestynujące go do pełnienia tej funkcji. Są to m.in. umiejętność pozyskania zaufania stron, empatia, umiejętność słuchania i okazania zrozumienia, cierpliwość, wyzbycie się pokusy osądzania, umiejętność przekonywania i argumentacji zarówno co do treści, jak i formy przekazu, a przede wszystkim autorytet osobisty i społeczny.

Mediacja to praca z ludźmi w materii często delikatnej i osobistej. Rolą mediatora jest niejednokrotnie doprowadzenie do zmiany myślenia i postrzegania stron w obszarze konfliktu. Odwołanie się w toku postępowania mediacyjnego do paradygmatu uniwersalnych prawd moralnych oraz wspartych autorytetem duchownego wartości religijnych, może wzbudzić

⁵⁷ Konflikty rodzinne i sprawy rozwodowe – szczególnie kiedy jedna ze stron zdecydowanie nie godzi się na rozwód – nie są jedynymi kategoriami sporów, gdzie rola duchownego – mediatora wydaje się być ważna. Do innych kategorii takich sporów należą m.in.: konflikty o bardzo dużym ładunku negatywnych emocji (emocje odbierające zdolność krytycznej oceny i logicznego myślenia) – np. konflikty sąsiedzkie; konflikty w sprawach o podłożu religijnym bez względu na wyznanie; w sprawach, w których stroną jest Kościół lub osoba duchowna bez względu na wyznanie; w sporach zbiorowych; w sprawach, w których podjęcie bądź niepodjęcie leczenia dzieci jest warunkowane religią; w sprawach np. z art. 207 k.k. Uczestnicy postępowań mediacyjnych w sprawach karnych z art. 207 k.k. oraz w sprawach rodzinnych, uskarżają się na schematyzm i bezduszność działania wielu organizacji i stowarzyszeń zajmujących się rozwiązywaniem problemów rodzinnych, w tym sprawami przemocy w rodzinie. Rozmówcy informują, że oferowana pomoc najczęściej zakłada jedynie: zdefiniowanie (uświadomienie osobie pokrzywdzonej) faktu zaistnienia bądź rozmiaru przemocy; pomoc w przygotowaniu pozwu/aktu oskarżenia i materiału dowodowego; pomoc w trakcie postępowania karnego – wina i ukaranie sprawcy. Mniej istotna wydaje się być rola duchownych – mediatorów w sprawach gospodarczych czy administracyjnych, chociaż w szczególnych przypadkach nie można wykluczyć ich zaangażowania.

u stron wolę pojednania i polubownego rozwiązania konfliktu, co jest podstawowym celem i pożądanym efektem mediacji. Bardzo pomocne i niedoceniane w procesie przeformatowania myślenia/postrzegania stron w procesie mediacji mogą być także umiejętności kaznodziejskie jako forma oddziaływania słowem o szczególnym zabarwieniu moralnym i emocjonalnym. Wydaje się zatem, że nową pożądaną wartością w polskim systemie mediacji mogłoby być uczestnictwo osób duchownych przygotowanych do zawodu mediatora i wpisanych na listę mediatorów stałych. Przede wszystkim jako komediatorzy mogliby służyć pomocą innym mediatorom, którym zlecono postępowania mediacyjne o szczególnym zabarwieniu. Wprowadzenie takiego rozwiązania wymagałoby rzetelnej informacji o możliwości skorzystania z pomocy mediatora – duchownego skierowanej do wszystkich mediatorów w danym okręgu. Za konieczne należałoby też uznać uprzednie przygotowanie duchownych do nowej dla nich funkcji, wypracowania zasad współpracy oraz oczywiście każdorazowej zgody stron sporu na udział duchownego w postępowaniu mediacyjnym.

Z jednej strony promowany obecnie w Polsce model mediacji zakłada rolę mediatora jako kreatora procesu porozumienia, stawiającego stronom pytania i zachęty skłaniające do samodzielnego poszukiwania rozwiązań. Z drugiej strony wielu uczestników postępowań mediacyjnych nie godzi się na uprzedmiotowienie ich problemu i sprowadzenie mediacji do odpowiedzi na pytanie kto jest winny. Oczekują od mediatora spojrzenia na ich spór także w wymiarze duchowym, tak by problem rozwiązać zgodnie z wyznawaną przez nich wiarą. Potrzebą czasu jest zatem również tworzenie ośrodków mediacyjnych w ramach struktur kościelnych, gdzie spory będą rozwiązywać duchowni i świeccy mediatorzy prezentujący określony system wartości.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, Nadja. 2009. *International and Comparative Mediation: Legal Perspectives*. London: Kluwer Law International.
- Barrett, Jerome, Joseph Barrett. 2004. *A history of alternative dispute resolution. The story of a Political, Cultural and Social Movement*. San Francisco: Jossey-Bass A Wiley Imprint.

- Baruch Bush, Robert, Joseph Folger. 2012. „Mediation and Social Justice: Risks and Opportunities”. *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 27: 1–51.
- Brown, Peter. 1993. *Augustyn z Hippony*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Burgoński, Piotr. 2009. „Patronat i mediacja duchownych w polityce”. W: *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. Piotr Burgoński, Sławomir Sowiński. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Colley, John. 2006. *The Mediator's Handbook: Advanced Practice Guide for Civil Litigation*. South Bend: NITA.
- Dąbrowski, Marek. 2019. *Mediacja w świetle przepisów kodeksu postępowania cywilnego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Giba, Matthews. 2000. „Religious dimensions of Mediation”. *Fordham Urban Law Journal* 27: 1695–1710.
- Grocholewski, Zenon. 2002. „Służba miłości w działalności sądowej Kościoła”. W: *Veritati Salvificae Servire. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. zw. dr hab. Edwardowi Góreckiemu z okazji 70 rocznicy urodzin*, red. Wiesław Wenz, 71–82. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Kalisz Anna, Adam Zienkiewicz. 2014. *Mediacja sądowa i pozasądowa. Zarys wykładu*. Warszawa: Wolters Kluwer business.
- Kordasiewicz, Stanisław. 2009. „Historyczna i międzynarodowa perspektywa mediacji”. W: *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. Ewa Gmurzyńska, Rafał Morek, 31–50. Warszawa: Wolters Kluwer business.
- Lowry, Randolph. 2004. „Evaluative Mediation”. W: *Divorce and family mediation. Models, Techniques and Applications*, red. Jay Folberg, Ann Milne, Peter Salem. New York: Guilford Press.
- Mayer, Bernie. 2004. „Facilitative Mediation”. W: *Divorce and family mediation. Models, Techniques and Applications*, red. Jay Folberg, Ann Milne, Peter Salem. New York: Guilford Press.
- Moore, Christopher. 2009. *Mediacje. Praktyczne strategie rozwiązywania konfliktów*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Morek, Rafał. 2009. „Cele i funkcje mediacji”. W: *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. Ewa Gmurzyńska, Rafał Morek. Warszawa: Wolters Kluwer business.
- Myrcha, Marian Alfons. 1948. *Sądy polubowne w prawie kanonicznym. Studium prawno-porównawcze*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Nagy, Stanisław. 1982. „Dialog w Kościele”. *Kościół i Prawo* 2: 151–172.
- Pawluk, Tadeusz. 2009. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. 4: Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.

- Riskin, Leonard. 1996. „Understanding Mediators’ Orientations, Strategies, and Techniques: A Grid for the Perplexed”. *Harvard Negotiation Law Review* 1: 7–51.
- Romanko, Agnieszka. 2016. *Mediacja w sprawach administracyjnych w prawie kanonicznym i w prawie polskim*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Roseman, Daniel. 2013. „Mediation in the Church: A Review of the Literature and the Key Elements of Mediation”. *Studia Canonica* 47: 145–181.
- Seul, Jeffrey. 1999–2000. „How Transformative is Transformative mediation? A Constructive-Development Assessments”. *Ohio State Journal on Dispute Resolution* 15: 135–172.
- Stitt, Alan. 2004. *Mediation: A Practical Guide*. London: Routledge-Cavendish.
- Stulberg, Joseph. 1997. „Facilitative Versus Evaluative Mediator Orientations: Piercing the ‘Grid’ Lock”. *Florida State University Law Review* 24: 985–1005.
- Zarzycki, Zdzisław. 2007. „Mediacja osoby duchownej w postępowaniu o rozwód i separację”. W: *Funkcje publiczne związków wyznaniowych*, red. Artur Mezglewski. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Zienkiewicz, Adam. 2007. *Studium mediacji. Od teorii ku praktyce*. Warszawa: Difin.

JÓZEF KOREDCZUK*

OD PRAWA KOŚCIELNEGO DO HISTORII PRAWA.
POWIKŁANE POWOJENNE LOSY
PROFESORA LESZKA WINOWSKIEGOFrom Church law to history of law:
The complicated postwar life of Professor Leszek Winowski

Streszczenie: Artykuł ukazuje powojenne losy profesora Leszka Winowskiego, przedwojennego asystenta w Katedrze Prawa Kościelnego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, który po II wojnie światowej podjął zatrudnienie na Wydziale Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego. Jego zatrudnienie, a także późniejsza praca na Wydziale Prawa we Wrocławiu wiązała się prawie przez cały okres z negatywnym nastawieniem do jego osoby władz komunistycznych, które z powodów ideologicznych niechętnie odnosiły się do przedwojennej kadry akademickiej. W przypadku L. Winowskiego główną przyczyną niechęci władz do jego osoby było zajmowanie się przez niego nieuznaną przez władze komunistyczne dyscypliną naukową, jaką było prawo kościelne oraz jego dodatkowe zatrudnienie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i różnorakie związki z Kościołem Katolickim. To spowodowało, że z konieczności został on zatrudniony w Katedrze Historii Prawa na Zachodzie Europy (później Zakładzie Powszechnej Historii Państwa i Prawa), starając się połączyć swoje dawne zainteresowania z zakresem tematycznym badań jednostki organizacyjnej, w której podjął zatrudnienie. Swoje zainteresowania naukowe oparte na wspomnianych uwarunkowaniach skupił na relacjach łączących Kościoła na Śląsku z resztą Kościoła polskiego i polityce władz pruskich w stosunku do niego. Drugim nurtem badawczym, któremu poświęcił wiele prac, był stosunek Kościoła i głoszonej przez niego nauki do innowierców w okresie średniowiecza, a w związku z tym również prawo islamu, stając się

* Prof. dr hab., Instytut Historii Państwa i Prawa, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii, Uniwersytet Wrocławski, ul. Kuźnicza 46/47, 50-138 Wrocław, e-mail: jozef.koredczuk@uwr.edu.pl. ORCID 0000-0002-3471-586X.

w tej kwestii niekwestionowanym autorytetem w Polsce. Powojenne wrocławskie losy profesora L. Winowskiego odzwierciedlają politykę państwa w stosunku do Kościoła w okresie PRL, stanowiąc również świadectwo realizowanej wówczas polityki naukowej.

Słowa kluczowe: Leszek Winowski; Katedra Prawa Kościelnego; prawo kościelne; prawo wyznaniowe; stosunki państwo-Kościół; Wydział Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego

Abstract: The paper presents the postwar fate of Professor Leszek Winowski, a pre-war research and teaching assistant at the Chair of Church Law at John Casimir University in Lviv, who after World War II took up employment with the Faculty of Law of the University of Wrocław. His work for the Faculty in Wrocław was greatly affected by the negative attitude of the communist authorities already from the beginning. For ideological reasons, the authorities were ill-disposed toward the pre-war academic staff. In the case of L. Winowski, what also played a role was his field of research (Church law), which was not recognized by the communist authorities, his additional employment at the Catholic University of Lublin and his different affiliations with the Catholic Church. As a consequence, he had to be hired at the Chair of the History of Law in Western Europe (later the Department of General History of State and Law), trying to harmonize his former interests with the research done at the department in which he was employed. As a result, he focused his research interests on the relations between the Church in Silesia and the rest of the Polish Church, as well as on the Church policy of the Prussian authorities. Another research area in which he published broadly concerned the attitude of the Church and its teachings towards non-believers in the Middle Ages, and consequently also Islamic law, where he became an unquestionable authority in Poland. The postwar life of Professor L. Winowski in Wrocław reflects the State's policy towards the Church in the period of Polish People's Republic, also bearing testimony to the research policy pursued at the time.

Key words: Leszek Winowski; Chair of Church Law; Church law; law on religion; Church-State relations; Faculty of Law of the University of Wrocław

Profesora Leszka Winowskiego z księdzem profesorem Henrykiem Misztalem łączyło nie tylko wspólne miejsce pracy, jakim był Katolicki Uniwersytet Lubelski, ale przede wszystkim podobne zainteresowania naukowe. W dorobku naukowym obydwu profesorów niezwykle istotną część

stanowiły bowiem zagadnienia dotyczące relacji łączących państwo z kościołami i związkami wyznaniowymi i *vice versa*.

Leszek Winowski urodził się 23 stycznia 1910 r. w Skałacie (powiat tarnopolski). Pochodził z rodziny sędziowskiej, dlatego też nie dziwi, że wybrał studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza. Po ich ukończeniu w 1932 r. został uczniem Władysława Abrahama i Leona Halbana. Pierwszy z nich – W. Abraham był kierownikiem Katedry Prawa Kościelnego w latach 1888–1936, drugi zaś – L. Halban w latach 1936–1939. Prowadzone w tym czasie na Uniwersytecie Jana Kazimierza przez W. Abrahama seminarium było wówczas najlepszą szkołą historii prawa kościelnego w Polsce¹. W. Abraham i L. Halban wywarli istotny wpływ na zainteresowania naukowe L. Winowskiego na całe życie, którymi stały się prawo kościelne (dzisiaj określane wyznaniowym) i dzieje stosunków państwo-Kościół na przestrzeni dziejów. Dnia 1 listopada 1933 r. został on zatrudniony jako asystent wolontariusz w Katedrze Prawa Kościelnego, kierowanej przez W. Abrahama. Pierwszym potwierdzeniem jego zainteresowań prawem kościelnym był doktorat *Przywileje kleru w konkordatach XIX i XX w.*, obroniony 6 lipca 1935 r. Recenzentami jego rozprawy byli W. Abraham i Ludwik Ehrlich, kierownik Katedry Prawa Narodów i Ogólnej Nauki o Państwie. Utrzymując kontakty naukowe z Karolem Koranyim interesował się również historią ustrojów państwowych na zachodzie Europy². Dalszą jego pracę na Uniwersytecie we Lwowie przerwał wybuch II wojny światowej.

Po zakończeniu II wojny światowej, po krótkich pobytach w Rzeszowie, Sopocie i w Olsztynie, w grudniu 1945 r. L. Winowski przyjechał do Wrocławia, gdzie po wojnie osiadło najwięcej byłych pracowników Wydziału Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza. Było to niewątpliwie zasługą Kamila Stefki, organizatora i pierwszego dziekana Wydziału Prawno-Administracyjnego Uniwersytetu Wrocławskiego. Był on osobą do tego zadania jak najbardziej odpowiednią, sprawował bowiem funkcję dziekana lub prodziekana Wydziału Prawa Uniwersytetu Lwowskiego w trudnych dla niego czasach, m.in. pod koniec I wojny światowej i po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w latach 1917–1920 czy po przewrocie

¹ Pisulińska 2012, 230.

² Klein, Koredczuk 2020, 417; Kaczorowski 2020, 179.

majowym w latach 1926–1932³. Szczególnie doświadczenia z tego pierwszego okresu mogły być przydatne dla K. Stefki podczas organizacji Wydziału Prawa we Wrocławiu po zakończeniu kolejnej wojny, którą dane było mu przeżyć.

Formalną podstawą organizacji Uniwersytetu Wrocławskiego i w ramach niego Wydziału Prawa były jeszcze przedwojenne przepisy ustawy z dnia 15 marca 1933 r. o szkolnictwie wyższym⁴. Biorąc pod uwagę przedwojenną strukturę wydziałów prawa, K. Stefko podjął starania o skompletowanie kadry naukowej, która objęłaby poszczególne jednostki organizacyjne na tworzonym Wydziale i podjęła nauczanie studentów. Swoje kroki w pierwszej kolejności skierował on do swoich kolegów z Wydziału Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza, których najwięcej – w sumie 16 osób – przybyło do Wrocławia (zwanego „nowym Lwowem”)⁵. Jedną nich przewidzianą do zatrudnienia w przyszłej Katedrze Prawa Kościelnego był L. Winowski. Miał zostać zatrudniony na stanowisku młodszego pracownika naukowego – zastępcy profesora, ponieważ na stanowisko kierownika Katedry planowano powołać L. Halbana. Z wnioskiem o jego nominację na stanowisko profesora wystąpił do Ministerstwa rektor Uniwersytetu Wrocławskiego, Stanisław Kulczyński, już 8 października 1945 r. W rzeczywistości L. Halban nigdy do Wrocławia nie dojechał, początkowo z powodu choroby, a później z tego powodu, że podjął pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim⁶.

Wśród utworzonych na podstawie zarządzenia Ministra Oświaty z dnia 30 kwietnia 1946 r. na Wydziale 17 katedr nie było Katedry Prawa Kościelnego – mimo że, z małymi wyjątkami, odpowiadały one katedrom przedwojennym⁷. Decyzją z dnia 22 maja 1946 r. Ministerstwo odrzuciło wniosek Rady Wydziału o utworzenie Katedry Prawa Kościelnego. Stało się tak z motywów ideologicznych, nie tylko zresztą na Wydziale Prawa we Wrocławiu⁸. Z ponownym wnioskiem do Ministerstwa o reaktywowanie

³ Redzik 2010, 118–119.

⁴ Ustawa z dnia 15 marca 1933 r. o szkolnictwie wyższym, Dz. U. z 1933 r. Nr 29, poz. 247.

⁵ Koredczuk 2020, 9.

⁶ Koredczuk 2007a, 10–11.

⁷ Pyter 2008, 19–28.

⁸ Jonca 1996, 24–25; Koredczuk 2020, 11.

prawa kościelnego Rada Wydziału wystąpiła na posiedzeniu 24 września 1946 r. Argumentem, na który powołała się Rada, stanowił fakt, że prawo kościelne było przedmiotem obowiązkowym w programie nauczania. Próbą wyjścia z zaistniałej sytuacji był zgłoszony przez zastępcę profesora Józefa Fiemę (znanego aktywistę partyjnego) na Radzie Wydziału 4 lutego 1947 r. wniosek, by zwrócić się do Ministerstwa Oświaty o przemianowanie (nieistniejącej formalnie) Katedry Prawa Kościelnego w Katedrę Państwowego Prawa Wyznaniowego. Również i te wnioski z powodów politycznych nie doczekały się rozpatrzenia przez Ministerstwo⁹. Od 1947 r. można było bowiem zauważyć narastanie presji ideologicznej na życie naukowe w Polsce, zmierzającej do zdominowania podstawowych założeń metodologicznych prowadzonych badań wpływami marksizmu oraz dążenie do podporządkowania struktur organizacyjnych wzorcom zaczerpniętym wprost z przykładów radzieckich¹⁰.

Mimo nietworzenia Katedry Prawa Kościelnego, zajęcia dydaktyczne z prawa kościelnego były przewidziane już w programie roku akademickiego 1945/1946. Wykłady z tego przedmiotu (nazywanego także prawem wyznaniowym porównawczym) w wymiarze godzin z 1939 r. na II roku studiów – w zastępstwie L. Halbana, który miał je objąć w kwietniu 1946 r. – prowadził L. Winowski. Natomiast ćwiczenia – Michał Kostecki, adiunkt w Katedrze Prawa Administracyjnego (przedwojenny asystent na Wydziale Prawa UJK, podobnie jak L. Winowski zatrudniony w Katedrze Prawa Kościelnego). Wykłady z prawa kościelnego odbywały się w poniedziałki i soboty w godz. 11–13, a ćwiczenia zaraz po wykładzie (ewentualnie od godz. 16). W roku akademickim 1946/1947 L. Winowski wykladał także przedmiot „Stosunek Kościoła do Państwa”, na który miał po jednej godzinie wykładu w każdym trymestrze¹¹.

Na marginesie warto dodać, że obrona doktoratu M. Kosteckiego, pt. *Stosunek kościoła do państwa na tle ostatnich encyklik i konkordatów*, która miała miejsce 9 czerwca 1946 r. była pierwszą obroną na polskim Wydziale Prawa we Wrocławiu. Było to możliwe dzięki temu, że już przed

⁹ Mycielski 2012, 400; Koredeczuk 2007a, 51.

¹⁰ Wrzesiński 1994, 105.

¹¹ Koredeczuk 2007a, 47.

wojną we Lwowie pracę tę przyjęli do obrony profesorowie Przemysław Dąbkowski, L. Ehrlich i L. Halban¹².

Po odmowie utworzenia Katedry Prawa Kościelnego przez Ministerstwo, zajęcia z prawa kościelnego zostały przemianowane na zajęcia z prawa wyznaniowego. Ćwiczenia z nich prowadził M. Kostecki (który w lutym 1948 r. niespodziewanie zmarł), zaś wykłady L. Winowski. Jego wykłady na I Ogólnopolskiej Konferencji Historyków Prawa w Toruniu w 1950 r. skrytykował sam ówczesny minister sprawiedliwości Henryk Świątkowski (luminarz socjalistycznej nauki prawa wyznaniowego), mówiąc, że nie są to wykłady z prawa wyznaniowego, lecz kanonicznego¹³.

Natomiast gdy idzie o egzaminy z prawa wyznaniowego w 1946 r., to, oprócz L. Winowskiego, przeprowadzał je także Iwo Jaworski. Egzamin z prawa wyznaniowego w tamtych czasach budził podobny respekt, jak z prawa rzymskiego, uchodząc za jeden z trudniejszych¹⁴. Na potrzeby zajęć z prawa wyznaniowego L. Winowski przygotował skrypt *Państwowe prawo wyznaniowe* (Wrocław 1948), zaś do programu studiów na Wydziale w 1946 r., jako przedmiot do wyboru o charakterze monograficznym, zaproponował wykład zatytułowany „Administracja wyznaniowa”¹⁵.

Mając kłopoty z zatrudnieniem, L. Winowski przewidywał, że również może mieć problem z przeprowadzeniem na Wydziale Prawno-Administracyjnym we Wrocławiu swojej habilitacji pt. *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, dlatego też zrobił to w sierpniu 1946 r. na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL. Rozprawę tę zaprezentował już na wiosnę 1939 r. na posiedzeniu Sekcji Prawno-Historycznej Lwowskiego Towarzystwa Naukowego. Wybuch wojny uniemożliwił niestety dalsze procedowanie nad nią¹⁶. Nie omylił się w tym względzie. Potwierdzeniem tego, że L. Winowski miałby kłopoty z przeprowadzeniem habilitacji we Wrocławiu są losy habilitacji równie nieprawomyślnego jak L. Winowski – Franciszka Longchamps de Bériera – którego

¹² Mycielski 2012, 398.

¹³ Koredczuk 2007a, 51.

¹⁴ Tamże, 22.

¹⁵ Tamże, 52.

¹⁶ *Pogląd na stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie” 1937, nr 17, z. 3, s. 230–233; Kaczorowski 2020, 179, 182.

habilitacja pt. *Założenia nauki administracji* przeprowadzona w 1949 r. mimo przyjęcia jej przez Radę Wydziału we Wrocławiu nie została jednak zatwierdzona w 1951 r. przez Ministerstwo Szkół Wyższych i Nauki. Swoją decyzję Ministerstwo uzasadniło tym, że jest ona niezgodna „z duchem ustroju państwa”, dlatego też ponadto nakazało przeznaczyć jej egzemplarze na makulaturę. Jedynie dzięki temu, że udało się zachować jej nieliczne egzemplarze, było możliwe jej powtórne opublikowanie, po zmianach politycznych w Polsce, w 1991 r.¹⁷

Nie mogąc zostać zatrudnionym w Katedrze Prawa Kościelnego, a gdzieś przecież musiał pracować, L. Winowski został początkowo zatrudniony jako adiunkt w Katedrze Prawa Narodów (będąc jednym z pierwszych mianowanych adiunktów na Wydziale). Po tym jednak, gdy Ministerstwo Oświaty odmówiło jego dalszego zatrudnienia także i w tej Katedrze, Rada Wydziału postanowiła przesunąć go na etat w Katedrze Historii Prawa na Zachodzie Europy, w której podjął pracę od 1 października 1948 r.¹⁸ Stało się to możliwe, gdyż w Katedrze tej nie było nikogo z młodszej kadry, kto mógłby prowadzić ćwiczenia. Zaadaptowanie się L. Winowskiego w tej Katedrze było o tyle prostsze, że już we Lwowie utrzymywał on kontakty naukowe z K. Koranyim (późniejszym czołowym przedstawicielem powszechnej historii państwa i prawa w Polsce).

Wątpliwości natury politycznej, co do osoby L. Winowskiego, były non stop zgłaszane. Wysuwał je m.in. na początku 1956 r. Komitet Uczelniany PZPR, który określił go jako zdecydowanego idealistę, i który pomimo interwencji uniwersyteckiej organizacji partyjnej w Ministerstwie pracował dalej bez przeszkód na Wydziale. Kryje się tu pewien paradoks. Komitet Uczelniany interweniował bowiem w Ministerstwie, chyba po to, by wykazać się aktywnością. Natomiast to, że L. Winowski dalej pracował na Wydziale było możliwe dzięki interwencji jego I sekretarza, Józefa Orzeszyny, starszego asystenta w Katedrze Teorii Państwa i Prawa (natomiast w latach 60. kierownika Urzędu Spraw Wewnętrznych we Wrocławiu)¹⁹.

¹⁷ Kmiecik 2019, 6–7.

¹⁸ Koredczuk 2007a, 10; Koredczuk 2015, 52–53.

¹⁹ Koredczuk 2007b, 92; Koredczuk 2020, 249.

Drugą osobą zatrudnioną na Wydziale, która także budziła niepokój uczelnianych władz partyjnych w tym czasie, był ksiądz profesor Michał Wyszyński (także uczeń W. Abrahama)²⁰. Przybył on do Wrocławia z Torunia (pod koniec 1953 r. po rozwiązaniu tam Wydziału Prawa), z inicjatywy kierującego Katedrą Prawa Rzymskiego działacza partyjnego Jerzego Falenciaka i przejął wykłady z prawa rzymskiego po Waclawie Osuchowskim²¹.

Podlegając ciągłej presji ze strony władz politycznych (partyjnych) L. Winowski w 1957 r. ostatecznie zrezygnował z pracy na KUL. Nie zerwał jednak więzi naukowych łączących go z KUL, zostając chociażby w 1958 r. członkiem Towarzystwa Naukowego KUL oraz uczestnicząc w licznych przewodach doktorskich przeprowadzonych na tej Uczelni. Więzy te utrzymywał do końca swego życia²². Po rezygnacji z pracy na KUL zaproponowano mu zatrudnienie w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu. Pracował w niej kolejne 11 lat, od 1957 r. do 1968 r.

Zapewne nie przestając być obiektem zainteresowania służb specjalnych, w warunkach „odwilży” po październiku 1956 r., po kilkumiesięcznym postępowaniu w 1957 r. został profesorem nadzwyczajnym oraz prodziekanem Wydziału Prawa od 17 lutego 1957 r. do 30 września 1958 r. Stan ten „przychylnego wobec niego nastawienia służb specjalnych” nie trwał jednak długo. Wierzący w zmiany w Polsce po październiku 1956 r., L. Winowski zaangażował się w działalność Klubu Inteligencji Katolickiej we Wrocławiu. Według informatorów SB w 1960 r. był on jednym z czołowych aktywistów tego Klubu²³. Również wszczęte w 1966 r. postępowanie o nadanie mu tytułu profesora zwyczajnego, z różnych przyczyn pozanaukowych trwało aż do listopada 1974 r.²⁴

Mimo powyższych przeciwności, L. Winowski przez cały okres pracy na Wydziale Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego prowadził swoją prywatną wojnę z „czerwoną religią”, jak to określił Aleksander Małachowski²⁵, która dotarła na Wydział w latach 40. Pozostając wierny swoim ideałom naukowym wpojonym mu we Lwowie, m.in. po wydarzeniach

²⁰ Wrzesiński 1995, 174–175; Koredczuk 2020, 249.

²¹ Ryszka 1996, 49.

²² Kaczorowski 2020, 182.

²³ Szymanowski 2009, 88.

²⁴ Kaczorowski 2020, 183.

²⁵ Mackiewicz 2012, 87.

marcowych w 1968 r. zrezygnował z zasiadania w Senackiej Komisji Dyscyplinarnej do Spraw Studentów, a następnie z pracy w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu²⁶.

Zatrudnienie od 1948 r. w Katedrze Historii Prawa na Zachodzie Europy, przemianowanej na mocy § 1 pkt C ppkt 2) i 3) rozporządzenia Ministra Szkół Wyższych i Nauki z dnia 21 sierpnia 1950 r.²⁷ w Katedrę Powszechnej Historii Państwa i Prawa, której kierownictwo po śmierci I. Jaworskiego objął 1 lipca 1959 r. spowodowało, że także pod względem naukowym musiał się dostosować do jej profilu naukowego. Z czasem, w miarę upływu jego zatrudnienia w Katedrze (od 1969 r. Zakładzie) Powszechnej Historii Państwa i Prawa, jego zainteresowania naukowe koncentrowały się głównie na trzech problemach badawczych: 1) historii związków organizacyjno-kościelnych łączących Śląsk z Rzeczpospolitą, 2) stosunku europejskich państw chrześcijańskich do innowierczego otoczenia, 3) państwie i prawie islamu²⁸.

Pierwszy z nurtów badawczych w twórczości L. Winowskiego, czyli historia związków organizacyjno-kościelnych łączących Śląsk z Rzeczpospolitą, miał w latach 50. niezwykle istotne znaczenie polityczne. Podstawowym bowiem zadaniem badaczy polskich było udzielenie odporu na poglądy głoszone w tym względzie w ówczesnej nauce kapitalistycznej. Odnosiło się to także do dziejów Kościoła na Śląsku i jego relacji z resztą Kościoła polskiego zwłaszcza w okresie do 1795 r. W tym nurcie badawczym należy wskazać na dwa artykuły L. Winowskiego: *Stosunki między biskupstwem wrocławskim a metropolią gnieźnieńską w latach 1740–1748* („Przegląd Zachodni” 1955, t. 11, nr 3–4, s. 613–692) i *Polityka kościelna Fryderyka II na Śląsku (Uwagi na tle pracy F. Hanusa, Church and State in Silesia under Frederick II, Washington 1944)* („Studia Śląskie. Seria Nowa” 1958, t. I, s. 233–252). Pierwszy z tych artykułów Wincenty Urban uznał za bardzo wnikliwą pracę, dotyczącą tego

²⁶ Kaczorowski 2020, 185.

²⁷ Rozporządzenie Ministra Szkół Wyższych i Nauki z dnia 21 sierpnia 1950 r. w sprawie zmian organizacyjnych w niektórych szkołach akademickich, Dz. U. z 1950 r. Nr 41, poz. 368.

²⁸ Koredczuk 2015, 57.

problemu badawczego²⁹. Drugi artykuł był natomiast polemiką z ustaleniami badaczy niemieckich.

Prace L. Winowskiego, dotyczące stosunku europejskich państw chrześcijańskich do innowierczego otoczenia, można określić jako kontynuację nurtu badawczego zainicjowanego w jego rozprawie habilitacyjnej. Należą do nich: *Stosunek średniowiecznej Europy do obcych – innowierców (Zarys problemu)* („Prawo Kanoniczne” 1961, t. 4, nr 1–4, s. 593–680); *Sprawa stosunku do pogan w polsko-krzyżackim procesie z lat 1412–1414* („Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego. Seria A. Prawo” 1956, t. II, nr 6, s. 99–117); *Innowiercy w średniowiecznych wyobrażeniach i legendach* („Studia Śląskie. Seria Nowa” 1971, t. XX, s. 523–540); *Innowiercy zewnątrzni w przepisach Corpus Iuris Canonici* („Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 1972, t. I, nr 144, s. 187–197); *Innowiercy wewnątrzni w przepisach Corpus Iuris Canonici* („Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 1972, t. II, nr 167, s. 237–252); *Decyzje papieskie w sprawach innowierców (od połowy XI do końca XIII w.)* („Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 1973, t. III, nr 168, s. 219–236); *Prawo i myśl chrześcijańska XIII w. wobec sprawy innowierców. Założenia wstępne* (w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, kom. red. K. Wojtyła et al., Lublin 1973, s. 341–351); *Mahomet w oczach Piusa II* („Prawo Kanoniczne” 1978, t. 21, nr 1–2, s. 15–28). Dotyczą one, co warto podkreślić, także ważnego i trudnego, zarówno dawniej, jak i dziś styku pomiędzy światem chrześcijańskim a muzułmańskim.

Trzeci z nurtów zainteresowań naukowych L. Winowskiego stanowiły badania nad państwem i prawem islamu. Jest on w tym zakresie Autorem następujących publikacji: *Koran, jego powstanie i znaczenie jako źródło prawa islamu* („Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1963, t. 10, z. 4, s. 197–213); *Z zagadnień prawa i państwa Islamu* („Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 1964, t. XII, nr 19, s. 251–270); *Państwo Islamu w czasach Mahometa i kalifów prawowiernych (610–661)* (Opole 1966); *Organizacja i prawo kalifatu Omajjadów* („Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 1967, t. XVIII, nr 63, s. 27–51); *Kształt prawny*

²⁹ Urban 1968, 320.

współczesnego państwa islamu („Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 1971, t. XXXIV, nr 138, s. 61–75).

Natomiast prace L. Winowskiego nad historią państwa i prawa islamu w latach 50. i 60. miały unikatowy charakter. O jego poważnym podejściu do nich świadczyć może fakt, iż pragnąc pogłębić swoje studia nad prawem islamu, planował pod koniec 1959 r. wyjazd do Iraku, co spotkało się z pozytywną opinią władz Wydziału³⁰. Pragnąc swoimi badaniami zainteresować studentów do programu studiów na Wydziale zaproponował m.in. wykłady do wyboru „Historia prawa i ustroju islamu” oraz „Podstawy prawa i ustroju islamu”. Natomiast w roku akademickim 1962/1963 i 1963/1964 dla IV roku studiów (dla seminariów z: powszechnej historii państwa i prawa, historii doktryn politycznych i prawnych, prawa rzymskiego oraz prawa narodów publicznego i prywatnego) prowadził wykład z „Prawa islamu”³¹. Bliskość problematyki państwa i prawa islamu dla L. Winowskiego brała się stąd, że islam jako kultura prawna wyróżnia się wśród innych kultur prawnych przede wszystkim tym, iż obok nakazów ściśle religijnych zawiera normy moralne i normy prawne, stanowiące podstawę organizacji wszystkich stron życia dla muzułmanów³². Odgrywa on zatem podobną rolę jak religia i prawo kościelne (kanoniczne) dla chrześcijan. Nieprzypadkowo prawo jest ważnym aspektem kultury dla muzułmanów. „Szari’at”, czyli prawo, oznacza bowiem „drogę”³³.

Być może planowanym przez L. Winowskiego *opus vitae* miała być rozprawa pt. *Innowiercy w poglądach uczonych zachodniego chrześcijaństwa XIII–XIV wieku*. Prace nad nią rozpoczął w 1975 r. w ramach planu badań naukowych prowadzonych w Instytucie Historii Państwa i Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego, w związku z pięcioletnim rządowym planem rozwoju nauki i techniki na lata 1976–1980. Zakończenie podjętych badań L. Winowski planował w roku 1980³⁴. Jego śmierć przerwała te prace. Trud jego nie poszedł jednak na marne. Na podstawie jego maszynopisu, po

³⁰ Koredczuk 2007b, 92

³¹ Koredczuk 2007a, 52–54.

³² Tokarczyk 2000, 219.

³³ Sadowa, Kuriata 2015, 211.

³⁴ Plan y z 1976 r. Plan y i sprawozdania Instytutu Historii Państwa i Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego za lata 1973/74 do 1975/76. Wrocław: Instytut Historii Państwa i Prawa, s. 207, 212.

uzupełnieniu przez Kazimierza Orzechowskiego, rozprawa ta ukazała się drukiem w 1985 r.

Powojenne wrocławskie losy profesora L. Winowskiego są jednym z epizodów składających się na politykę wyznaniową państwa w stosunku do osób związanych z Kościołem w okresie PRL, a także interesującym przyczynkiem ukazującym politykę naukową państwa w tym okresie. Dzięki L. Winowskiemu wrocławski ośrodek powszechnej historii państwa i prawa stał się jednym z wyróżniających się ośrodków w Polsce do końca lat 70. w badaniach nad dziejami Kościoła, prawa kanonicznego oraz stosunków kościelno-państwowych³⁵.

L. Winowski po długiej chorobie zmarł we Wrocławiu na udar serca dnia 16 listopada 1979 r. Żegnający go K. Orzechowski, stojąc nad jego grobem przywołał wielokrotnie powtarzane przez L. Winowskiego słowa: „W każdym człowieku i w każdym studencie zobacz to, co jest w nim dobrego”. Nawiązując do nich można powiedzieć, że „w Leszku Winowskim można było zobaczyć tylko samo dobro”.

BIBLIOGRAFIA

- Jonca, Karol. 1996. *Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Wrocławskiego 1945–1995*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kaczorowski, Włodzimierz. 2020. „Profesor Leszek Winowski (1910–1979), kanonista, historyk państwa i prawa. W 110. rocznicę urodzin i 40. rocznicę śmierci”. *Opolskie Studia Administracyjno-Prawne* 18/1: 175–187.
- Klein, Edmund, Józef Koredczuk. 2020. „Leszek Winowski (1910–1979)”. W: *Pałenci zmarłych Profesorów i Docentów Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego 1945–2020*, red. Lucyna Lehmann, Marek Maciejewski, 417–420. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Kmieciak, Zbigniew. 2019. „Wstęp”. W: *Franciszek Longchamps de Bérier. Pisma wybrane z lat 1934–1970*, red. Zbigniew Kmieciak, 5–13. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Koredczuk, Józef. 2007a. „60-lecie powołania katedr historyczno-prawnych na Wydziale Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego”. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo. Studia Historycznoprawne* 303: 9–73.

³⁵ Tyrchan 2012, 210.

- Koredczuk, Józef. 2007b. „Wspomnienia i plotki, czyli o tych, co odeszli, lecz w pamięci pozostali”. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo. Studia Historycznoprawne* 303: 75–101.
- Koredczuk, Józef. 2015. „Dzieje Zakładu Powszechnej Historii Państwa i Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego”. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji* 100/1: 49–68.
- Koredczuk, Józef. 2020. „«Niepasujący władzy» na Wydziale Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1945–1956”. W: *Prawo i czas. Księga jubileuszowa z okazji 80-lecia urodzin Profesora Adama Lityńskiego*, red. Maciej Borski, Dorota Fleszer, Andrzej Pokora, Anna Rogacka-Łukasik, 245–259. Sosnowiec: Oficyna Wydawnicza „Humanitas”.
- Mackiewicz, Marta. 2012. „Istota państwa według Aleksandra Małachowskiego”. W: *Prawnicy na Uniwersytecie Wrocławskim*, red. Maciej Marszał, Jacek Przygodzki, 85–95. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mycielski, Andrzej. 2012. *Chwile czasu minionego*. Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin.
- Pisulińska, Joanna. 2012. *Lwowskie środowisko historyczne w okresie międzywojennym (1918–1939)*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Pyter, Magdalena. 2008. „Zasady funkcjonowania wydziałów prawa na uniwersytetach w latach 1918–1939”. *Przegląd Prawno-Ekonomiczny* 3: 19–28.
- Redzik, Adam. 2010. „Wydział Prawa Uniwersytetu Lwowskiego w okresie Drugiej Rzeczypospolitej i w czasie II wojny światowej”. *Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności* 10: 111–152.
- Ryszka, Franciszek. 1996. *Pamiętnik inteligenta. Samo życie*. Łódź: Dom Wydawniczy ARS.
- Sadowa, Katarzyna, Agnieszka Kuriata. 2015. „Rozwój kultury prawnej islamu – wprowadzenie do tematyki”. W: *Z badań nad prawem, administracją i myślą polityczną*, red. Mirosław Sadowski, 207–222. Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szymanowski, Adam. 2009. „Polityka władz komunistycznych wobec Kościoła rzymskokatolickiego na Dolnym Śląsku w latach 1960–1966”. Papiieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, praca doktorska, <https://www.dbc.wroc.pl/publication/4924>
- Tokarczyk, Roman. 2000. *Współczesne kultury prawne*. Kraków: Zakamycze.
- Tyrchan, Mikołaj. 2012. „Nauki historycznoprawne w latach 70. XX w. – rozwój badań i międzynarodowych kontaktów, główne publikacje naukowe”. *Studia z Dziejów Państwa i Prawa* 12: 179–222.
- Urban, Wincenty. 1968. „Jeszcze o egzempcji diecezji wrocławskiej”. *Prawo Kanoniczne* 11/1–2: 319–325.

- Wrzesiński, Wojciech. 1994. „Rola Uniwersytetu Wrocławskiego w kształtowaniu śląskiego środowiska naukowego po II wojnie światowej”. W: *Studia i materiały z dziejów Uniwersytetu Wrocławskiego*, T. III, red. Teresa Kulak, Wojciech Wrzesiński, 99–116. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wrzesiński, Wojciech. 1995. *Uniwersytet Wrocławski 1945–1995*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego.

GRZEGORZ MAROŃ*
PIOTR STECZKOWSKI**

ODWOŁANIA DO CHRZEŚCIJAŃSTWA W KONSTYTUCJACH WSPÓŁCZESNYCH PAŃSTW

References to Christianity in constitutions of contemporary states

Streszczenie: W niniejszym artykule poddano analizie ilościowej i jakościowej konstytucyjne odwołania do chrześcijaństwa. W ramach przeprowadzonego studium obowiązujących ustaw zasadniczych poszczególnych państw ustalono skalę odniesień do chrześcijaństwa oraz odniesienia te poddano systematyzacji i typologizacji. Tytułowymi odwołaniami do chrześcijaństwa objęto zarówno bezpośrednie wzmianki o chrześcijańskich zasadach, wartościach czy dziedzictwie, jak i odwołania implikatywne, tj. do Boga pojmowanego zgodnie z monoteistycznym trynityzmem oraz do poszczególnych chrześcijańskich denominacji, ich wyznawców i kościołów. Ze względu na historyczno-kulturowy, a nie tylko religijny wymiar chrześcijaństwa, odwołania do niego w konstytucjach co do zasady nie przeczą bezstronności światopoglądowej władz publicznych, nie prowadzą do konfesjonalizacji państwa, ani nie naruszają praw wyznawców innych religii i osób bezwyznaniowych. Egzageracją jest odbieranie odwołań tego typu przez niechrześcijan jako działań ich rzekomo społecznie alienujących i wykluczających. Od ustrojodawcy decydującego się na wyróżnienie chrześcijaństwa w konstytucji należy oczekiwać kierowania się wolą suwerena. Inkorporowanie do ustaw zasadniczych odniesień do chrześcijaństwa nie powinno jednak być narzędziem inżynierii społecznej o celach prozelickich.

Słowa kluczowe: konstytucje; chrześcijaństwo; Kościół; metoda prawno-porównawcza

* Dr hab., prof. UR, Zakład Nauk Historyczno i Teoretyczno Prawnych, Instytut Nauk Prawnych, Uniwersytet Rzeszowski, ul. Grunwaldzka 13, 35-068 Rzeszów, e-mail: gmaron@ur.edu.pl. ORCID 0000-0002-3861-9103.

** Ks. dr hab., prof. UR, Zakład Prawa Rzymskiego, Instytut Nauk Prawnych, Uniwersytet Rzeszowski, ul. Grunwaldzka 13, 35-068 Rzeszów, e-mail: psteczowski@ur.edu.pl. ORCID 0000-0002-5082-7757.

Abstract: The present paper offers a quantitative and qualitative analysis of constitutional references to Christianity. An examination of binding basic laws of individual states allowed the authors to determine the scale of references to Christianity and to systematize and typologize these references. As assumed in the study, “references to Christianity” include both direct mentions of Christian principles, values or heritage as well as implicit ones, i.e., references to God understood in accordance with monotheistic Trinitarianism and to individual Christian denominations, their followers and churches. Due to the fact that Christianity not only has a religious, but also a historical and cultural dimension, its references in the constitutions, in principle, do not deny the ideological impartiality of public authorities or lead to confessionalisation of the state. Neither do they violate the rights of followers of other religions and non-believers. It is an exaggeration to perceive constitutional references to Christianity by non-Christians as allegedly socially alienating and excluding. The constitutional legislator deciding to distinguish Christianity in a constitution is expected to be guided by the will of the sovereign. However, incorporating references to Christianity into basic laws should not serve as a tool of social engineering for proselytic purposes.

Key words: constitutions; Christianity; Church; comparative legal method

1. WPROWADZENIE

Problematyka konfesyjna w konstytucjach stanowi przedmiot komparatystycznego zainteresowania krajowej i zagranicznej jurysprudencji, najczęściej przedstawiciele dogmatyki prawa konstytucyjnego i wyznaniowego¹, a także reprezentantów pozaprawnych nauk społecznych². Zwykle dociekania doktryny prawniczej ogniskują się wokół problematyki wolności religii jednostki oraz pozycji prawnej kościołów i innych związków wyznaniowych, czyli odpowiednio zagadnień praw człowieka i kwestii ustrojowych³. W mniejszym zakresie, choć nie sporadycznie, porównawczej analizie poddaje się inne zagadnienia, jak choćby *invocatio Dei* w ustawach zasadniczych⁴. Rzadko natomiast podejmowanym obsza-

¹ Zob. Jakobson 2013, 1–13.

² Zob. Flere, Lavrič, Djordjević 2017, 466–488.

³ Zob. Safjan 2003, 43–73; Orzeszyna 2007; Naumann 2008.

⁴ Zob. Bała 2011, 305–333; Iban 2013, 37–55; Krukowski 1996, 202–214; Neo 2017.

rem badawczym są odwołania w konstytucjach do poszczególnych religii i wyznań⁵.

W niniejszym artykule przedstawiono rezultaty naukowej eksploracji konstytucji państw współczesnych⁶ pod kątem obecności w nich odwołań do chrześcijaństwa⁷. Przeprowadzone komparatystyczne studium ustaw zasadniczych ma charakter kwalitatywno-kwantytatywny. Z jednej strony ustalono skalę odniesień do chrześcijaństwa w konstytucjach, z drugiej strony odniesienia te poddano systematyzacji i typologizacji. Osobno rozważono kwestię prawnej doniosłości zamieszczenia w preambule konstytucji nawiązań do chrześcijaństwa oraz zasadności i warunków inkorporowania odniesień tego typu w najważniejszym akcie normatywnym państwa. W szczególności ustosunkowano się do zarzutów, że wyróżnianie chrześcijaństwa w konstytucji przeczy neutralności religijnej państwa demoliberalnego i różnicuje obywateli na lepszych i gorszych według klucza światopoglądowego.

2. SKALA ODNIESIENIA DO CHRZEŚCIJAŃSTWA W KONSTYTUCJACH WSPÓŁCZESNYCH PAŃSTW

Obowiązujące konstytucje wszystkich państw świata odwołują się do kategorii religii, najczęściej gwarantując wolność religii i zakazując dyskryminacji ze względu na religię⁸, nie wykluczając państw, w których w praktyce osoby wierzące poddawane są prześladowaniom, jak Korea Północna czy Chińska Republika Ludowa. Większość z konstytucji zawiera też odniesienia do Boga, ale już nie do konkretnej religii⁹. Najczęściej wzmiankowaną religią w ustawach zasadniczych jest islam. W konstytucji większości państw formalnie czy demograficznie muzułmańskich znajdują się odwołania do religii Mahometa¹⁰. Inaczej proporcjonalnie przedstawia się sytuacja eks-

⁵ Temperman 2010.

⁶ Przedmiotem badań są zarówno konstytucje w znaczeniu formalnym, jak i materialnym.

⁷ W rozważaniach pomijamy zagadnienie odniesień do chrześcijaństwa na poziomie ustawowym. Zob. np. Daniel 1997, 157–207.

⁸ Por. Henry 2018.

⁹ Frosini 2012, 42–43.

¹⁰ Ferrari 2015, 32–33; Voermans, Stremler, Cliteur 2017, 62.

plikatywnych odniesień w ustawach zasadniczych do chrześcijaństwa, czyli największej religii wyznawanej przez około 2,4 mld mieszkańców globu, stanowiących blisko 1/3 światowej populacji. Na około 120 państw demograficznie czy kulturowo chrześcijańskich, konstytucje jedynie 13 zawierają *expressis verbis* odniesienia do chrześcijaństwa¹¹, a uwzględniając odniesienia pośrednie oraz odwołania do partykularnych chrześcijańskich denominacji i ich kościołów liczba ta wzrasta do 44 państw. W szacunkach tych należy odnotować także konstytucje 6 państw muzułmańskich, w których wzmiankowane jest literalnie chrześcijaństwo lub chrześcijanie¹².

3. BEZPOŚREDNIE ODWOŁANIA DO CHRZEŚCIJAŃSTWA

W konstytucjach kilku państw, zwłaszcza ich preambułach, pojawiają się odniesienia do chrześcijańskich wartości i zasad. Podobne w brzmieniu odwołania tego typu występują we wstępach do konstytucji trzech państw obszaru Oceanii. Preambuły ustaw zasadniczych Tuvalu, Vanuatu i Wysp Samoa stanowią, że wymienione państwa są „oparte na” m.in. „chrześcijańskich zasadach”, co oznacza, że zasady te potraktowano jako element aksjologicznie konstytuujący państwo¹³. Wstęp do konstytucji państwa Papua Nowa Gwinea zawiera deklarację i zobowiązanie suwerena do strzeżenia i przekazywania kolejnym pokoleniom „chrześcijańskich zasad, które są obecnie nasze”¹⁴. W preambule konstytucji Wysp Bahama szacunek do „chrześcijańskich wartości” i ich przestrzeganie uznano za jeden z warunków zachowania przez Naród wolności¹⁵.

¹¹ Są to: Kostaryka, Łotwa, Nikaragua, Norwegia, Panama, Papua Nowa Gwinea, Polska, Tuvalu, Vanuatu, Węgry, Wspólnota Bahamów, Wyspy Samoa, Zambia.

¹² Bangladesz, Egipt, Irak, Iran, Liban, Pakistan.

¹³ Tuvalu (P), Vanuatu (P), Wyspy Samoa (P). Ze względów edytorskich w przypisach poszczególne konstytucje oznaczono, podając nazwę państwa, a obok w nawiasie wskazując właściwy artykuł lub literę „P” symbolizującą preambułę ustawy zasadniczej. Wykaz przeanalizowanych konstytucji wraz z odniesieniami do ich tekstów w językach urzędowych i polskich tłumaczeń zamieszczono w Załączniku. W artykule uwzględniono stan prawny na dzień 1 stycznia 2021 r.

¹⁴ Papua Nowa Gwinea (P).

¹⁵ Wspólnota Bahamów (P).

W konstytucji Nikaragui postanowiono, że państwo ma „inspirować się” wartościami chrześcijańskimi (obok socjalistycznych ideałów, solidarności, demokracji i humanizmu), działając w celu osiągnięcia dobra powszechnego oraz promując rozwój każdego z Nikaraguańczyków. Chrześcijańskie wartości wskazano także jako jedne z zasad Narodu nikaraguańskiego. Zwraca uwagę, że ustrojodawca zdefiniował te wartości, zaliczając do nich „braterską miłość, pojednanie pomiędzy członkami nikaraguańskiej rodziny, szacunek dla jednostkowej różnorodności bez jakiegokolwiek dyskryminacji, szacunek dla równych praw osób niepełnosprawnych oraz preferencję dla ubogich”¹⁶.

Wśród państw europejskich jedyną konstytucją, której preambuła odwołuje się *expressis verbis* do chrześcijańskich wartości, jest ustawa zasadnicza Łotwy. Wartości te – obok kilku innych – zaliczono do czynników, które ukształtowały „tożsamość Łotwy w europejskiej przestrzeni kulturowej”¹⁷.

Preambuły czterech kolejnych państw zawierają eksplikatywne odniesienia do chrześcijaństwa. Niewątpliwie wyróżnia się pod tym względem wstęp do konstytucji Zambii, w którym ogłoszono „Republikę Chrześcijańskim Narodem”¹⁸. Na kulturo- i narodotwórczy wymiar chrześcijaństwa wskazują preambuły do konstytucji Polski i Norwegii. W tej pierwszej jest mowa o „kulturze zakorzenionej w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu”¹⁹. Z kolei w tej drugiej podniesiono, że chrześcijańskie i humanistyczne dziedzictwo „pozostanie naszymi wartościami”²⁰. Podobnego charakteru są dwa odniesienia do chrześcijaństwa w preambule konstytucji Węgier. We wstępie do ustawy zasadniczej wyrażono dumę z tego, że „nasz król, Święty Stefan, tysiąc lat temu osadził państwo węgierskie na solidnych fundamentach i uczynił naszą ojczyznę częścią chrześcijańskiej Europy”. Ponadto uznano „rolę chrześcijaństwa w przetrwaniu narodu”²¹.

Zróznicowane tematycznie literalne odniesienia do chrześcijaństwa występują także w części artykułowanej ustaw zasadniczych.

¹⁶ Nikaragua (art. 4–5).

¹⁷ Łotwa (P).

¹⁸ Zambia (P).

¹⁹ Polska (P).

²⁰ Norwegia (P).

²¹ Węgry (P).

W konstytucji Samoa – podobnie jak we wstępie do konstytucji Zambii – państwo to określono „chrześcijańskim narodem opartym na Bogu Ojcu, Synu i Duchu Świętym”²².

Ustawa zasadnicza Kostaryki stanowi, że prawa i gwarancje socjalne wymienione w rozdziale V aktu nie wyczerpują tej kategorii, obejmując również inne prawa „wywodzone z chrześcijańskiej zasady sprawiedliwości społecznej i wskazane w ustawodawstwie”²³.

Normatywny, a zarazem *prima facie* reglamentacyjny charakter jest udziałem art. 35 konstytucji Panamy, który poszanowanie „chrześcijańskiej moralności” czyni jednym z warunków wyznawania i praktykowania innych religii i form kultu²⁴. Podobny charakter ma art. 14 ust. 3 lit. a konstytucji Grecji, legitymizujący możliwość konfiskaty prasy w razie „znieważenia religii chrześcijańskiej lub każdej innej znanej religii”²⁵.

W konstytucjach kilku państw formalnie i/lub demograficznie islamskich wymieniono chrześcijaństwo wśród prawnie uznawanych religii, a chrześcijan jako wyznawców tej religii²⁶. Podobne brzmienie posiada art. 362 ustawy zasadniczej buddyjskiej Mjanmy (Birmy)²⁷. Poza samo wzmiankowanie chrześcijaństwa wykracza konstytucja Egiptu. Stanowi ona, że status osobisty chrześcijan, ich sprawy religijne oraz wybór duchowych przywódców podlega prawu wewnętrznemu egipskich chrześcijan. Konstytucja ta zawiera ponadto delegację do wydania przepisów w przedmiocie wznoszenia i renowacji kościołów, traktując ustawodawstwo w tej kwestii za jedną z gwarancji poszanowania wolności religijnej chrześcijan²⁸.

Ustawy zasadnicze trzech państw zawierają przepisy dotyczące przedstawicielstwa chrześcijan w różnych organach władzy publicznej. Konstytucja Egiptu gwarantuje reprezentację chrześcijan w pierwszej – po wejściu konstytucji w życie – Izbie Reprezentantów oraz w organach lokalnych²⁹, a z kolei konstytucja Libanu wprowadza parytet pomiędzy chrześcijanami

²² Samoa (art. 1 ust. 3).

²³ Kostaryka (art. 74).

²⁴ Panama (art. 35).

²⁵ Grecja (art. 14 ust. 3 lit. a).

²⁶ Bangladesz (art. 2A), Iran (art. 13), Irak (art. 2). Por. Pakistan (art. 260 ust. 3 lit. b).

²⁷ Mjanma (art. 362).

²⁸ Egipt (art. 3, art. 235).

²⁹ Egipt (art. 180, art. 244).

i muzułmanami w Izbie Deputowanych³⁰. Konstytucja Ghany wśród członków Narodowej Komisji ds. Mediów wymienia przedstawiciela chrześcijan (Narodowy Katolicki Sekretariat, Rada Chrześcijańska, Rada Zielonoświątkowców Ghany)³¹.

4. POŚREDNIE ODWOŁANIA DO CHRZEŚCJAŃSTWA

Implikatywne odwołania do chrześcijaństwa można podzielić na co najmniej dwie kategorie. Do pierwszej zaliczają się przypadki przywoływania Boga w sposób odpowiadający Jego wyobrażeniu w chrześcijańskiej doktrynie. Na drugą kategorię składają się odniesienia do poszczególnych chrześcijańskich denominacji oraz ich wyznawców i kościołów.

A) ODWOŁANIA DO CHRZEŚCJAŃSKIEGO BOGA

Zgodnie z chrześcijańskim dogmatem monoteistycznego trynitaryzmu określono Boga w preambułach konstytucji Grecji („Święta, Niepodzielna i Współistotna Trójca”)³², Irlandii („Najświętsza Trójca”)³³ oraz w jednym z przepisów konstytucji Samoa („Bóg Ojciec, Syn, Duch Święty”)³⁴. Fraza „w imię Trójcy Świętej, Jedynej i Niepodzielnej” występuje w konstytucyjnej rocie przysięgi Prezydenta i deputowanych Grecji³⁵. Duch Święty wzmiankowany jest w akcie konstytucyjnym San Marino³⁶. W konstytucjach Irlandii i Grecji pojawia się też bezpośrednie odniesienie do Jezusa Chrystusa. W preambule tej pierwszej występuje zwrot „Boski Pan,

³⁰ Liban (art. 24, zob. też art. 95).

³¹ Ghana (art. 166 ust. 1). Ustawa zasadnicza Haiti, jakkolwiek wprost nie mówi o chrześcijaństwie czy chrześcijanach, to jednak stanowi, że w skład Komisji Wyborczej wchodzi m.in. przedstawiciel Konferencji Episkopatu Haiti oraz wyznań protestanckich Haiti (art. 289).

³² Grecja (P).

³³ Irlandia (P). Zob. Kavanagh 2012, 71–101.

³⁴ Samoa (art. 1 ust. 3).

³⁵ Grecja (art. 33 ust. 2, art. 59 ust. 1).

³⁶ San Marino (art. 13, art. 14).

Jezus Chrystus³⁷. Z kolei konstytucja Grecji stanowi, że Prawosławny Kościół Grecji „uznaje naszego Pana Jezusa Chrystusa za swoją głowę”³⁸. Charakter poboczny ma nadmienienie Jezusa Chrystusa wchodzące w skład daty przyjęcia szwedzkiego Aktu o sukcesji („w roku Naszego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”)³⁹ oraz ustawy zasadniczej Watykanu („w Uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata”)⁴⁰.

Jeszcze innego charakteru jest wzmiankowanie Jezusa Chrystusa w preambule konstytucji Egiptu. Wskazuje się w niej, że ziemia egipska gościła Dziewicę Maryję i Jej Dziecko, a tysiące męczenników poświęciło życie w obronie Kościoła Jezusa. Zaskakiwać może, iż to w konstytucji państwa muzułmańskiego znalazło się nawiązanie do Jezusa i Maryi⁴¹.

Wśród konstytucji, w których przywołano chrześcijańskiego Boga, wyróżnia się konstytucja irlandzka. Boga ujęto w niej poniekąd jako suwerena, skoro preambuła stanowi, że od Trójcy Przenajświętszej pochodzi wszelka władza i do Niej – jako ostatecznego celu – muszą być odnoszone wszelkie działania ludzi i państwa. Ponadto we wstępie mowa o „pokornym uznaniu wszelkich naszych obowiązków wobec naszego Boskiego Pana, Jezusa Chrystusa, Który wspomagał naszych ojców przez wieki próby”⁴².

Specyficznie chrześcijańskiego pojmowania Boga nie suponują natomiast takie Jego określenia, jak „Wszechmogący”, „Stwórca”, „Pan”, obecne także w konstytucjach państw muzułmańskich⁴³.

B) ODNIESIENIA DO POSZCZEGÓLNYCH WYZNAŃ CHRZEŚCIJAŃSKICH ORAZ ICH WYZNAWCÓW I KOŚCIOŁÓW

Wymienienie w konstytucji konkretnych chrześcijańskich denominacji i odpowiadających im kościołów jest czymś naturalnym w przypadku

³⁷ Irlandia (P).

³⁸ Grecja (art. 3).

³⁹ Szwecja (Akt o sukcesji).

⁴⁰ Watykan (data wydania aktu).

⁴¹ Egipt (P). O Maryi („Naszej Pani z Meritxeel”) mowa także w przepisach przejściowych konstytucji Andory.

⁴² Irlandia (P). Por. z „Wszelka władza państwowa, ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza, pochodzi, z woli Bożej, od Narodu [...]”. Irlandia (art. 6 ust. 1).

⁴³ Maroń 2019, 12–13.

państw wyznaniowych, choć samo pojęcie państwa wyznaniowego pozostaje ocenne i nieostre⁴⁴. Wydaje się, że status państwa wyznaniowego coraz częściej ma charakter gradacyjny. Posiadanie przez konkretny kościół przymiotu kościoła państwowego jest tylko „jednym z” i niekoniecznym wyznacznikiem państwa wyznaniowego. Dlatego też nawet utrata takiej pozycji przez konkretny kościół w państwie nie musi oznaczać, że państwo to przestaje być państwem wyznaniowym, jak w przypadku Norwegii i Szwecji. Ustawy zasadnicze państw tego typu określają nie tylko oficjalną religię, ale niekiedy także kwestie związane ze strukturą i uprawnieniami (przywilejami) państwowego czy narodowego kościoła oraz jego relacjami do władz publicznych.

Rozbudowane regulacje konfesyjne zawiera konstytucja Grecji. Wyznanie prawosławne, a dosłownie „religia Wschodnioprawosławnego Kościoła Chrystusowego”, zostało określone nie tyle jako „państwowe”, co „dominujące”. Ustawa zasadnicza charakteryzuje Prawosławny Kościół Grecji i wskazuje jego związki z Wielkim Kościołem Konstantynopola. Ustrojodawca odnosi się też do kwestii tłumaczenia Pisma Świętego⁴⁵. Za prawosławne państwo wyznaniowe uznawana bywa również Republika Cypru⁴⁶. Konstytucja uznaje wewnętrzne przepisy Greckiego Kościoła Prawosławnego jako właściwe do oceny narzeczeństwa, małżeństwa, rozwodów, unieważnienia małżeństwa, prawnej separacji, przywrócenia praw małżeńskich lub spraw rodzinnych członków tego Kościoła. Przyznaje mu także pełną autonomię regulowania i zarządzania swoimi sprawami wewnętrznymi i majątkiem. Ponadto przynależność do Greckiego Kościoła Prawosławnego stanowi jedno z kryteriów definiowania społeczności greckiej w Republice Cypru⁴⁷.

Katolickimi państwami wyznaniowymi są, nie licząc Watykanu, Lichtenstein, Malta i Monako. Konstytucja pierwszego z nich uznaje, że „kościół rzymskokatolicki jest kościołem państwowym i jako taki korzysta z pełnej ochrony państwa”⁴⁸. Konstytucja Malty stanowi, że „Religią

⁴⁴ Zob. Szymanek 2011; Borecki 2017, 223–248.

⁴⁵ Grecja (art. 3).

⁴⁶ Gołda-Sobczak 2008, 67–68.

⁴⁷ Cypr (art. 111, art. 110 ust. 1, art. 2 ust. 1).

⁴⁸ Lichtenstein (art. 37 ust. 2).

Malty jest religia Rzymskokatolickiego Kościoła Apostolskiego⁴⁹. Podobnie w konstytucji Monako wskazano, że „religia katolicka, apostołska i rzymska jest religią państwa”⁵⁰.

Protestanckimi państwami wyznaniowymi, choć nie w jednakowym stopniu, są państwa skandynawskie. W ich konstytucjach pojawiają się nawiązania do kościoła czy wyznania ewangelicko-luterańskiego, zwane go również ewangelicko-augsburskim. Ustawy zasadnicze Danii i Islandii określają ten kościół wprost jako państwowy i wspierany przez państwo⁵¹. Konstytucja norweska tytułuje ów kościół jako „Norweski Kościół Narodowy” i również stanowi o jego wspieraniu ze strony państwa⁵². Konstytucje trzech wymienionych monarchii wymagają, aby król przynależał do Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego⁵³. Akt o sukcesji wchodzący w skład konstytucji Szwecji nie tylko uzależnia możliwość sprawowania władzy monarszej od bycia „czystego wyznania ewangelicko-augsburskiego”, ale także nakazuje, aby „księżęta i księżniczki Domu Królewskiego” były „wychowywane w tym samym wyznaniu”⁵⁴. Konstytucja Finlandii odsyła z kolei do ustawy dotyczącej organizacji i administracji Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego, który – obok Kościoła Grecko-Prawosławnego – posiada status Kościoła Narodowego⁵⁵. Kościół anglikański jest wymieniany w aktach konstytucyjnych Wielkiej Brytanii⁵⁶.

Niektóre konstytucje, jakkolwiek nie statuuje państwa wyznaniowego, to jednak wyróżniają konkretne chrześcijańskie wyznanie czy reprezentując je kościół. Dystynkcja ta podyktowana jest względami historycznymi i demograficznymi. Zwykle ustrojodawca wymienia wyznanie czy kościół gromadzący największą liczbę wiernych w danym państwie, powiązany z dziejami tego państwa, jego tradycją i kulturą.

⁴⁹ Malta (art. 2 ust. 1).

⁵⁰ Monako (art. 9).

⁵¹ Dania (art. 4), Islandia (art. 62).

⁵² Norwegia (art. 16).

⁵³ Dania (art. 6), Norwegia (art. 4), Szwecja (Akt o sukcesji).

⁵⁴ Szwecja (art. 4 Aktu o sukcesji).

⁵⁵ Finlandia (art. 76). Zob. Czuryk 2015, 76.

⁵⁶ Human Rights Act, 1998 (art. 10 ust. 6, art. 21 ust. 1 lit. h(e)); Act of Settlement, 1700 (art. 3). Art. 2 ostatniego z wymienionych aktów normatywnych wymienia także „kościół rzymski” i „religię papistyczną”.

Konstytucja Bułgarii stanowi, że „tradycyjną religią w Republice Bułgarii jest wyznanie prawosławne”⁵⁷. Z kolei konstytucja Gruzji podkreśla „szczególną rolę Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego i Apostolskiego w historii Gruzji”⁵⁸.

W konstytucjach czterech państw latynoskich wyróżniono katolicyzm. Konstytucja Panamy uznaje, że „religia katolicka jest praktykowana przez większość Panamczyków”⁵⁹. W ustawie zasadniczej Paragwaju wskazano na „dominującą rolę Kościoła katolickiego w historycznej i kulturowej formacji Narodu”⁶⁰. W konstytucji Peru Kościół Katolicki przedstawiono jako „ważny element w historycznej, kulturowej i moralnej formacji Peru” oraz zapewniono o współpracy państwa z nim⁶¹. Z kolei zgodnie z wolą ustrojodawcy argentyńskiego „Rząd Federalny wspiera religię rzymsko-katolicką”⁶². O zasługach Kościoła Katolickiego dla społeczeństwa wspomina także preambuła ustawy zasadniczej Timoru Wschodniego: „Kościół katolicki w Timorze Wschodnim zawsze był w stanie z godnością przyjmować cierpienie całego Ludu, stając po jego stronie w obronie najbardziej podstawowych praw”⁶³.

Niektóre konstytucje zawierają przepisy dotyczące dwustronnych relacji pomiędzy konkretnym kościołem chrześcijańskim a państwem (władzami państwowymi). W konstytucjach Andory, Gwatemali i Salwadoru uznano osobowość prawną Kościoła Katolickiego⁶⁴. Konstytucja Paragwaju stanowi, że relacje pomiędzy państwem a Kościołem Katolickim opierają się na „niezależności, współpracy i autonomii”⁶⁵. Podobne postanowienie zawiera ustawa zasadnicza Włoch: „Państwo i Kościół katolicki są, każde we własnym zakresie, niezależne i suwerenne”⁶⁶. Konstytucja Gruzji stanowi natomiast: „Stosunki między państwem a Gruzińskim Kościołem

⁵⁷ Bułgaria (art. 13 ust. 3).

⁵⁸ Gruzja (art. 9 ust. 1).

⁵⁹ Panama (art. 35).

⁶⁰ Paragwaj (art. 82).

⁶¹ Peru (art. 50).

⁶² Argentyna (art. 2).

⁶³ Timor Wschodni (P).

⁶⁴ Andora (art. 11 ust. 3), Gwatemala (art. 37 ust. 1), Salwador (art. 26).

⁶⁵ Paragwaj (art. 24).

⁶⁶ Włochy (art. 7).

Prawosławnym i Apostolskim określa porozumienie konstytucyjne⁶⁷. O współpracy państwa z Kościołem Katolickim nadmienia konstytucja Hiszpanii⁶⁸, a o „szczególnej współpracy zgodnie z tradycją” konstytucja Andory⁶⁹. W polskiej ustawie zasadniczej postanowiono z kolei: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy”⁷⁰.

Konstytucje kilku państw wymieniają z nazwy Kościół Katolicki w kontekście gwarantowanych mu uprawnień, takich jak: nauczanie religii w publicznych szkołach⁷¹, prawo własności nieruchomości wykorzystywanych do własnych celów i stanowiących patrymonium tego Kościoła w przeszłości⁷², prawo własności świątyń wzniesionych w całości czy częściowo ze środków Skarbu Państwa⁷³, „swoboda i jawność działalności” oraz uznawanie skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego⁷⁴. Trzy kościoły chrześcijańskie, tj. Macedoński Kościół Prawosławny, Kościół Katolicki i Ewangelicki Kościół Metodystyczny wymienia Konstytucja Macedonii Północnej⁷⁵.

Jeszcze innego charakteru są implikatywne odniesienia do chrześcijaństwa obecne w konstytucjach Dominikany i Słowacji. W tej pierwszej określono wizerunek godła Dominikany, którego elementem jest grafika Biblii otwartej na fragmencie rozdziału 8 Ewangelii św. Jana w brzmieniu: „i poznać prawdę a prawda was wyzwoli”⁷⁶. Z kolei w preambule słowackiej konstytucji nawiązano do „duchowego dziedzictwa Cyryla i Metodego”⁷⁷.

⁶⁷ Gruzja (art. 9 ust. 2).

⁶⁸ Hiszpania (art. 16 ust. 3).

⁶⁹ Andora (art. 11 ust. 3).

⁷⁰ Polska (art. 25 ust. 4).

⁷¹ Malta (art. 2 ust. 3, art. 45 ust. 9), Panama (art. 107). Zob. też art. 93 Aktu konstytucyjnego Kanady z 1867 r.

⁷² Gwatemala (art. 37 ust. 2).

⁷³ Urugwaj (art. 5).

⁷⁴ Andora (art. 11 ust. 3, art. 13 ust. 1).

⁷⁵ Macedonia Północna (art. 19 ust. 3 i 4).

⁷⁶ Dominikana (art. 32).

⁷⁷ Słowacja (P).

5. OCENA KONSTYTUCYJNYCH ODWOŁAŃ DO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Mając na uwadze postępujące procesy sekularyzacyjne można byłoby się spodziewać, że w nowo uchwalanych konstytucjach nie będą się pojawiać wyraźne odniesienia do chrześcijaństwa, a nawet, że w drodze nowelizacji dotychczasowe odwołania do chrześcijaństwa obecne w tekstach ustaw zasadniczych będą usuwane lub redukowane. Studium konstytucji państw współczesnych tej prognozy nie potwierdza, a wręcz dostarcza przykładów przeciwnych. Przyjęta w 2011 r. konstytucja Węgier nie tylko rozpoczyna się inwokacją („Boże, błogosław Węgrów!”), ale także w swej preambule uznaje Węgry za „część chrześcijańskiej Europy” oraz uznaje „rolę chrześcijaństwa w przetrwaniu narodu”⁷⁸. Rok później dokonano zmian w konstytucji Norwegii polegających m.in. na zmianie brzmienia art. 2. Do tego czasu posiadał on następującą treść: „Religia ewangelicko-luterańska pozostaje oficjalną religią państwa. Mieszkańcy ją wyznający są zobowiązani do wychowywania w niej swoich dzieci”. Po nowelizacji przepis ten uzyskał brzmienie: „Naszymi wartościami pozostaną nasze chrześcijańskie i humanistyczne dziedzictwo [...]”⁷⁹. Z jednej strony zmiana ta osłabiła status Norwegii jako państwa wyznaniowego⁸⁰, ale reformie ustrojowej w tym przedmiocie towarzyszyło wyraźne wyeksponowanie w konstytucji kulturowej doniosłości chrześcijaństwa.

W 2014 r. dodano preambułę do konstytucji Łotwy. Wartości chrześcijańskie zaliczono w niej do elementów kształtujących tożsamość państwa⁸¹. Z kolei w 2017 r. do art. 1 konstytucji Samoa dodano ust. 3 stanowiący, iż „Samoa jest chrześcijańskim narodem opartym na Bogu Ojcu, Synu i Duchu Świętym”. Eksplikatywne odniesienie do chrześcijaństwa nastąpiło w sytuacji, gdy preambuła tej ustawy zasadniczej wskazywała, że

⁷⁸ Węgry (P).

⁷⁹ Norwegia (art. 2).

⁸⁰ Uprawnione wydaje się dalsze klasyfikowanie Norwegii jako państwa wyznaniowego. Co prawda konstytucja nie stanowi już, że wyznanie ewangelicko-luterańskie jest oficjalną religią państwa, ale wciąż określa Kościół Ewangelicko-Luterański mianem Norweskiego Kościoła Narodowego wspieranego przez państwo oraz wymaga przynależności do niego monarchy. Zob. Madeley 2017, 29–48.

⁸¹ Łotwa (P).

Samoa jest „oparte na chrześcijańskich zasadach”, a władza w państwie ma być sprawowana w „granicach Bożych przykazań”⁸².

Jedynym państwem, w którego konstytucji w ostatnich dekadach usunięto odwołanie do chrześcijaństwa, jest Fidżi. Preambuła ustawy zasadniczej z 1997 r. wśród kluczowych wydarzeń historycznych dla Narodu Fidżi wymieniała „przejście rdzennych mieszkańców tych wysp z pogaństwa na chrześcijaństwo mocą imienia Jezusa Chrystusa”. Obecnie obowiązująca konstytucja z 2013 r. nie zawiera analogicznej treści. W jej preambule zrezygnowano też z *invocatio Dei*.

Kwestia zamieszczania w ustawach zasadniczych odniesień do chrześcijaństwa, swoistej „jurydykacji” chrześcijaństwa⁸³, od początków konstytucjonalizmu budziła kontrowersje prawne, polityczne i społeczne. Pomimo niewątpliwej doniosłości chrześcijaństwa w powstaniu Stanów Zjednoczonych Ameryki odwołania do tej religii nie inkorporowano do konstytucji z 1787 r., podobnie zresztą pominięto w niej w ogóle nawiązanie do Boga. Niepowodzeniem zakończyła się inicjatywa podjęta w 1864 r. przez przedstawicieli 11 chrześcijańskich denominacji skupionych w National Reform Association, aby zmienić preambułę amerykańskiej konstytucji i dodać do niej następujące sformułowania: „uznając istnienie i przymioty Wszchemogącego Boga, Boskiej Władzy Pisma Świętego, prawa Bożego jako najwyższej normy, i Jezusa, Mesjasza, Zbawcy i Pana wszystkich”⁸⁴. Szeroką debatę, także wśród prawników, wywołało pominięcie w preambule niedoszłej Konstytucji dla Europy nawiązania do wartości chrześcijańskich czy chrześcijańskiego dziedzictwa i poprzestaniu na sformułowaniu o „kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwie Europy”⁸⁵. W Irlandii od kilkunastu lat formułowane są postulaty usunięcia z ustawy zasadniczej odniesień do chrześcijańskiego pojmowania Boga⁸⁶.

Nawet w tych państwach, w których w ostatniej dekadzie zamieszczono odwołania do chrześcijaństwa w konstytucji, nie nastąpiło to w atmosferze

⁸² Samoa (art. 1 ust. 3, P).

⁸³ Por. Årsheim, Slotte 2017, 1–89.

⁸⁴ Kurian, Lamport 2016, 497; Borden 1979, 156–167.

⁸⁵ Zob. Kozłowski, Gomułka, Latuszewski 2006, 126–137; Suchocka 2008, 733–743; Duda 2006, 71–81; Barbulescu, Andreescu 2009, 207–230; Cvijic, Zucca 2004, 739–748; Menéndez 2005, 179–205.

⁸⁶ Dineen 2017.

politycznego i społecznego konsensusu. Przeciwno wpisaniu do preambuły łotewskiej konstytucji „wartości chrześcijańskich” opowiadały się tamtejsze wspólnoty pogańskie, podnosząc, że krzewienie przemocą chrześcijaństwa w Inflantach łączyło się z niszczeniem pierwotnej wiary Łotyszy⁸⁷. Poprawkę do konstytucji Samoa z 2017 r. przegłosowano stosunkiem głosów zaledwie 47 do 43. Odwołanie się do „chrześcijańskiego i humanistycznego dziedzictwa” w norweskiej konstytucji niektórzy komentatorzy, jak T. Lindholm, uznali za „bezwstydnie wykluczające” niechrześcijan⁸⁸.

Oceniając odwołania do poszczególnych religii w konstytucjach, zwłaszcza w ich preambułach, należy wystrzegać się stanowisk skrajnych. Niektórzy autorzy zbyt pochopnie w odniesieniach tego typu doszukują się źródeł konfesjonalizacji państwa stanowiącej zagrożenie dla poszanowania praw obywateli. Przykładem jest krytyka E. Łętowskiej wobec propozycji „odwołania się w preambule Konstytucji RP do ponadtysiącletniego chrześcijańskiego dziedzictwa Polski i Europy jako ważnego źródła naszej tradycji, kultury i narodowej tożsamości”, co było przedmiotem jednego z pytań niedosłęgo referendum konsultacyjnego zainicjowanego przez Prezydenta RP, Andrzeja Dudę⁸⁹. E. Łętowska postrzega wprowadzenie do konstytucji cytowanego sformułowania jako „krok w kierunku państwa wyznaniowego”, „otwarcie wrót do nasycania całego systemu prawnego aksjologią kształtowaną nie tylko przez historię myśli chrześcijańskiej, ale i aktualne nauczanie Kościoła katolickiego (bo z innymi kościołami chrześcijańskimi nie mam kłopotu) w kwestiach światopoglądu, kultury i obyczaju”, „pretekst dla ekspansji konserwatyizmu obyczajowego”, „formalną podstawę ekspansji polityki [...] jednego z kościołów

⁸⁷ T. Otocki, *Z preambułą bezpieczniej?*, <http://www.new.org.pl/1925-z-preambula-bezpieczniej> [dostęp: 29.04.2021].

⁸⁸ Za: Trigg 2013, 64.

⁸⁹ Zob. *Propozycje pytań w referendum konsultacyjnym*, https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:XpM7hu_wkfsJ:https://www.prezydent.pl/kancelaria/referendumkonsultacyjne/aktualnosci/art,62.propozycje-pytan-w-referendum-konsultacyjnym.htm1+&cd=1&hl=pl&ct=clnk&gl=pl&client=firefox-b-d [dostęp: 01.09.2021]. W ostatecznej wersji pytanie to brzmiało: „Czy jest Pani/Pan za podkreśleniem w Konstytucji RP znaczenia chrześcijańskich źródeł Państwowości Polskiej oraz kultury i tożsamości Narodu Polskiego?”, https://www.prezydent.pl/gfx/prezydent/userfiles3/files/2018_referendum/projekt_postanowienia.pdf [dostęp: 01.09.2021].

na tereny prawa⁹⁰. Z kolei dla Norweskiego Towarzystwa Humanistycznego art. 2 norweskiej konstytucji przywołujący „chrześcijańskie i humanistyczne dziedzictwo”, obok art. 4 i 16, „ślą sygnał wykluczenia, mogą prowadzić do dyskryminacji albo podważać długą tradycję równego traktowania⁹¹.

Odwrotnym stanowiskiem jest traktowanie odniesień do chrześcijaństwa w konstytucjach wyłącznie w kategoriach historycznych. Przykładowo L. Orgad określa „chrześcijańskie klauzule” w konstytucjach państw europejskich mianem „archaicznych”. Klauzule te jego zdaniem „mówią więcej o przeszłości i dziedzictwie państwa niż o współczesnym społeczeństwie”, niekoniecznie nawet będąc odwołaniem do „chrześcijaństwa jako religii⁹².

Rola chrześcijaństwa w dziejach poszczególnych państw i narodów stanowi obiektywny fakt. Jego uznanie w konstytucji jest wyrazem dziejowej i socjologicznej prawdy, a nie zabiegiem prozelickim czy narzędziem inżynierii społecznej. Doniosłości odniesień do chrześcijaństwa w konstytucjach nie należy przy tym ani przeceniać, ani deprecjonować. Nie sposób zgodzić się z E. Łętowską, że odwołanie się w ustawie zasadniczej do „ponadtysięcletniego chrześcijańskiego dziedzictwa Polski i Europy jako ważnego źródła naszej tradycji, kultury i narodowej tożsamości” doprowadziłoby czy nawet tylko sprzyjało prawnej pozytywizacji moralności katolickiej. Wyrażone przez nią obawy znamionuje dalece posunięta egzageracja. Gdyby prognozy Autorki miały być zasadne, to już obecność w preambule wzmianki o „chrześcijańskim dziedzictwie Narodu” powinna być wykorzystywana do legitymizowania „prokatolickiego” tworzenia, interpretowania i stosowania prawa. Tymczasem kategoria „chrześcijańskiego dziedzictwa Narodu” bardzo rzadko jest przywoływana w procesie prawotwórczym, a sporadycznie przez polskie sądy. Nawet przyjmując, że uzasadnienie orzeczenia nie jest w pełni miarodajne dla rzeczywistego przebiegu sądowej deliberacji, to i tak niebezpiepodstawnie można uznać, iż

⁹⁰ Łętowska 2018.

⁹¹ *Humanists call on Norway to make constitution more inclusive*, <https://humanists.international/2019/10/humanists-call-on-norway-to-make-constitution-more-inclusive/> [dostęp: 01.09.2021].

⁹² Orgad 2017, 76.

omawiany tu fragment preambuły polskiej konstytucji zasadniczo nie jest brany pod uwagę w procesie orzeczniczym.

Określenie „chrześcijańskie dziedzictwo Narodu” występuje w zaledwie kilku orzeczeniach zgromadzonych w bazie LEX⁹³. Jedynym wskazującym na uwzględnienie przez sąd kategorii chrześcijańskiego dziedzictwa Narodu we własnej argumentacji jest postanowienie Sądu Najwyższego uznające, że posłużenie się personaliami kardynała Stefana Wyszyńskiego w nazwie komitetu wyborczego było sprzeczne z „chrześcijańskim dziedzictwem narodu”⁹⁴. W celach argumentacyjnych do pojęcia tego nawiązał także sędzia Bohdan Zdziennicki w zdaniu odrębnym do wyroku Trybunału Konstytucyjnego dotyczącego tzw. lustracji⁹⁵ oraz sędzia Jarosław Wyrembak w zdaniu odrębnym do wyroku Trybunału Konstytucyjnego w sprawie aborcji eugenicznej⁹⁶. Nawet parlamentarzyści otwarcie deklarujący przywiązanie do moralności katolickiej i inspirowanie się nią nie są gotowi z przyczyn oportunistycznych wprowadzać reglamentacyjne rozwiązania prawne w zakresie aborcji, *in vitro* czy antykoncepcji.

Racji nie ma również L. Orgad. Nieuprawnione jest postrzeganie nawiązań do chrześcijaństwa w kategoriach „muzealnych”. Nawiązania te są świadectwem nie tylko historii, tego co minione, ale zarazem posiadają szeroko rozumiany wymiar cywilizacyjno-kulturowy. Chrześcijaństwo w wielu państwach wciąż pozostaje głównym źródłem aksjologii społecznej, nawet jeśli procesy laicyzacyjne sprawiły, że moralność chrześcijańska nie jest tak powszechnie aprobowana, jak jeszcze dekady temu. Ilekroć społeczeństwo danego państwa pozostaje kulturowo chrześcijańskie, to konstytucyjnych odwołań do chrześcijaństwa nie należy zawężać do sfery symboliki, choćby chodziło o treści wyrażone w preambułach, a nie postanowienia części artykułowej ustaw zasadniczych.

Odwołanie do chrześcijaństwa w preambule konstytucji, nawet jeśli samo w sobie nie posiada normatywnego charakteru, może, a w niektórych

⁹³ Zob. <https://sip.lex.pl/#/> [dostęp: 01.09.2021].

⁹⁴ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 16 sierpnia 2005 r., III SW 12/05, LEX nr 328079.

⁹⁵ Zdanie odrębne sędziego B. Zdziennickiego do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 11 maja 2007 r., K 2/07, OTK-A 2007, Nr 5, poz. 48.

⁹⁶ Zdanie odrębne sędziego J. Wyrembaka do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 22 października 2020 r., K 1/20, OTK-A 2021, Nr 1.

przypadkach nawet powinno, być uwzględnione przy interpretacji przepisów ustawy zasadniczej i ustaw zwykłych w ramach wykładni systemowej i funkcjonalnej, np. przy wykładni art. 25 ust. 2 Konstytucji RP⁹⁷. Podobnie L. Garlicki podnosi, że „punktem wyjścia i centralnym punktem odniesienia dla rozważań o konstytucyjnym pojęciu godności staje się ujmowanie tego pojęcia w chrześcijańskiej nauce społecznej”⁹⁸. O tym, że konstytucyjne nawiązania do chrześcijaństwa mogą wpływać na procesy wykładni i stosowania prawa, świadczy orzecznictwo irlandzkiego Sądu Najwyższego⁹⁹.

Większej operacjonalizacyjności konstytucyjnych odniesień do chrześcijaństwa nie sprzyja postawa przedstawicieli doktryny prawniczej, którzy zwykle nie poświęcają im większej uwagi przy egzegezie tekstu ustaw zasadniczych. Pojęcie chrześcijańskiego dziedzictwa Narodu z preambuły rodzimej ustawy zasadniczej nie stało się przedmiotem szerszego zainteresowania jurysprudencji, której reprezentanci o pojęciu tym jedynie wzmiankują¹⁰⁰. Skąpy dorobek piśmienniczy nie może oddziaływać na praktykę prawniczą.

Z uwagi na kulturowy, a nie wyłącznie duchowo-sakralny wymiar religii, nie należy w konstytucyjnych odniesieniach do chrześcijaństwa każdorazowo i *a priori* upatrywać legitymizacji społecznej stratyfikacji, gdzie niechrześcijanie mieliby rzekomo być obywatelami drugiej kategorii. Gołosłowne i arbitralne jest twierdzenie o tym, że wzmianka o „chrześcijańskim dziedzictwie” w konstytucji norweskiej przeczy równej godności obywateli o różnych światopoglądach¹⁰¹. Wyróżnienie religii, wyznania bądź kościoła ściśle powiązanego z dziejami danego państwa i Narodu oraz gromadzącego największą liczbę wyznawców nie jest *per se* źródłem alienacji osób wyznających mniejszościowe religie czy tych, którym bliski jest światopogląd bezwyznaniowy. Niektóre jednak sformułowania rzeczywiście mogą obiektywnie uchodzić za rodzące uzasadnione poczucie wykluczenia. Określenie w konstytucji całego Narodu jako chrześcijański

⁹⁷ Por. Brzozowski 2011, 10.

⁹⁸ Garlicki 2016.

⁹⁹ Zob. np. *Quinn's Supermarket v. Attorney General* [1972] IR 1; *McGee v. A.G. & Anor* [1973] IESC 2, [1974] IR 284; *Norris v. A.G.* [1983] IESC 3, [1984] IR 36; *Corway v. Independent Newspapers (Ireland) Limited* [1999] IESC 5, [1999] 4 IR 485.

¹⁰⁰ Sobczak 2018, 188–189; Polak 2018, 425–439.

¹⁰¹ Trigg 2013, 64.

(Samoa, Zambia) *volens volens* komunikuje, że ustrojodawca odmawia niechrześcijanom statusu pełnoprawnych członków Narodu.

Konstytucyjne odniesienia do chrześcijaństwa nie pozostają w żadnym koniecznym związku z naruszeniem zasady równości wszystkich wobec prawa czy z ograniczeniem wolności sumienia i religii niechrześcijan¹⁰². Jedynie nieliczne przepisy wśród przeanalizowanych i przywołanych w niniejszym artykule można ewentualnie rozpatrywać jako zaprzeczenie postawionej tezie, np. wskazany art. 35 konstytucji Panamy. Możliwość wyznawania i praktykowania niechrześcijańskich religii i form kultu warunkuje on bowiem m.in. poszanowaniem „chrześcijańskiej moralności”. Nierzadko zresztą wrażenie o faworyzowaniu konkretnego wyznania czy kościoła jest mylne. Wymienienie z nazwy w rodzimej konstytucji Kościoła Katolickiego (art. 25 ust. 4) można tłumaczyć tym, że Stolicy Apostolskiej i Państwu Watykańskiemu przysługuje podmiotowość prawnomiędzynarodowa i związana z tym zdolność kontraktowa¹⁰³.

Wyróżnienie chrześcijaństwa w konstytucji z powodu jego doniosłości historycznej i kulturowej nie musi przeczyć zasadzie bezstronności czy neutralności religijnej władz publicznych. Zasada ta, jeśli jest właściwie rozumiana, oznacza przede wszystkim nieangażowanie się państwa w sprawy czysto religijne (teologiczne)¹⁰⁴. Błędem jest wywodzenie z niej nakazu indyferentnej postawy władz publicznych względem moralności chrześcijańskiej. Państwo nie może być i nigdy nie jest aksjologicznie neutralne. Jeśli normy czy wartości chrześcijańskie uległy inkulturacji w danym społeczeństwie, to ustrojodawca eksponując je *in genere* w konstytucji, jedynie daje wyraz istniejącej społecznej aksjologii, na podobieństwo odwoływania się do np. humanizmu, liberalizmu czy socjalizmu. Moralność ukształtowana pod wpływem religii nie jest gorszą moralnością względem moralności determinowanej niereligijnymi doktrynami czy ideologiami.

Przywołanie w konstytucji chrześcijaństwa z reguły nie pociąga za sobą angażowania się czy mieszania się ustrojodawcy w kwestie religijnej natury *sensu stricto*, do czego nie posiada on merytorycznych kompetencji i co skutkowałoby podaniem w wątpliwość jego neutralności religijnej.

¹⁰² Kroczek 2017, 19–20.

¹⁰³ Zob. Mezglewski 2005, 295–303.

¹⁰⁴ Por. Łączkowski 2006, 209–219.

Wyjątki są nieliczne, jak wspomniane zdefiniowanie „wartości chrześcijańskich” w ustawie zasadniczej Nikaragui czy zajmowanie się kwestią tłumaczenia Pisma Świętego w greckiej konstytucji¹⁰⁵.

Nawiązania do chrześcijaństwa we współczesnych konstytucjach nie mają też nic wspólnego z „chrześcijańskim konstytucjonalizmem” rozumianym w kategoriach teokracji¹⁰⁶. Często mylnie przypisuje się im te treści normatywne, których one nie wyrażają. Nieuprawnione i dające wyraz uprzedzeniom jest twierdzenie, że kultura „zakorzeniona w chrześcijańskiej tradycji nie może być demokratyczna”¹⁰⁷.

6. PODSUMOWANIE

Od Konstytuanty decydującej o wprowadzeniu odniesień do chrześcijaństwa w konstytucji, zwłaszcza w preambule, należy wymagać responsywności wobec społecznych oczekiwań, pamiętając, że to Naród jest suwerenem. Odniesienia takie, podobnie jak cała konstytucja, powinny cieszyć się społeczną legitymizacją. Sondażowy stosunek Polaków do wskazanego powyżej pytania referendalnego Prezydenta RP pokazuje, że nawet społeczeństwo wyróżniające się religijnym zaangażowaniem na tle społeczeństw innych państw demoliberalnych, nie jest zainteresowane „nasycaaniem” konstytucji treściami konfesyjnymi, zwłaszcza wówczas, gdy proponowane brzmienie odwołania do chrześcijaństwa w pewnym zakresie powielaloby odwołanie już zawarte we wstępie do ustawy zasadniczej¹⁰⁸. Z drugiej strony nie ma powodów (lub są one nieprzekonujące), aby ustrojodawca nie mógł wyraźnie wskazać w konstytucji na chrześcijaństwo jako element historycznej, kulturowej i aksjologicznej tożsamości konkretnego Narodu.

¹⁰⁵ Obiekcje z tego samego powodu może budzić też określenie w preambule polskiej konstytucji przymiotów Boga, jako „źródła prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna”. Por. Mager 2021, 42–49; Domingo 2014, 147–167.

¹⁰⁶ Zob. McKinley Brennan 2015, 478–540.

¹⁰⁷ Paradowski 2009, 66.

¹⁰⁸ *Zainteresowanie referendum konsultacyjnym ws. Konstytucji*, „Komunikat z badań CBOS” 2018, nr 95. Por. Fea, 2013.

BIBLIOGRAFIA

- Årsheim, Helge, Pamela Slotte. 2017. „The Juridification of Religion?”. *Brill Research Perspectives in Law and Religion* 1/2: 1–89.
- Bała, Paweł. 2011. „Invocatio Dei w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. w perspektywie porównawczej i historycznej”. *Studia Erasmiana Wratislaviensia* 5: 305–333.
- Barbulescu, Iordan Gheorghe, Gabriel Andreescu. 2009. „References to God and the Christian Tradition in the Treaty Establishing a Constitution for Europe: An Examination of the Background”. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 8 (24): 207–230.
- Borden, Morton. 1979. „The Christian Amendment”. *Civil War History* 2 (25): 156–167.
- Borecki, Paweł. 2017. „Znamiona państwa wyznaniowego – uwagi na kanwie dobrobku współczesnego konstytucjonalizmu”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 20: 223–248.
- Brzozowski, Wojciech. 2011. *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Cvijic, Srdjan, Lorenzo Zucca. 2004. „Does the European Constitution need Christian Values?”. *Oxford Journal of Legal Studies* 4 (24): 739–748.
- Czuryk, Małgorzata. 2015. „Edukacja religijna w szkołach publicznych w Finlandii”. *Kościół i Prawo* 1/4: 73–87.
- Daniel, Krystyna. 1997. „Kontrowersje wokół wprowadzenia wartości chrześcijańskich do prawa”. W: *Dynamika wartości w prawie*, red. Krzysztof Pałeczki, 157–207. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Dineen, Kieran. 2017. *Constitution to be stripped of any mention of Christianity under soon to be proposed bill*, <https://www.thesun.ie/news/961603/constitution-to-be-stripped-of-any-mention-of-christianity-under-soon-to-be-proposed-bill/> [dostęp: 01.09.2021].
- Domingo, Rafael. 2014. „The Metalegal God”. *Ecclesiastical Law Journal* 16 (2): 147–167.
- Duda, Renata. 2006. „Aksjologiczne podstawy Unii Europejskiej: debata na temat chrześcijańskiego dziedzictwa Europy”. W: *Unia Europejska i Polska wobec dylematów integracyjnych na początku XXI wieku*, red. Mieczysław Stolarczyk, 71–80. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Fea, John. 2013. *No surprise that 32% of Americans want a Christian constitutional amendment*, <https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2013/04/no-surprise-that-of-americans-want-a-christian-constitutional-amendment> [dostęp: 01.09.2021].

- Ferrari, Silvio. 2015. „The Christian roots of the secular state”. In: *Mapping the legal boundaries. Religion and Multiculturalism from Israel to Canada*, ed. René Provost, 25–40. New York: Oxford University Press.
- Flere, Sergej, Miran Lavrič, Dragoljub Djordjević. 2017. „Religious References in the Constitutions of European Post-Communist Countries and Ethno-symbolism”. *Journal of Church and State* 3 (59): 466–488.
- Frosini, Justin. 2012. *Constitutional preambles at a Crossroads Between Politics and Law*. Rimini: Maggioli.
- Garlicki, Leszek. 2016. „Komentarz do art. 30”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, vol. 2, red. Leszek Garlicki, Marek Zubik, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Gołda-Sobczak, Maria. 2008. „Systemy relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi”. *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne* 1: 61–110.
- Henry, Eron. 2018. *Constitutionally Religious: What the Constitutions of 180 Countries Say About Religion and Relief*. Alexandria: b.d.
- Iban, Iván. 2013. „God in Constitutions and Godless Constitutions”. In: *Law, Religion, Constitution: Freedom of Religion, Equal Treatment, and the Law*, eds. W. Cole Durham, Silvio Ferrari, Cristina Cianitto, Donlu Thayer, 37–55. Farnham: Ashgate.
- Kavanagh, Aileen. 2012. „The Irish Constitution at 75 Years: Natural Law, Christian Values and the Ideal of Justice”. *Irish Jurist* 48: 71–101.
- Kozłowski, Krzysztof, Paweł Gomułka, Michał Latuszewski. 2006. „Chrześcijańskie dziedzictwo Europy jako problem konstytucyjny”. W: *Człowiek wobec systemów wartości*, red. Tomasz Kozłowski, Karol Kuźmich, 126–137. Białystok: Wydawnictwo Temida 2.
- Kroczek, Piotr. 2017. *Prawo wewnętrzne związków wyznaniowych w perspektywie organów władzy publicznej: klauzule generalne*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe.
- Krukowski, Józef. 1996. „«Invocatio Dei» w konstytucjach współczesnych państw demokratycznych. Refleksja w związku z debatą nad projektem Konstytucji RP”. *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 3/4: 202–214.
- Kurian, George, Mark Lamport. 2016. *Encyclopedia of Christianity in the United States*, vol. 5. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Łączkowski, Wojciech. 2006. „«Bezstronność» władz publicznych”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 2: 209–219.
- Łętowska, Ewa. 2018. *Odwołanie do „chrześcijańskiego dziedzictwa” w złej wierze. Prof. Łętowska o pytaniach konstytucyjnych Dudy*, <https://oko.press/>

- odwołanie-do-chrześcijańskiego-dziedzictwa-w-zlej-wierze-prof-letowska-o-pytaniach-konstytucyjnych-dudy/ [dostęp: 01.09.2021].
- Madeley, John. 2017. „The Curious Case of Religion in the Norwegian Constitution”. In: *Constitution Writing, Religion and Democracy*, eds. Asli Bâli, Hanna Lerner, 29–48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mager, Robert. 2021. „God in National Constitutions: A Liberating Reference?”. *International Academy of Practical Theology. Conference Series 2*: 42–49.
- Maroń, Grzegorz. 2019. „Odwołania do Boga w konstytucjach państw współczesnych. Studium komparatystyczne”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 22: 5–40.
- McKinley Brennan, Patrick. 2015. „An Essay on Christian Constitutionalism: Building in the Divine Style, for the Common Good(s)”. *Rutgers Journal of Law and Religion* 16/3: 478–540.
- Menéndez, Agustín José. 2005. „A Christian or a Laïc Europe. Christian Values and European Identity”. *Ratio Juris* 2 (18): 179–205.
- Naumann, Kolja. 2008. *Eine religiöse Referenz in einem Europäischen Verfassungsvertrag*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Neo, Jaclyn. 2017. „Express Recognition of Deity in Constitutions”. In: *Max Planck Encyclopedia of Comparative Constitutional Law*, eds. Rainer Grote, Frauke Lachenmann, Rüdiger Wolfrum. Oxford: Oxford University Press.
- Orgad, Liav. 2017. *The Cultural Defense of Nations. A Liberal Theory of Majority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Orzeszyna, Krzysztof. 2007. *Podstawy relacji między państwem a Kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Paradowski, Ryszard. 2009. „God and Constitution. Polish constitutional confusion”. *Zeszyty Naukowe Dolnośląskiej Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Techniki w Polkowicach. Studia z Nauk Społecznych* 2: 61–68.
- Polak, Piotr. 2018. „The normative value of the reference to God and Christianity in the preamble to the Constitution of the Republic of Poland of 2nd April, 1997”. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 6: 425–439.
- Safjan, Marek. 2003. „Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich”. W: *Kultura i prawo*, t. 3: *Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, red. Józef Krukowski, Otto Theisen, 43–73. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Sobczak, Jacek. 2018. „Pojęcie dziedzictwa narodowego w świetle regulacji konstytucyjnych”. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 5: 187–208.
- Suchocka, Hanna. 2008. „Sens sporu o korzenie chrześcijańskie w Konstytucji europejskiej”. W: *Księga jubileuszowa Prof. dr hab. Tadeusza Smoczyńskiego*, red. Marek Andrzejewski, 733–743. Toruń: TNOiK „Dom Organizatora”.

- Szymanek, Jarosław (red.). 2011. *Państwo wyznaniowe: doktryna, prawo i praktyka*. Warszawa: Elipsa.
- Temperman, Jeroen. 2010. *State–Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*. Leiden–Boston: Brill.
- Trigg, Roger. 2013. *Equality, Freedom, and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Voermans, Wim, Maarten Stremmer, Paul Cliteur. 2017. *Constitutional preambles. A comparative analysis*. Cheltenham – Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Yakobson, Alexander. 2013. „God and Religion in Modern Democratic Constitutions”. In: *The nation state and religion: the resurgence of faith*, eds. Anita Shapira, Yedidia Stern, Alexander Yakobson, 1–13. Brighton: Sussex Academic Press.

ZAŁĄCZNIK

Wykaz przywołanych konstytucji wraz z podaniem źródła tekstu w języku urzędowym (*data dostępu we wszystkich przypadkach: 01.09.2021*)

- Konstytucja Księstwa Andory z dnia 14 marca 1993 r., <http://www.consellgeneral.ad/ca/el-consell-dandorra/constitucio-i-reglament/la-constitucio-del-principat-d-andorra>; tłum. Mariusz Bobiński. 2014. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, https://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/05/Andora_pol010814.pdf
- Konstytucja Republiki Argentyńskiej z dnia 1 maja 1853 r., <http://www.saij.gob.ar/nacional-constitucion-nacional-constitucion-nacion-argentina-lns0002665-1994-08-22/123456789-0abc-defg-g56-62000scanyel>
- Konstytucja Ludowej Republiki Bangladeszu z dnia 4 listopada 1972 r., <http://bdlaws.minlaw.gov.bd/act-367.html>
- Konstytucja Wspólnoty Bahamów z dnia 20 czerwca 1973 r., laws.bahamas.gov.bs/cms/images/LEGISLATION/PRINCIPAL/1973/1973-1080/TheConstitution_1.pdf
- Konstytucja Republiki Bułgarii z dnia 12 lipca 1991 r., <https://www.parliament.bg/bg/const>; tłum. Hanna Karpińska. 2012. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/bulgaria2013.pdf
- Konstytucja Królestwa Danii z dnia 5 czerwca 1953 r., https://www.ft.dk/~media/sites/ft/pdf/publikationer/grundloven/grundloven_samlet_2018_dk_web.ashx; tłum. Marian Grzybowski. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 213–225. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/07/Dania_pol_010811.pdf

- Konstytucja Republiki Dominikany z dnia 13 czerwca 2015 r., <https://mepyd.gob.do/wp-content/uploads/drive/Transparencia/Base%20legal%20de%20la%20institucion/Constitucion/Constitucion%CC%81n%20Dominicana%202015.pdf>
- Konstytucja Arabskiej Republiki Egiptu z dnia 18 stycznia 2014 r., www.sis.gov.eg/Newvr/consttt%202014.pdf
- Konstytucja Republiki Fidżi z dnia 6 września 2013 r., <https://www.fiji.gov.fj/About-Fiji/Fijian-Constitution>
- Konstytucja Republiki Finlandii z dnia 11 czerwca 1999 r., <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990731>; tłum. Joachim Osiński. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 249–270. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, https://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/05/Finlandia_pol010811.pdf
- Konstytucja Republiki Ghany z dnia 28 kwietnia 1992 r., <https://www.judicial.gov.gh/index.php/preamble>
- Konstytucja Republiki Greckiej z dnia 9 czerwca 1975 r., <https://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/8c3e9046-78fb-48f4-bd82-bbba28ca1ef5/SYNTAGMA.pdf>; tłum. Grażyna i Włodzimierz Uliccy, Bartłomiej Zdaniuk, Natalia Ciesielczyk. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 297–340. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/10/Grecja_pol_010711.pdf
- Konstytucja Gruzji z dnia 24 sierpnia 1995 r., <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/30346?publication=35>; tłum. Grzegorz Kuca, Marian Grzybowski, Katarzyna Kaczmarczyk-Kłak. 2015. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/01/Gruzja_pol_010715.pdf
- Konstytucja Republiki Gwatemali z dnia 31 maja 1985 r., <https://guatemala.justia.com/nacionales/constitucion-de-la-republica-de-guatemala/>
- Konstytucja Republiki Haiti z dnia 10 marca 1987 r., <http://www.omrh.gouv.ht/Media/Publications/1-Constitution/Constitution1987Amend%C3%A9Juin2012.pdf>
- Konstytucja Królestwa Hiszpanii z dnia 27 grudnia 1978 r., <https://www.lamoncloa.gob.es/espana/leyfundamental/Paginas/index.aspx>; tłum. Tadeusz Mołdawa. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 241–374. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, https://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/10/Hiszpania_pol_300612.pdf
- Konstytucja Republiki Iraku z dnia 15 października 2005 r., <http://ar.parliament.iq/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82%D9%8A/>
- Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu z dnia 24 października 1979 r., <https://mfa.gov.ir/portal/viewpage/3991>

- Konstytucja Republiki Irlandii z dnia 1 lipca 1937 r., <https://www.gov.ie/en/publication/d5bd8c-constitution-of-ireland/>; tłum. Sabina Grabowska. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 393–417. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/11/Irlandia_pol_010711.pdf
- Konstytucja Republiki Islandii z dnia 17 czerwca 1944 r., <https://www.althingi.is/lagas/nuna/1944033.html>; tłum. Joachim Osiniński. 2009. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe. https://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2015/11/Islandia_pol_010110.pdf
- Akt konstytucyjny Kanady z dnia 17 kwietnia 1982 r., <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/Const/index.html>; tłum. Joachim Osiniński, Izabela Zawiślińska. 1998. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/01/Kanada_pol_010496.pdf
- Konstytucja Republiki Kostaryki z dnia 8 listopada 1949 r., https://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?nValor1=1&nValor2=871
- Konstytucja Republiki Libanu z dnia 23 maja 1926 r., <https://www.presidency.gov.lb/Arabic/LebaneseSystem/Documents/LebaneseConsitution.pdf>
- Konstytucja Księstwa Lichtensteinu z dnia 5 października 1921 r., <https://www.gesetze.li/konso/1921015000>; tłum. Radosław Grabowski. 2013. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/01/Liechtenstein_pol_010712.pdf
- Konstytucja Republiki Łotewskiej z dnia 15 lutego 1922 r., <https://likumi.lv/doc.php?id=57980>; tłum. Lidia Gołubiec, Iwona Jaroszkiewicz. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 459–470. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/11/Lotwa_pol_010711.pdf
- Konstytucja Republiki Północnej Macedonii z dnia 17 listopada 1991 r., <https://www.sobranie.mk/content/Odluki%20USTAV/UstavSRSM.pdf>; tłum. Teresa Wójcik. 1999. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/macedonia.html>
- Konstytucja Republiki Malty z dnia 21 września 1964 r., <http://www.justiceservices.gov.mt/DownloadDocument.aspx?app=lom&itemid=8566&l=2>; tłum. Jan Winczorek. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 471–518. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/02/Malta_pol_010711.pdf
- Konstytucja Księstwa Monako z dnia 17 grudnia 1962 r., <https://www.gouv.mc/Gouvernement-et-Institutions/Les-Institutions/La-Constitution-de-la-Principaute>; tłum. Agnieszka Wojtyczek-Bonnand, Krzysztof Wojtyczek. 2012. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/monako2013.pdf>

- Konstytucja Republiki Związku Myanmar z dnia 29 maja 2008 r., www.burmalibrary.org/docs5/Myanmar_Constitution-2008-en.pdf
- Konstytucja Republiki Nikaragui z dnia 19 listopada 1986 r., <https://www.asamblea.gob.ni/assets/constitucion.pdf>
- Konstytucja Królestwa Norwegii z dnia 17 maja 1814 r., <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17>; tłum. Joachim Osiński. 1996. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/02/Norwegia_pol_010196.pdf
- Konstytucja Islamskiej Republiki Pakistanu z dnia 14 sierpnia 1973 r., http://www.na.gov.pk/uploads/documents/1391139448_469.pdf
- Konstytucja Republiki Panamy z dnia 11 października 1972 r., <https://ministerio-publico.gob.pa/wp-content/uploads/2016/09/constitucion-politica-con-indice-analitico.pdf>
- Konstytucja Niezależnego Państwa Papui Nowej Gwinei z dnia 16 sierpnia 1975 r., <http://www.parliament.gov.pg/constitution-of-the-independent-state-of-papua-new-guinea>
- Konstytucja Republiki Paragwaju z dnia 20 czerwca 1992 r., www.mre.gov.py/v2/Adjuntos/Normativas/CONSTITUCIONNACIONAL.pdf
- Konstytucja Republiki Peru z dnia 29 grudnia 1993 r., http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/constituciones_ordenado/CONSTIT_1993/Texto_actualizado_CONS_1993.pdf
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.
- Konstytucja Republiki Salwadoru z dnia 15 grudnia 1983 r., <https://www.asamblea.gob.sv/sites/default/files/documents/decretos/F0DD4DE1-8CCA-461B-B1CB-0D04D37B4FD1.pdf>
- Konstytucja Niezależnego Państwa Samoa z dnia 28 października 1960 r., <https://www.palemene.ws/wp-content/uploads/Constitution-Sam.pdf>
- Konstytucja Republiki San Marino (Statuty z dnia 8 października 1600 r.), <https://www.consigliograndeegenerale.sm/on-line/home/archivio-leggi-decreti-e-regolamenti/scheda17009068.html>
- Konstytucja Republiki Słowackiej z dnia 1 września 1992 r., <https://www.ustavnysud.sk/ustava-slovenskej-republiky>; tłum. Krzysztof Skotnicki. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 693–724. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/11/Slowacja_pol_010711.pdf
- Konstytucja Królestwa Szwecji (Akt o sukcesji z dnia 26 września 1810 r.), https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/successionsordning-18100926_sfs-1810-0926; tłum. Krzysztof Dembiński, Marian Grzybowski. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*,

- red. Wiesław Staśkiewicz, 749–816. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/04/Szwecja_pol_010711.pdf
- Konstytucja Demokratycznej Republiki Timoru Wschodniego z dnia 22 marca 2002 r., <http://timor-leste.gov.tl/?cat=37&lang=pt>
- Konstytucja Tuvalu z dnia 1 października 1986 r., http://tuvalu-legislation.tv/cms/images/LEGISLATION/PRINCIPAL/1986/1986-0001/ConstitutionofTuvalu_1.pdf
- Konstytucja Republiki Urugwaju z dnia 27 listopada 1967 r., <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/constitucion>
- Konstytucja Republiki Vanuatu z dnia 23 października 1979 r., <https://www.gov.vu/index.php/about/constitution-of-vanuatu>
- Konstytucja Watykanu (Ustawa zasadnicza Państwa Miasto Watykan z dnia 26 listopada 2000 r.), http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/sp_ss_scv/informazione_generale/legge-fondamentale_it.html; tłum. Franciszek Longchamps de Bériér, Marek Zubik. 2008. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/watykan.html>
- Konstytucja Węgier z dnia 18 kwietnia 2011 r., <https://www.parlament.hu/irom39/02627/02627-0187.pdf>; tłum. Jerzy Snopek. 2015. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/wegry2013.pdf>
- Ustawy ustrojowe Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej, www.legislation.gov.uk; tłum. Sebastian Kubas. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 871–976. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Konstytucja Republiki Włoskiej z dnia 27 grudnia 1947 r., <http://www.senato.it/1024>; tłum. Zbigniew Witkowski. 2011. W: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, red. Wiesław Staśkiewicz, 845–870. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/11/Wlochy_pol_010711.pdf
- Konstytucja Republiki Zambii z dnia 30 sierpnia 1991 r., http://www.parliament.gov.zm/sites/default/files/documents/amendment_act/Constitution%20of%20Zambia%20%20%28Amendment%29%2C%202016-Act%20No.%202_0.pdf

BARTOSZ RAKOCZY*

CYWILNOPRAWNE SKUTKI ZRZECZENIA SIĘ DÓBR PRZEZ ZAKONNIKA W POLSKIM PRAWIE CYWILNYM. ZARYS PROBLEMU

Civil law effects of renunciation of property by a monk under Polish civil law.
An outline of the problem

Streszczenie: W dotychczasowym piśmiennictwie nie podejmowano prób zbadania profesji wieczystej ubóstwa przez pryzmat prawa cywilnego. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, iż ignorowanie kwestii skutków profesji ubóstwa na gruncie prawa cywilnego nie odpowiadałoby powadze tej instytucji prawa kanonicznego. Prawodawca kościelny wyraźnie – choć „w miarę możliwości” – zobowiązał profesja i zapewne (w domyśle) także i instytut zakonny do tego, aby wieczysta profesja ubóstwa wywoływała zamierzone skutki także w prawie cywilnym. Zgodnie z logiką prawa kanonicznego za optymalne należałoby więc uznać rozwiązanie, które zapewniałoby, że zrzeczenie się przez zakonnika dóbr w konsekwencji ślubów ubóstwa wywoła skutki również w polskim prawie cywilnym. Jednak wobec braku w prawie polskim instytucji analogicznej do kanonicznego zrzeczenia się dóbr pozostaje poszukiwanie instytucji zbliżonych, które (choćby częściowo) pozwolą uzyskać skutek zamierzony przez prawodawcę kościelnego i nie ma wątpliwości, że najbardziej użyteczna dla osiągnięcia tego celu może się okazać umowa darowizny. W dobie powszechnego uczestniczenia przez kościelne osoby prawne, a także księży i osoby zakonne, w stosunkach prawnych, omawiany problem nabiera zresztą istotnego znaczenia praktycznego. Kontynuowanie dotyczących tego analiz jest więc w pełni uzasadnione i konieczne. Pozostaje mieć nadzieję, że zwrócenie w niniejszym opracowaniu uwagi na podstawowe elementy

* Prof. dr hab., Katedra Prawa Ochrony Środowiska i Publicznego Prawa Gospodarczego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Władysława Bojarskiego 3, 87-100 Toruń, e-mail: brako@umk.pl. ORCID: 0000-0002-8790-2407.

tytułowej problematyki będzie pomocne we właściwym wyznaczeniu kierunków dalszych badań.

Słowa kluczowe: zakonnik; prawo kanoniczne; zrzeczenie się dóbr; profesja zakonna; prawo cywilne

Abstract: Until now, no attempts have been made in the literature to examine profession of poverty in the light of civil law. However, there is no doubt that ignoring the civil law effects of vows of poverty does not correspond to the importance of this institution. The Church legislator clearly obliged – albeit “as far as possible” – professed monks and possibly also (implicitly) religious institutes to ensure that perpetual vows of poverty have the intended effects also under civil law. Therefore, in accordance with the logic of canon law, it would be optimal if the renunciation of goods by a monk as a consequence of profession has effects also under Polish civil law. However, as Polish law does not have an institution corresponding to the canonical renunciation of goods, it remains to seek comparable institutions which would (even partially) produce the effect intended by the Church legislator, and the most useful instrument to achieve this objective can undoubtedly be a gift deed. In an era of wide participation of ecclesiastical legal persons as well as priests and religious persons in legal relations, this problem has in any case become of great practical importance. It is therefore fully justified and necessary to continue research in this direction, and it is hoped that the essential problems delineated in the present paper will help provide avenues for further explorations.

Key words: monk; canon law; renunciation of property; monastic profession; civil law

1. WPROWADZENIE

Problematyka prawa zakonnego w polskiej kanonistyce jest podejmowana niezwykle rzadko. Jest to prawdopodobnie spowodowane ograniczonym kręgiem adresatów norm prawa zakonnego, który obejmuje członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Podjęty w niniejszym artykule problem jeszcze bardziej zawęży krąg bezpośrednio zainteresowanych, gdyż dotyczy wyłącznie instytutów zakonnych i to tylko takich, których prawo własne wymaga zrzeczenia się dóbr przez śluby ubóstwa. Z całą pewnością istnieje jednak potrzeba badania norm z zakresu prawa zakonnego i to niezależnie od jego specyfiki podmiotowej.

Szczególnie interesujące zagadnienia dostrzec można na styku prawa zakonnego z systemem prawa świeckiego, a ściślej rzecz ujmując – z systemem prawa cywilnego. Te okoliczności przemawiają za potrzebą naukowej analizy cywilnoprawnych skutków zrzeczenia się dóbr z uwzględnieniem zarówno norm prawa kanonicznego, jak i norm prawa cywilnego. W zgodzie z tymi założeniami pozostaje cel niniejszego artykułu, którym jest podjęcie próby odpowiedzi na pytanie o możliwość osiągnięcia w polskim prawie cywilnym oczekiwanych przez prawodawcę kościelnego skutków zrzeczenia się dóbr.

2. PRAWO ZAKONNE A PRAWO CYWILNE

Specyficzną cechą prawa kanonicznego jest to, że generalnie funkcjonuje ono jako system norm o charakterze uniwersalnym, który nie jest związany z żadnym określonym terytorium. Jeśli wziąć pod uwagę wypracowaną przez G. Jelinka koncepcję państwa obejmującego terytorium, ludność i władzę oraz powiązany z tym państwem system prawny, to prawo kanoniczne z całą pewnością pozbawione jest terytorialnego zasięgu w takim sensie, w jakim można mówić o terytorialnym zasięgu systemów prawa świeckiego. Cechą prawa kanonicznego jest to, że obowiązuje ono w Kościele na całym świecie i to niezależnie od stosunku danego państwa do systemu prawa kanonicznego¹. Wiąże bowiem ono wszystkich katolików, niezależnie od ich obywatelstwa². Konsekwencją tej specyficznej właściwości prawa kanonicznego jest konieczność przyjęcia, iż jako system prawny współistnieje ono w tym samym czasie i miejscu z konkretnym systemem prawa państwowego.

W kanonistyce wypracowano pogląd, zgodnie z którym owo współistnienie dwóch systemów prawnych wymaga zakwalifikowania materii, które one regulują, do jednej z trzech kategorii – sprawy zastrzeżone wyłącznie prawu kanoniczemu, sprawy zastrzeżone wyłącznie prawu świeckiemu

¹ Stwierdzenie to dotyczy oczywiście jedynie kanonicznego prawa powszechnego, gdyż prawo partykularne już jest powiązane z określonym terytorium.

² Tak m.in. Sobański 2001, 83–84. Zob. też Ghirlanda 1996, 102–103; Sobański 2003, 77–78; Coriden 2004, 3–4; De Paolis, D’Auria 2014, 174–175; Sabbarese 2015, 10–11.

i sprawy określane jako *causae mixti fori*³. Szczególnie ten trzeci obszar wymaga od prawodawcy kościelnego uwzględnienia faktu współistnienia prawa kanonicznego ze świeckimi systemami prawnymi.

Zarówno w kanonistyce, jak i w doktrynie prawa wyznaniowego, dostrzeżono też praktykę odsyłania przez prawodawcę kościelnego do systemów prawa świeckiego⁴. Szczegółowa analiza tej kwestii wykraczałaby jednak poza ramy niniejszego opracowania. W tym miejscu poprzestać można na stwierdzeniu, że kan. 668 § 4 KPK⁵ należy do tych przepisów prawa kanonicznego, które wprawdzie uwzględniają istnienie prawa świeckiego, niemniej jednak poczynione do niego odesłanie nie ma charakteru bezwzględno. Przepis ten stanowi mianowicie, iż kto z racji natury swego instytutu powinien całkowicie zrzec się swoich dóbr, powinien dokonać tego zrzeczenia w formie ważnej także w miarę możliwości wobec prawa cywilnego, przed profesją wieczystą, przy czym samo zrzeczenie ma być ważne od dnia złożenia profesji. To samo powinien uczynić profes ślubów wieczystych, który według przepisów własnego prawa chciałby, za zezwoleniem najwyższego przełożonego, zrzec się w części lub w całości własnych dóbr.

Kwalifikacja kanonu 668 § 4 KPK do grupy tych przepisów Kodeksu, w których odesłanie do prawa świeckiego nie ma charakteru obligatoryjnego, jest konsekwencją użycia przez prawodawcę kościelnego sformułowania „w miarę możliwości”, które oznacza, że zapewnienie skutku wynikającego ze zrzeczenia się dóbr nie musi być bezwarunkowo zapewnione również wobec prawa cywilnego⁶. Gdyby system prawa świeckiego nie przewidywał czy też nie dopuszczał takiej możliwości, to i tak zrzeczenie się dóbr w prawie kanonicznym byłoby skuteczne, a jedynie skutek ten nie powstałby na forum zewnętrznym, czyli w świeckim systemie prawnym. Założenia te nie są jednak wbrew pozorom takie proste, jakby się to *prima facie* wydawało. O ile bowiem prawo kanoniczne uwzględnia istnienie prawa polskiego, o tyle system prawa polskiego jest zdecydowanie bardziej

³ Tak m.in. Pieronek 1965.

⁴ W ostatnich latach można dostrzec wzmożone zainteresowanie tą problematyką. Zob. np. Sobański, 1999, 3–17; Sobański 2003, 77–78; Tunia 2015.

⁵ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), cz. II, s. 1–317; tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań: Pallotinum 1984.

⁶ Tak też Chrapkowski, Krzywda, Wroceński, Zubert 2006, 104.

zamknięty na współlistnienie norm prawa kanonicznego. Wystarczy tutaj chociażby powołać toczące się żywo w doktrynie spory na tle orzecznictwa Sądu Najwyższego co do dopuszczalności uwzględniania w orzecznictwie sądowym norm prawa kanonicznego. Analiza wypowiedzi przedstawicieli doktryny prowadzi do wniosku, iż zdecydowana ich większość opowiada się przeciw takiej możliwości, a zatem nie uwzględnia istnienia równoległe dwóch porządków prawnych, które mogą na siebie nawzajem oddziaływać⁷.

W. Lang wyraził swego czasu pogląd, iż relacje między prawem kanonicznym a prawem państwowym są niczym więcej, jak tylko pochodną relacji pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi⁸. Sytuacja okazuje się jednak bardziej złożona. Nawet konstytucyjne zagwarantowanie w relacjach państwa ze związkami wyznaniowymi ich autonomii i wzajemnej niezależności nie zmienia faktu, że oba porządki prawne na siebie oddziałują. W konsekwencji byłoby daleko idącym uproszczeniem poprzestanie na twierdzeniu, że zrzeczenie się dóbr przez zakonnika wywołuje skutek jedynie w prawie kanonicznym, a w przypadku, gdy system prawa świeckiego takiej możliwości nie przewiduje, ten skutek po prostu nie występuje. Byłoby to uprawnione wyłącznie wtedy, gdyby zrzeczenie się, o którym mowa w kan. 668 § 4 KPK, dotyczyło spraw z punktu widzenia prawa świeckiego (konkretnie prawa cywilnego) całkowicie obojętnych.

3. PRAWNOKANONICZNE ZRZECZENIE SIĘ DÓBR W OPTYCE PRAWA CYWILNEGO

Zgodnie z logiką prawa kanonicznego za optymalne należałoby uznać rozwiązanie, które zapewniałoby, że zrzeczenie się przez zakonnika dóbr w konsekwencji ślubów ubóstwa wywoła skutki również w polskim prawie

⁷ Kwestie te szczegółowo omawia A. Tunia, która referuje poszczególne poglądy i je porządkuje. W odniesieniu do najpoważniejszego sporu, który dotyczył cywilnej skuteczności kanonicznych ograniczeń zakresu uprawnień organów kościelnych osób prawnych zob. Tunia 2015, 287–298.

⁸ Zob. Lang, Wróblewski, Zawadzki 1986, 324–330.

cywilnym. Stąd też za priorytetowe należy uznać poszukiwanie takich rozwiązań, które również w systemie prawa państwowego zagwarantują skutek, który według prawa kanonicznego wynika ze zrzeczenia się dóbr dokonanego zgodnie z kan. 668 § 4 KPK. W przeciwnym razie może dojść nie tylko do dualizmu, ale również do formułowania roszczeń wynikających wyłącznie z prawa cywilnego przy braku poszanowania i uwzględniania norm prawa kanonicznego. Zatem pomimo że prawodawca kościelny wskazuje, iż zapewnienie skutków zrzeczenia się dóbr w prawie cywilnym powinno nastąpić jedynie „w miarę możliwości”, to jednak należy uznać potrzebę poszukiwania gwarancji takich skutków również w prawie cywilnym.

Istotą kanonicznego zrzeczenia się dóbr jest doprowadzenie do sukcesji uniwersalnej w wymiarze przedmiotowym. Prawodawca kościelny zakłada bowiem, że jednym aktem osoba wyzbędzie się całego mienia. Chodzi więc o to, aby przestała być podmiotem jakichkolwiek praw majątkowych, określanych przez prawodawcę kościelnego jako dobra. Jak jednak zauważa F. Bogdan, nie wszystkie rzeczy stanowią przedmiot ślubu ubóstwa, a co za tym idzie, nie mogą być przedmiotem profesji wieczystej ubóstwa. Do takich rzeczy Autor ten zalicza relikwie świętych, dewocjonalia (krzyżyki, medaliki, koronki; z wyjątkiem sytuacji, gdy są kosztowne), a także dzieła naukowe i beletrystyczne oraz dzieła sztuki, które są wynikiem pracy takiego zakonnika⁹. Z powyższego wynikają dwa wnioski. Po pierwsze ślub ubóstwa nie obejmuje rzeczy *extra commercium*, po drugie nie obejmuje osobistych praw autorskich zakonnika¹⁰.

Z perspektywy kan. 668 § 4 KPK nie ma natomiast większego znaczenia, na czyją rzecz nastąpi omawiane zrzeczenie się dóbr. Prawodawca kościelny w żaden sposób nie określa podmiotów, na rzecz których zrzeczenie to może lub powinno nastąpić. W tym kontekście R. Smith wymienia przykładowo członków rodziny, osobę prawną będącą przedsiębiorcą, bank, instytut zakonny, a także każdy podmiot, który jest zdolny do przyjęcia danego mienia¹¹.

⁹ Bogdan 1988, 273.

¹⁰ Bliżej kwestie te analizowałem w innym miejscu. Zob. Rakoczy 2005a, 69–83.

¹¹ Smith 2000, 835.

W systemie prawa świeckiego badana tutaj problematyka jest przedmiotem zainteresowania w kontekście tzw. następstwa prawnego. W doktrynie prawa cywilnego wskazuje się, iż następstwo prawne (sukcesja) może mieć postać sukcesji singularnej lub też sukcesji uniwersalnej. Sukcesja singularna definiowana jest jako „nabycie indywidualnie oznaczonego prawa lub praw podmiotowych”¹². A. Wolter, J. Ignatowicz i K. Stefaniuk wskazują, że „o nabyciu pod tytułem szczególnym mówi się wtedy, gdy przedmiotem sukcesji jest jedno konkretne prawo”¹³. Natomiast z sukcesją uniwersalną mamy do czynienia wówczas, gdy w wyniku jednego zdarzenia prawnego następuje przejście określonej masy majątkowej z jednego podmiotu na inny. Przejście to dotyczy zwykle nie tylko praw, lecz także obowiązków, a najczęściej przytaczanym przykładem takiej sukcesji jest nabycie spadku w drodze dziedziczenia¹⁴. Co najistotniejsze z analizowanego punktu widzenia, „sukcesja uniwersalna jest instytucją wyjątkową, dopuszczalną tylko w wypadkach przez ustawę wyraźnie przewidzianych [...]”¹⁵.

W przypadku sukcesji uniwersalnej jednoznacznie przyjmuje się zatem, iż jest ona możliwa wyłącznie wtedy, gdy norma prawna w sposób bezpośredni taką możliwość przewiduje. *A contrario*, brak wyraźnego wskazania możliwości sukcesji uniwersalnej eliminuje w istocie zaistnienie następstwa prawnego pod tytułem ogólnym.

Prawodawca kościelny ma świadomość tego, iż nie w każdym przypadku system prawa świeckiego będzie uwzględniał zrzeczenie się dóbr jako zdarzenie prawne. Z tego powodu w kan. 668 § 4 KPK przyjęto, że to zrzeczenie się dóbr powinno być – w miarę możliwości – dokonane w formie, której zastosowanie zapewni jego ważność również na gruncie prawa cywilnego. Wobec braku w prawie polskim instytucji analogicznej do kanonicznego zrzeczenia się dóbr, pozostaje poszukiwać instytucji zbliżonych, które (choćby częściowo) pozwolą osiągnąć skutek zamierzony przez prawodawcę kościelnego.

¹² Pyziak-Szafnicka 2012, 871.

¹³ Wolter, Ignatowicz, Stefaniuk 2018, 173.

¹⁴ Brzozowski, Kocot, Skowrońska 2015, 196.

¹⁵ Wolter, Ignatowicz, Stefaniuk 2018, 173.

4. SKUTKI ZRZECZENIA SIĘ DÓBR

Zgodnie z kan. 668 § 4 KPK zrzeczenie się dóbr ma gwarantować trojakiemu rodzajowi skutek. Do istoty zrzeczenia się dóbr należy – po pierwsze – wyzbycie się przez zakonnika wszystkich praw majątkowych przysługujących mu w chwili składania wieczystych ślubów ubóstwa. Po drugie, omawiane zrzeczenie się oznacza utratę wszystkich praw majątkowych, które zakonnikowi będą przysługiwały w przyszłości. Po trzecie wreszcie, wiąże się ono z utratą zdolności do nabywania jakichkolwiek praw majątkowych dla siebie na przyszłość. O ile w prawie kanonicznym wszystkie trzy elementy dało się ująć w ramy instytucji prawnej określanej jako zrzeczenie się dóbr, o tyle w systemie prawa polskiego każdy z tych elementów musi być odrębnie analizowany z punktu widzenia zastosowania norm prawa cywilnego dla osiągnięcia zamierzonych skutków.

Utrata wszelkich praw majątkowych, które przysługują zakonnikowi na dzień składania wieczystych ślubów ubóstwa, winna nastąpić pod tytułem darmym. W systemie prawa polskiego skutek taki zapewnia umowa darowizny. Zgodnie z art. 888 k.c.¹⁶ przez umowę darowizny darczyńca zobowiązuje się do bezpłatnego świadczenia na rzecz obdarowanego kosztem swego majątku.

Trzeba jednak wprowadzić pewne rozróżnienia związane chociażby z samą formą umowy darowizny. Wprawdzie sam prawodawca wskazuje, że oświadczenie darczyńcy winno być złożone w formie aktu notarialnego, niemniej jednak z owego rygoru darczyńca jest zwolniony, jeżeli doszło do wykonania darowizny. Tym samym darowizna praw rzeczowych dotyczących ruchomości nie wymaga formy aktu notarialnego, jeśli darowizna rzeczywiście została wykonana. Natomiast przy prawach rzeczowych dotyczących nieruchomości, a przede wszystkim przy przenoszeniu prawa własności, forma aktu notarialnego jest wymagana pod rygorem nieważności. Wyzbywając się zatem pod tytułem darmym praw rzeczowych do ruchomości i nieruchomości, zakonnik winien mieć na względzie formę takiej czynności. O ile w przypadku ruchomości forma aktu notarialnego nie jest obligatoryjna, o tyle w przypadku nieruchomości już

¹⁶ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1740 z późn. zm.

tak. Przedmiotem darowizny mogą być również wszelkiego rodzaju inne prawa rzeczowe majątkowe, o ile mają charakter praw zbywalnych. Natomiast odnośnie do praw niezbywalnych umowa darowizny w ogóle nie może mieć zastosowania.

Problem przenoszenia prawa własności nie wyczerpuje całości zagadnienia. Oprócz praw rzeczowych mogą przecież przysługiwać zakonnikowi inne prawa, chociażby prawa obligacyjne czy prawa wynikające ze spadkobrania. Mogą mu wreszcie przysługiwać majątkowe prawa autorskie. W każdym z tych przypadków zbycie poszczególnych praw musi nastąpić pod tytułem darmym, gdyż tylko taka umowa gwarantuje w rzeczywistości osiągnięcie celu określonego w prawie kanonicznym. Należałoby stwierdzić, że z uwagi na to, iż system prawa polskiego nie przewiduje dla osiągnięcia omawianego skutku kanoniczoprawnego sukcesji uniwersalnej, w grę wchodzi jedynie sukcesja singularna. Tym samym zakonnik powinien zawrzeć tyle umów darowizny, ile praw majątkowych mu przysługuje. Jak już na to zwrócono uwagę wyżej, należy jednak mieć na względzie kwestie związane z koniecznością zachowania formy czynności prawnej w przypadku przenoszenia każdego z tych praw. Przykładowo przeniesienie majątkowych praw autorskich wymaga zawarcia umowy w formie pisemnej pod rygorem nieważności.

W kan. 668 § 4 KPK nie określono, na czym rzecz zakonnik powinien zrzec się dóbr. Prawodawca kościelny pozostawia mu zatem pełną swobodę co do wyboru osoby (fizycznej lub prawnej), na rzecz której może on to uczynić. Nie wymaga się również, aby zrzeczenie się nastąpiło na rzecz jednego tylko podmiotu. W konsekwencji zakonnik może swobodnie wybrać osoby, z którymi zawrze umowę darowizny. Zrzeczenie może zatem nastąpić na rzecz każdego podmiotu prawa.

Pozostałe dwa skutki, które ze zrzeczeniem się dóbr wiąże prawodawca kościelny, można analizować wspólnie, gdyż są one ze sobą ściśle powiązane. Z kan. 668 § 4 KPK wynika, że zrzeczenie się dóbr pociąga za sobą skutek w zakresie utraty zdolności do nabywania dóbr. Nie ulega wątpliwości, że na płaszczyźnie prawa kanonicznego taki skutek wystąpi, a zatem zakonnik, który zrzekł się dóbr, utraci też zdolność do ich nabywania w przyszłości. Pozostaje rozważyć, czy system prawa polskiego przewiduje podobne rozwiązanie, a jeśli nie, to czy istnieje możliwość

zapewnienia kanonicznoprawnego skutku utraty zdolności do nabywania dóbr również w prawie polskim.

Już na wstępie należy zaznaczyć, że system prawa polskiego nie zna pojęcia zdolności do nabywania dóbr. Trudno zatem odnaleźć bezpośredni odpowiednik omawianej instytucji kanonicznoprawnej w prawie polskim. Nie oznacza to oczywiście, że kwestie te zupełnie nie są przedmiotem zainteresowania prawodawcy polskiego, który wyróżnia w szczególności zdolność prawną i zdolność do czynności prawnych. Zdolność prawna rozumiana jest jako zdolność do bycia podmiotem praw i obowiązków w sferze prawa cywilnego, natomiast zdolność do czynności prawnych oznacza zdolność do tworzenia i kształtowania stosunków prawnych za pomocą własnych działań. Zatem na kanonicznoprawne pojęcie zdolności do nabywania dóbr składają się w istocie zarówno elementy zdolności prawnej, jak i elementy zdolności do czynności prawnych. Pierwsza z nich decyduje o podmiotowości, natomiast druga odnosi się do możliwości kreowania i uczestnictwa w stosunkach cywilnoprawnych.

Kanonicznoprawne pojęcie zdolności do nabywania dóbr dotyczy zarówno aspektu podmiotowego, jak i możliwości kreowania i uczestniczenia w stosunkach prawnych. Zrzeczenie się dóbr zakłada utratę przez zakonnik podmiotowości prawnej w zakresie nabywania dóbr, czyli w zakresie regulowanym prawem cywilnym (prawem prywatnym). Ponadto zakłada ona również brak możliwości kreowania i uczestniczenia w stosunkach prawnych.

Zdolność prawna w systemie prawa polskiego nie podlega znacznym ograniczeniom. Nabywa ją każda osoba fizyczna z chwilą urodzenia, a w niektórych przypadkach nawet z chwilą poczęcia. Natomiast jej utrata następuje z chwilą śmierci, stwierdzenia zgonu lub uznania za zmarłego. Zdolność prawna nie podlega ograniczeniom, nie można się jej zrzec ani nie można zostać jej pozbawionym.

Nieco inaczej kształtuje się kwestia zdolności do czynności prawnych. Wprawdzie podlega ona ograniczeniu, a także może nie przysługiwać jakiejś osobie fizycznej, niemniej jednak taki skutek następuje wyłącznie w przypadkach określonych w ustawie i jest niezależny od woli osoby, o której zdolność do czynności prawnych chodzi. Zakres zdolności do czynności prawnych zależy w istocie tylko od dwóch elementów: od wieku oraz – generalnie rzecz ujmując – od stanu psychicznego.

Zakonnik zatem nie może utracić zdolności prawnej ani zdolności do czynności prawnych w konsekwencji złożenia odnoszącego się do tego oświadczenia woli. W tym zakresie złożenie wieczystych ślubów ubóstwa nie zmienia niczego. Zakonnik nadal pozostaje osobą, której przysługuje zdolność prawna oraz zdolność do czynności prawnych. Osiągnięcie kanonicznoprawnego skutku, polegającego na utracie zdolności do nabywania dóbr, w systemie prawa polskiego jest zatem niemożliwe. Skutek ten, który stanowi jeden z trzech istotnych elementów kanonicznoprawnego zrzeczenia się dóbr, w prawie polskim nie wystąpi.

Prawodawca kościelny z utratą zdolności zakonnika do nabywania dóbr wiąże także inną zasadę, zgodnie z którą to, co zakonnik nabywa, nabywa na rzecz instytutu zakonnego (*quo monachus acquirit, pro monasterio acquirit*; zob. kan. 668 § 3 KPK)¹⁷. W systemie prawa polskiego skutek ten jest niemożliwy do osiągnięcia. Cokolwiek bowiem zakonnik nabędzie, uczyni to na własną rzecz, na własny rachunek, na własny koszt i na własną odpowiedzialność. Osiągnięcie celu, który wynika ze złożonego ślubu ubóstwa, jest jednak możliwe, jakkolwiek – podobnie jak w przypadku wyzbycia się mienia przysługującego zakonnikowi na dzień złożenia ślubów ubóstwa – niemożliwe jest zawarcie umowy generalnej, która przewidywałaby sukcesję uniwersalną. W celu osiągnięcia na gruncie prawa polskiego skutku określonego w kan. 668 § 3 KPK należałoby zatem posłużyć się pojedynczymi umowami przenoszącymi prawo własności pojedynczych praw majątkowych. Zwracać jedynie należałoby uwagę na regulacje dotyczące formy czynności prawnej. Natomiast jej zachowanie gwarantuje również skutek w prawie polskim. Będzie zatem musiało dojść do zawierania jednostkowych umów, na mocy których poszczególne prawa majątkowe będą przez zakonnika przenoszone na instytut zakonny.

Struktura organizacyjna instytutów zakonnych z reguły przewiduje hierarchiczność, przy czym każda jednostka na określonym poziomie organizacyjnym ma podmiotowość prawną. W osobowość prawną wyposażony jest bowiem zarówno dom zakonny, jak i prowincja, czy też wreszcie instytut zakonny jako całość. Jedynie prawo własne instytutu zakonnego

¹⁷ Zob. m.in. Belloch Poveda (red.) 2002, 320–321; Di Mattia 2004, 1784.

może tutaj określać tę jednostkę, która *de facto* i *de iure* nabędzie od zakonnika prawa majątkowe, które on przenosi¹⁸.

5. ZAKOŃCZENIE

W dotychczasowym piśmiennictwie brakuje opracowań, w których podejmowane byłyby próby zbadania profesji wieczystej ubóstwa przez pryzmat prawa cywilnego. Problematykę tę podjąłem w moim doktoracie zatytułowanym *Problem uprawnień i obowiązków majątkowych zakonnika w prawie kanonicznym i polskim prawie cywilnym* (Toruń 2001). Jednak od jego obrony upłynęło już sporo czasu i w istotnym stopniu zmieniło się otoczenie normatywne i praktyczne, w którym tę problematykę należy osadzać. Mam tu na myśli bujny rozwój orzecznictwa i doktryny, szczególnie w odniesieniu do nieco innego, choć pośrednio z tą problematyką powiązanego zagadnienia, jakim jest skuteczność norm prawa kanonicznego w prawie polskim.

Rozwój nauki w tym właśnie kierunku i kilka znaczących publikacji dotyczących problematyki majątkowej¹⁹ spowodował, że do analizowanego tu problemu należało podejść od nowa. Artykuł ten stanowi jednak tylko zarys problemu, który prezentuję z nadzieją, iż inni badacze w sposób bardziej kompleksowy podejmą się trudu zmierzenia się z zagadnieniem skutków wieczystej profesji ubóstwa w prawie cywilnym. Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, iż ignorowanie kwestii skutków profesji ubóstwa na gruncie prawa cywilnego nie odpowiadałoby powadze tej instytucji prawa kanonicznego. Prawodawca kościelny wyraźnie – choć „w miarę możliwości” – zobowiązał profesę i zapewne (w domyśle) także instytut zakonne do tego, aby wieczysta profesja ubóstwa wywoływała zamierzone skutki także w prawie cywilnym. W dobie powszechnego uczestniczenia przez kościelne osoby prawne, a także księży i osoby zakonne, w stosunkach prawnych, problem ten nabiera zresztą dużego znaczenia praktycznego. Kontynuowanie dotyczących tego analiz jest więc

¹⁸ Kwestie podmiotowości kościelnych osób prawnych analizuje Plisiecki 2013. Zob. także Rakoczy 2005b, 273–283.

¹⁹ Zob. przykładowo: Dubiel 2007; Świto 2010; De Paolis 2001; Tomkiewicz 2013.

w pełni uzasadnione i konieczne. Pozostaje mieć nadzieję, że zwrócenie w niniejszym opracowaniu uwagi na podstawowe elementy tytułowej problematyki, będzie pomocne we właściwym wyznaczeniu kierunków dalszych badań.

BIBLIOGRAFIA

- Belloch Poveda, Antonio (red.). 2002. *Código de Derecho Canónico*. Valencia: EDICEP.
- Bogdan, Franciszek. 1998. *Prawo zakonów, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego*. Poznań: Pallottinum.
- Brzozowski, Adam, Wojciech Kocot, Elżbieta Skowrońska-Bocian. 2015. *Prawo cywilne. Część ogólna*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Chrapkowski, Adam, Józef Krzywda, Józef Wroceński, Bronisław Wenanty Zuberbert. 2006. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II (Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego). Poznań: Pallottinum.
- Coriden, James A. 2004. *An Introduction to Canon Law*. New York/Mahwah: Paulist Press.
- De Paolis, Velasio. 2001. *I beni temporali della Chiesa*. Bologna: EDB.
- De Paolis, Velasio, Andrea D'Auria. 2014. *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Di Mattia, Giuseppe. 2004. *W: Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, t. II/2. Montreal/Chicago: Wilson & Lafleur / Midwest Theological Forum.
- Dubielski, Stanisław. 2007. *Uprawnienia majątkowe Kościoła Katolickiego w Polsce w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, Konkordatu z 1993 roku i ustaw synodalnych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ghirlanda, Gianfranco. 1996. *Wprowadzenie do prawa kościelnego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Lang, Wiesław, Jerzy Wróblewski, Sylwester Zawadzki. 1986. *Teoria państwa i prawa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pieronek, Tadeusz. 1965. *Zarys prawa kanonicznego*, t. IV (Prawo procesowe, z. 1: Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Plisiecki, Marek. 2013. *Wyznaniowa osoba prawna w prawie polskim*. Warszawa: SEMPER.

- Pyziak-Szafnicka, Małgorzata. 2012. W: *System prawa prywatnego*, red. Marek Safjan, t. I (Prawo cywilne – część ogólna). Warszawa: C.H. Beck.
- Rakoczy, Bartosz. 2005a. „Problematyka praw autorskich zakonnika Kościoła łacińskiego w prawie kanonicznym i polskim prawie cywilnym”. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku* 20: 69–83.
- Rakoczy, Bartosz. 2005b. „Zakonne osoby prawne jako uczestnicy obrotu nieruchomości”. *Studia Iuridica Agraria* IV: 273–283.
- Sabbarese, Luigi. 2015. *Diritto canonico*. Bologna: EDB.
- Smith, Rosemary. 2000. W: *New Commentary of the Canon Law*, red. John P. Beal, James A. Coriden, Thomas J. Green. New York: Paulist Press.
- Sobański, Remigiusz. 1999. „Prawo kanoniczne a krajowy porządek prawny”. *Państwo i Prawo* 6: 3–17.
- Sobański, Remigiusz. 2001. *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Sobański, Remigiusz. 2003. „Księga I. Normy ogólne. Tytuł I. Ustawy kościelne”. W: Józef Krukowski, Remigiusz Sobański. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I (Księga I. Normy ogólne), 54–78. Poznań: Pallottinum.
- Świto, Lucjan. 2010. *Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce*, Olsztyn: SQL.
- Tomkiewicz, Małgorzata. 2013. *Obrót majątkiem Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce*. Olsztyn: SQL.
- Tunia, Anna. 2015. *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wolter, Aleksander, Jerzy Ignatowicz, Krzysztof Stefaniuk. 2018. *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*. Warszawa: Wolters Kluwer.

PIOTR RYGUŁA*

ZAWARCIE MAŁŻEŃSTWA KANONICZNEGO I CYWILNEGO W PRAWIE HISZPAŃSKIM – ZARYS PERSPEKTYWY HISTORYCZNEJ

Contracting a canonical and civil marriage in Spanish law: A historical perspective

Streszczenie: Tematem niniejszego artykułu jest możliwość zawierania małżeństwa kanonicznego i cywilnego w Hiszpanii od czasów królów katolickich Izabeli i Ferdynanda do współczesnej monarchii konstytucyjnej. Analizę rozpoczyna omówienie możliwości zawierania małżeństwa kanonicznego w katolickiej monarchii Habsburgów. Drugim wyróżnionym w opracowaniu okresem historycznym jest okres I Republiki, w której to prawodawca, tworząc fundamenty świeckiego państwa, po raz pierwszy usiłował wprowadzić do prawa hiszpańskiego instytucję małżeństwa cywilnego. W kolejnych trzech wyróżnionych okresach historycznych, tj. restauracji burbońskiej, II Republice i Hiszpanii pod rządami gen. Franco, w tekście artykułu analizowane są przepisy umożliwiające i ograniczające możliwość zawarcia małżeństwa kanonicznego i cywilnego. Uważny czytelnik dostrzeże, że przepisy te tworzone były nie tyle z perspektywy prawa do zawarcia małżeństwa zgodnie z posiadanymi przez konkretną osobę przekonaniami (perspektywa prawa prywatnego), ile raczej ze zmieniającej się dynamicznie perspektywy ustrojowej w zakresie relacji państwo-Kościół (perspektywa prawa publicznego). Podejście to hiszpański prawodawca porzucił dopiero w okresie współczesnej nam monarchii konstytucyjnej.

Słowa kluczowe: zawarcie małżeństwa; małżeństwo kanoniczne; małżeństwo cywilne; małżeństwo w Hiszpanii; kanoniczna forma zawarcia małżeństwa

* Ks. dr hab., prof. UKSW, Katedra Prawa Wyznaniowego i Komparatystyki Prawniczej, Instytut Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, e-mail: p.rygula@uksw.edu.pl. ORCID 0000-0003-1716-2789.

Abstract: The present paper focuses on the possibilities of contracting a canonical and civil marriage in Spain in the period from the rule of the Catholic Monarchs, Isabella and Ferdinand, to the present-day constitutional monarchy. The analysis begins with a discussion of the possibilities of contracting a canonical marriage in the Catholic Habsburg Monarchy. The second historical period examined in the paper is the First Spanish Republic, when the legislator, laying foundations of a civil state, attempted to introduce the institution of civil marriage to Spanish law for the first time. When it comes to the subsequent three historical periods, the Bourbon Restoration, the Second Spanish Republic, and General Franco's Spain, the paper analyses the regulations that either enabled or limited the possibility to contract a canonical and civil marriage. A careful reader will notice that those regulations were not created from the perspective of the right to contract a marriage, which corresponds to a specific person's convictions (the perspective of private law), but from the dynamically changing perspective of state-church relations in the political system (the perspective of public law). That approach was abandoned by the Spanish legislator only in the times of the present-day constitutional monarchy.

Key words: contracting a marriage; canonical marriage; civil marriage; marriage in Spain; canonical form of contracting a marriage

1. WPROWADZENIE

Zawarcie małżeństwa kanonicznego i cywilnego w Hiszpanii z perspektywy historycznej mogłoby z pewnością stać się przedmiotem opracowania w formie monografii. Niezwykle interesującym byłoby prześledzenie tego zagadnienia od momentu powstania wspólnoty politycznej określanej dzisiaj mianem Hiszpanii do czasów nam współczesnych, analizując nie tylko samą formę zawierania małżeństwa na przestrzeni wieków, ale także zmiany, jakie zachodziły w pojmowaniu instytucji małżeństwa, w tym wyłonienie się instytucji małżeństwa cywilnego (po wcześniejszym wypracowaniu idei rozdziału państwo-Kościół). Zdając sobie sprawę z wagi tematu i równocześnie z niewielkiej pozycji literatury w języku polskim na powyższy temat, niniejsze opracowanie ma na celu przynajmniej częściowe wypełnienie tej luki. Szczególnie interesującym przedmiotem analizy – w niniejszym i w przyszłych opracowaniach – wydaje się być wpływ przemian społeczno-polityczno-kulturowych na kształtowanie się rozumienia

instytucji małżeństwa, w tym na sposób jego zawierania. Zakres czasowy niniejszego opracowania wyznaczają zasadniczo dwa akty prawne: rozporządzenie królewskie (*cédula real*) Filipa II z dnia 12 lipca 1564 r., za pomocą którego do ustawodawstwa hiszpańskiego włączony został soborowy dekret *Tametsi* oraz hiszpańska ustawa z dnia 2 lipca 2015 r. o jurysdykcji w postępowaniu nieprocesowym (*Ley de la Jurisdicción Voluntaria*)¹.

2. FORMA ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA W HISZPANII DO CZASU I REPUBLIKI HISZPAŃSKIEJ

Od czasu, kiedy chrześcijaństwo stało się religią dominującą w Europie, w tym także na Półwyspie Iberyjskim, właściwe dla tej religii rozumienie instytucji małżeństwa na wiele stuleci zdominowało praktykę życia małżeńskiego na Starym Kontynencie. Znalazło to swoje odzwierciedlenie m.in. w jurysdykcji Kościoła nad małżeństwem. Zmiana postrzegania rzeczonyj instytucji prawnej w Europie nastąpiła w czasach nowożytnych wraz z nadejściem reformacji, w ramach której odrzucano koncepcję małżeństwa jako sakramentu. Wspominając zmianę świadomości społecznej i prawnej Europejczyków w powyższym zakresie, należy jednak pamiętać, że recepcja ruchu reformatorskiego i jego idei nie wszędzie była jednakowa.

W przeciwieństwie do znacznego terytorium Starego Kontynentu, na którym reformacja zdominowana była przez myśl protestancką, w hiszpańskich posiadłościach monarchii Habsburgów piętnastowieczna reforma chrześcijaństwa zainicjowana została i przeprowadzona wewnątrz wspólnoty katolickiej. Jej inicjatorami byli zarówno wybitni przedstawiciele Kościoła Rzymskokatolickiego (np. abp Toledo Francisco Cisneros), jak i monarchii (począwszy od pary królewskiej Izabeli i Ferdynanda po Filipa II Habsburga)². Powiązanie reformy – tak po stronie katolickiej, jak

¹ *Ley 15/2015, de 2 de julio, de la Jurisdicción Voluntaria*, BOE 2015, n. 158 (de 3 de julio), s. 54068–54201.

² Wykorzystując udział abp. Toledo Alfonsa Carilla w działaniach zbrojnych przeciwko królowej Izabeli, królowie katolicyce wymusili na przedstawicielach Kościoła hiszpańskiego zebranych na synodzie w Sewilli w 1478 r. zgodę na przeprowadzenie licznych reform wewnątrz wspólnoty katolickiej na terytorium ich monarchii. Wspomniane reformy,

i protestanckiej – z władzami państwa skutkowało dążeniem wspomnianych władz do wpisania „własnego” Kościoła w ramy ustrojowe nowożytnych monarchii. Proces ten widoczny był w nowo powstających państwach protestanckich. Z pewnym wyprzedzeniem czasowym podobny skutek odniosła także reforma Kościoła Katolickiego w Hiszpanii³. W ten sposób narodził się system jurysdykcjonalizmu, który swoją nazwę bierze od poddania Kościoła jurysdykcji państwa. W przypadku jurysdykcjonalizmu katolickiego, nie negując uniwersalnego charakteru Kościoła Katolickiego, na terytorium własnego państwa władcy traktowali go jako instytucję narodową. Widać to bardzo wyraźnie w działaniach Izabeli i Ferdynanda, a w jeszcze większym stopniu Filipa II, dążącego do ukształtowania Kościoła na wzór instytucji „państwowo-narodowej”, która, za pomocą osób zaufanych z perspektywy interesów państwa, wspiera monarchię w zakresie administracji, polityki, finansów⁴.

W odpowiedzi na wysuniętą przez Kościoły reformowane koncepcję instytucji małżeństwa, Kościół Katolicki wypracował w czasie Soboru Trydenckiego (1545–1563) argumenty w obronie katolickiej doktryny, którą to zawarł w postanowieniach dekretu *Tametsi*. Uchwalony 11 listopada 1563 r. dokument soborowy określał m.in. obowiązkową formę zawarcia małżeństwa kanonicznego, od przestrzegania której uzależniał ważność zawieranego związku⁵. Należy jednak pamiętać, że dekret ten, przegłosowany na soborze przy znacznej liczbie głosów przeciwnych, uzyskiwał moc obowiązującą na danym terytorium dopiero w momencie jego promulgacji przez właściwą temu terytorium władzę świecką⁶.

doprowadzając do wyraźnego uniezależnienia się tego Kościoła od Stolicy Apostolskiej, zakończone zostały za rządów Filipa II, którego politykę wyznaniową historycy określają jako „ortodoksyjny nacjonalizm katolicki”. Ryguła 2009b, 30–31. Por. Payne 2006, 67–68.

³ J. Krukowski słusznie stwierdza w powyższym temacie: „Władcy katolicy, idąc za przykładem protestanckich, rościli sobie władzę nad Kościołem w swoim kraju”. Krukowski 2000, 34–39. Z tak ustawionej perspektywy czasowej wymyka się wspomniana wyżej Hiszpania, która jako jedyny kraj katolicki wprowadzała system jurysdykcjonalizmu nieco wcześniej od państw protestanckich.

⁴ Ryguła 2009b, 31.

⁵ Dziadzio 2011, 311.

⁶ Przez ponad trzysta lat, na tzw. terytoriach nietrydenckich, pokrywających się w dużej mierze z państwami protestanckimi, dekret ten nigdy nie został promulgowany. Dohnalik 2018, 185.

W Hiszpanii na mocy rozporządzenia królewskiego (*cédula real*) Filipa II z dnia 12 lipca 1564 r., dekrety Soboru Trydenckiego, w tym dekret *Tametsi*, włączone zostały w ramy ustawodawstwa hiszpańskiego⁷. W ten sposób hiszpańska korona uznawała kompetencje Kościoła Katolickiego w zakresie doktryny i ustawodawstwa małżeńskiego, zachowując dla siebie możliwość stanowienia przepisów odnośnie do skutków cywilnych ważnie zawartych małżeństw oraz zakazów ich zawierania. Powyższa decyzja Filipa II stała się fundamentem systemu obowiązkowego małżeństwa religijnego, który przetrwał w Hiszpanii ponad 300 lat, tj. do powstania I Republiki (1564–1870).

W zgodzie z powyższym pozostaje brak jakiegokolwiek zapisu dotyczącego małżeństwa, w tym także sposobu jego zawierania, w konkordacie z 1851 r.⁸, którego to ustalenia pozostawały w mocy do czasu utworzenia II Republiki (1931 r.). Brak ten – pisze A. de la Hera – wydaje się oczywisty, jako że decyzja przekazania jurysdykcji nad małżeństwem Kościołowi w rozporządzeniu królewskim Filipa II była jednostronnym, autonomicznym aktem władzy monarchy. Brak zapisu konkordatowego odnośnie do jurysdykcji nad małżeństwem, będącego jakże często przedmiotem dwustronnych uzgodnień w późniejszych umowach konkordatowych, potwierdzał ten stan rzeczy, tj. jednostronną jurysdykcję władzy państwowej w powyższym zakresie⁹. Przejawem tej władzy było rozporządzenie królewskie Filipa II, który na mocy wspomnianego wyżej aktu władzy świeckiej recypował przepisy dekretu *Tametsi* w ramy prawa hiszpańskiego. Biorąc zaś pod uwagę temat niniejszego opracowania trzeba stwierdzić, że dokonując recepcji przepisów soborowych do prawa monarchii, Filip II nie tyle gwarantował, ile raczej obligował ochrzczonych w Kościele Katolickim do zawierania małżeństwa zgodnie z formą kanoniczną.

Duża część autorów dwudziestowiecznej doktryny prawa wyznaniowego wskazuje, że reformacja katolicka, jaka dokonała się w Hiszpanii,

⁷ We wspomnianym wyżej dekrete monarcha stwierdzał: „Aceptamos y recibimos el dicho sacrosanto concilio y queremos que en estos nuestros reinos sea guardado, cumplido y ejecutado”. Cyt. za: Fernández Collado 2007, 211.

⁸ Zapisów dotyczących małżeństwa nie zamieszczano także w poprzednich umowach konkordatowych, uznając to za niekonieczne wobec obowiązywania dekretu *Tametsi* na terytorium hiszpańskim.

⁹ De la Hera 1975, 642–643.

wyprzedzając czasowo reformację protestancką, skutkowało m.in. zachowaniem w społeczeństwie hiszpańskim dotychczasowego wyobrażenia o małżeństwie, także w jego wymiarze religijnym¹⁰. Pojedyncze, odmienne opinie dotyczące ówczesnego rozumienia i praktyki życia małżeńskiego wydają się niezgodne z rzeczywistością, zarówno tą sprzed, jak i po wejściu w życie wspomnianego rozporządzenia królewskiego Filipa II. Wspomnieć można tutaj pogląd F. Sáncheza Romána, który utrzymywał, że „od momentu ukonstytuowania się Hiszpanii jako wspólnoty narodowej z własną historią i prawem, tj. od początku V stulecia aż do wieku XVI, kiedy to Filip II wprowadził jako państwowe prawo małżeńskie trydencką reformę prawa, można powiedzieć, że współistniały obok siebie cywilna i religijna forma małżeństwa; a co za tym idzie, że zachowywano w prawie hiszpańskim kategorię małżeństwa świeckiego”¹¹. Lektura całego tekstu F. Sáncheza Romána wskazuje, że Autor ten zakłada, jakoby we wspomnianym przez niego okresie historycznym istniały małżeństwa (w tym katolików), które, ze względu na zawarcie ich nie według formy liturgicznej, nie były małżeństwami kanonicznymi¹².

Z powyższym poglądem nie zgadzają się m.in. A. Fuenmayor¹³, R. Navarro Valls¹⁴ czy A. de la Hera¹⁵. Ostatni z wymienionych Autorów, odnosząc się do cytowanego fragmentu monografii F. Sáncheza Romána, zauważa, że błąd w nim zawarty wynika z założenia, jakoby forma zawarcia małżeństwa determinowała cywilną lub kanoniczną naturę samego związku małżeńskiego. Istnieją autorzy – pisze A. de la Hera – którzy zakładają, że związek małżeński niezawarty w formie przewidzianej prawem

¹⁰ Pérez Mier 1963, 297.

¹¹ Sánchez Román 1912, 408. Wszystkie tłumaczenia z jęz. hiszp. zawarte w niniejszym artykule są tłumaczeniami jego Autora.

¹² A. Tunia pisze, cytując tekst J. S. Pelczara: „W średniowieczu w prawie kościelnym nie było jakiejś obowiązkowej formy zawarcia małżeństwa, która obowiązywałaby strony wstępujące w związek małżeński pod rygorem nieważności. Wystarczające było to, gdy «narzeczeni w dowolny sposób przed kapłanem i w obecności świadków, bądź także bez kapłana i bez świadków wyrazili sobie zgodę na wzajemne pożycie małżeńskie»”. Tunia 2008, 132; Pelczar 1898, 10.

¹³ Fuenmayor 1963, 291.

¹⁴ Navarro Valls 1972, 221–222.

¹⁵ De la Hera 1975, 640–642.

kanonicznym oznacza zawarcie małżeństwa niekanonicznego. Nie biorą oni jednak pod uwagę faktu, że do momentu wprowadzenia przez Sobór Trydencki wymogu zawarcia małżeństwa kanonicznego zgodnie z formą przewidzianą prawem, niezachowanie stosowanej wówczas formy liturgicznej nie wpływało na nieważność związku kanonicznego, implikując jedynie niegodziwy sposób jego zawierania¹⁶.

Kanoniczność małżeństwa wynika bowiem – kontynuuje A. de la Hera – nie z faktu zawarcia go w formie przewidzianej przez prawo kanoniczne, bo taka forma może przecież nie być obowiązkowa w danym okresie historycznym, a nawet gdy uznana jest za obowiązkową, konkretne osoby mogą zawrzeć małżeństwo kanoniczne z dyspensą od wspomnianej formy. Nie wynika też z sakramentalnego charakteru małżeństwa, bo przecież nie zawsze małżeństwo kanoniczne jest sakramentem¹⁷. Kanoniczność konkretnego małżeństwa, a co za tym idzie jurysdykcja Kościoła w tym zakresie, wynika z faktu przyjęcia chrztu przez osoby wstępujące w związek małżeński, a w konsekwencji z faktu przynależności tych osób do Kościoła w momencie zawierania małżeństwa¹⁸. Stąd niejednokrotnie, szczególnie w okresie przed wejściem w życie dekretu *Tametsi*, osoby należące do Kościoła zawierały małżeństwo z pominięciem formy liturgicznej, co nie jest równoznaczne z zawarciem przez nie małżeństwa niekanonicznego¹⁹, tym bardziej cywilnego w rozumieniu współczesnego nam prawa²⁰.

Z drugiej strony dużym uproszczeniem jest twierdzenie – pomimo że istnieją autorzy głoszący taką tezę – jakoby małżeństwa niekanoniczne, zarówno przed, jak i po wejściu w życie dekretu *Tametsi*, nie były uznawane na terytorium monarchii hiszpańskiej jako w pełni legalne związki małżeńskie²¹. Nauki historyczne wykazują, że nadal, przez wiele wieków po pojawieniu się na Półwyspie Iberyjskim chrześcijaństwa, pozostawały w użyciu na wspomnianym terytorium niechrześcijańskie, religijne formy

¹⁶ Tamże, 641.

¹⁷ Bernárdez Cantón 1971, 40.

¹⁸ Dla tych osób prawo kanoniczne, także współcześnie, przewiduje możliwość zawarcia małżeństwa w różnych formach, w tym także w formie cywilnej. De la Hera 1975, 641.

¹⁹ Acuña Guirola 1973, 137–190.

²⁰ De la Hera 1975, 642.

²¹ Rodríguez Chacón 1994, 371.

zawierania związku małżeńskiego. Z biegiem czasu wspomniane obrzędy zanikały, a obok dominującej formy związanej z chrześcijaństwem w użyciu pozostały formy zawierania małżeństwa wywodzące się z religii mojejzowej i islamu.

W związku z polityką wyznaniową prowadzoną przez monarchów hiszpańskich, zarówno przed, jak i po wprowadzeniu w życie przepisów dekretu *Tametsi* do prawodawstwa hiszpańskiego, można spotkać akty prawne utrudniające lub nawet zakazujące wspomnianym wyżej dwóm mniejszościowym grupom wyznaniowym zawierania małżeństwa według własnego rytu religijnego. Przykładem niech będzie przepis zawarty w zbiorze praw tzw. *Fuero Juzgo*, zakazujący Żydom zawarcia małżeństwa zgodnie z ich własnym prawem religijnym²². Dla współczesnych badaczy nie jest jednak oczywistym, czy zakaz ten dotyczył Żydów w rozumieniu grupy etnicznej czy religijnej, a więc tylko tych, którzy nie przeszli na chrześcijaństwo, pozostając przy wierze mojejzowej²³. Jaśniejsze dla współczesnych badaczy są przepisy uznające ważność małżeństw niechrześcijan zawieranych zgodnie z ich własnymi przepisami religijnymi. Przykładem może być tutaj przepis uznający legalność małżeństw zawieranych między wyznawcami religii mojejzowej oraz między wyznawcami islamu, zamieszczony w zbiorze praw tzw. *Las Siete Partidas*²⁴.

Studium J. A. De Jorge García Reyesa wykazuje, że w średniowiecznej Hiszpanii wyznawcy chrześcijaństwa, religii mojejzowej i islamu zasadniczo uznawali wzajemnie małżeństwa zawierane wewnątrz wspomnianych trzech religii, zgodnie z normami dla każdej z nich właściwymi. Nie czynili tego oczywiście w imię nieznaney ówczesnym idei wolności religijnej, której przestrzegania chroniłyby przepisy stanowione przez prawodawcę państwowego, ale z pobudek pragmatycznych, będących fundamentem

²² Wspomniany zakaz zawarto w księdze XII, tytule II, rubryce 2 zbioru *Fuero Juzgo*. Zob. *Fuero Juzgo de Juan de la Reguera Valdelomar, 1798*, BOE (Leyes Históricas de España), Madrid 2015, s. 271.

²³ Rodríguez Chacón 1994, 372.

²⁴ Wspomniany wyżej przepis znajduje się w księdze IV (*Partida IV*), tytule VII (*Titulo VII*), prawie II (*Ley II*) zbioru praw *Las Siete Partidas*, opracowany po raz pierwszy za rządów Alfonsa X Mądrego, władcy Kastylii i Leonu (1252–1284), w celu wprowadzenia jednolitego zbioru praw dla całego królestwa. Tekst zbioru: *Las Siete Partidas*, BOE (Colección: Textos Históricos), Madrid 2011.

pokojuowego współlistnienia wspomnianych religii²⁵. Niewiele w tej materii zmieniło rozporządzenie królewskie Filipa II z dnia 12 lipca 1564 r., za pomocą którego w ramy ustawodawstwa hiszpańskiego włączono przepisy dekretu *Tametsi*. Przepisy te obowiązywały bowiem *ad validatem matrimonii* jedynie osoby ochrzczone²⁶.

3. OKRES I REPUBLIKI (1873–1874)

Jak wspomniano wyżej, brak jakiegokolwiek bilateralnego uzgodnienia dotyczącego małżeństwa w konkordacie z 1851 r. stanowił potwierdzenie stanu prawnego wprowadzonego w życie rozporządzeniem królewskim Filipa II z 1564 r., recypującym regulację Soboru Trydenckiego w zakresie małżeństwa w ramy prawa hiszpańskiego. Równocześnie – pisze wspomniany już A. de la Hera – stanowił uznanie po obu stronach, że jurysdykcja w zakresie podtrzymania skutków prawnych wynikających ze wspomnianego rozporządzenia lub też zmiany legislacji w powyższym zakresie pozostaje po stronie państwa²⁷. Można chyba jednak domniemywać, że strony zawieranej w połowie XIX w. umowy konkordatowej nie przewidywały, iż w wyniku przemian społeczno-politycznych źródłem prawa w przyszłości będzie prawodawca republikański, dążący do zbudowania nowego ustroju na zasadzie negacji aksjologicznych podstaw ustrojowych monarchii.

Odchodząc od obowiązkowej formy zawarcia małżeństwa *in facie Ecclesiae*, prawodawca państwowy już 1870 r. – tj. w okresie rządu tymczasowego (1868–1871), bezpośrednio poprzedzającym proklamowanie I Republiki – usiłował wprowadzić system obowiązkowego małżeństwa cywilnego. W art. 2 ustawy tymczasowej z dnia 18 czerwca 1870 r.²⁸ prawodawca ten stwierdzał, że zawarcie małżeństwa niezgodne z przepisami zawartymi w rzeczonyj ustawie nie powoduje zaistnienia skutków

²⁵ De Jorge García Reyes 1986, 50 i nn.

²⁶ Rodríguez Chacón 1994, 372–374.

²⁷ De la Hera 1975, 643.

²⁸ *Ley provisional de matrimonio civil*, „Gaceta de Madrid” 1870, n. 172 (de 21 de junio), s. 1–2.

cywilnych. Nie zabraniając zawarcia małżeństwa kanonicznego, nie uznawał on jednak skutków cywilnych w stosunku do małżeństw zawieranych wyłącznie w formie religijnej. Art. 28 ustawy zobowiązywał osoby pragnące, aby ich związek zaistniał w obrocie cywilnoprawnym, do zawarcia małżeństwa wobec właściwego sędziego municypalnego oraz dwóch pełnoletnich świadków.

Wspominając ustawę z 1870 r. należy odnotować, że powstała ona jako ustawa tymczasowa, w trakcie gorącej debaty na forum Kortezów Generalnych dotyczącej projektu nowego kodeksu cywilnego. W związku z niemożnością ukończenia prac legislacyjnych nad tekstem kodeksu, ówczesny Minister Sprawiedliwości, Eugenio Montero Ríos, doprowadził do wprowadzenia w Hiszpanii (po raz pierwszy w historii) instytucji małżeństwa cywilnego w trybie rzeczonyj ustawy. W związku z powyższym ustawa ta regulowała nie tylko formę zawarcia tego związku, ale także wiele innych kwestii związanych ze wspomnianą instytucją prawa małżeńskiego.

Warto w tym miejscu nadmienić o podobieństwach w treści konkretnych przepisów zawartych we wspomnianym akcie prawnym do treści przepisów kanonicznych regulujących małżeństwo kanoniczne. Dla przykładu wspomnieć można art. 1 ustawy państwowej z 1870 r., w której stwierdza się, że „małżeństwo ze swej natury jest związkiem trwałym i nierozzerwalnym” oraz art. 5 ust. 2 tejże ustawy, w którym za niezdolnych do zawarcia małżeństwa cywilnego uznaje się katolików, którzy przyjęli święcenia lub złożyli wieczysto-publiczny ślub czystości, chyba że jedni lub drudzy uzyskali właściwą dyspensę kanoniczną. Wprowadzając instytucję rozwodu do hiszpańskiego prawa małżeńskiego w art. 86 ustawa gwarantuje go tylko „niewinnemu małżonkowi”. W art. 83 z kolei, determinując jego naturę, prawodawca pozostaje w zgodzie z art. 1 ustawy i stwierdza, że rozwód (*divorcio*) „nie rozwiązuje małżeństwa, zawieszając jedynie wspólnotę życia małżonków i jej skutki”. W związku z powyższym, istnieją autorzy wyrażający opinię, z którą nie mogą się w pełni zgodzić, jakoby małżeństwo cywilne regulowane przepisami ustawy z 1870 r. nie stanowiło odrębnej kategorii w stosunku do obecnego wcześniej w hiszpańskim systemie prawnym małżeństwa kanonicznego, a jedynie wprowadzało cywilną formę zawarcia związku małżeńskiego²⁹.

²⁹ Martí, García-Pardo, Catalá 2003, 48–49.

4. RESTAURACJA BURBOŃSKA (1874–1931)

Po rewolucyjnym sześćcioleciu, w Hiszpanii wprowadzono nowy system prawa małżeńskiego, który po raz pierwszy w historii tego państwa przewidywał współistnienie obok siebie „dwóch form małżeństwa” (*dos formas del matrimonio*): kanonicznego i cywilnego. System ten przetrwał niezmienny w swoim zasadniczym kształcie do upadku monarchii i narodzin II Republiki³⁰. Oparty został on na fundamentalnych założeniach tworzonego w tym czasie nowego systemu prawa cywilnego, zawartego w ustawie z dnia 11 maja 1888 r.³¹ Rok później ten nowy system prawa małżeńskiego wpisany został w regulacje kodeksu cywilnego, opublikowanego w „Gaceta de Madrid”³². W art. 42 kodeksu prawodawca hiszpański uznawał „dwie formy małżeństwa: kanoniczną, którą powinny zawierać wszystkie osoby wyznające religię katolicką, oraz cywilną, która zawierana będzie zgodnie z przepisami tego kodeksu”. Dopełniając treść cytowanego przepisu, w stosunku do małżeństwa kanonicznego w art. 75 prawodawca stwierdzał: „Wymogi, forma i ceremonie zawarcia małżeństwa kanonicznego regulowane są przepisami Kościoła katolickiego i Soboru Trydenckiego, uznanymi jako ustawy królestwa”. Z kolei w art. 76 deklarował, że zawarcie takiego małżeństwa „pociąga za sobą zaistnienie skutków cywilnych w stosunku do małżonków i posiadanych przez nich dóbr oraz ich potomstwa”.

Samą formę zawarcia małżeństwa kanonicznego kodeks regulował w art. 77, w którym stwierdzało się: „W akcie zawarcia małżeństwa kanonicznego uczestniczyć będzie sędzia municypalny lub inny urzędnik państwowy, tylko po to, aby dokonać natychmiastowego wpisu do rejestru cywilnego. W tym celu, zawierający małżeństwo winni powiadomić na piśmie trybunał właściwego municypium z wyprzedzeniem co najmniej dwudziestu czterech godzin, informując o godzinie, dniu i miejscu,

³⁰ Wspomniany czasookres, który cechował się dużą stabilnością życia społeczno-politycznego określany jest w historii Hiszpanii mianem restauracji burbońskiej.

³¹ *Ley autorizando al Gobierno para publicar un Código civil con arreglo á las condiciones y bases que se establecen en esta ley*, „Gaceta de Madrid” 1888, n. 143 (de 22 de mayo), s. 565–567.

³² *Real Decreto de 24 de julio de 1889 por el que se publica el Código Civil*, „Gaceta de Madrid” 1889, n. 206 (de 25 de julio), s. 249 i nn.

w którym zawierane będzie małżeństwo”. W cytowanym artykule prawodawca zobowiązywał ponadto sędziego do wydania narzeczonym potwierdzenia o otrzymanym powiadomieniu³³, a właściwemu proboszczowi zabraniał celebracji małżeństwa, gdyby ten nie otrzymał wspomnianego potwierdzenia.

W cytowanym wyżej art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego, o formie zawierania małżeństwa kanonicznego lub cywilnego decydował fakt wyznawania religii katolickiej (*profesar la religión católica*). Termin ten, zawarty w przepisie uchylonym dopiero ustawą z dnia 7 lipca 1981 r.³⁴, stał się więc przedmiotem licznych interpretacji na polu prawa administracyjnego i orzecznictwa w okresie prawie stu lat pozostawania w mocy wspomnianego przepisu³⁵. Wątpliwości w aplikacji tego artykułu budziła nie tylko właściwa wykładnia wyrażenia *profesar la religión católica*, ale także to, czy obowiązek zawarcia małżeństwa kanonicznego powstaje w sytuacji, gdy religię tę wyznają oboje narzeczeni czy wystarczy, że wyznaje ją jedno z nich³⁶. Podstawową trudność w wykładni terminu „wyznawać wiarę katolicką” stanowiło jednak pytanie: czy rzezzone wyznawanie wiary prawodawca uznaje za równoważne z formalną przynależnością do Kościoła Katolickiego na skutek przyjętego wcześniej chrztu czy też ma on na myśli aktualny stan wiary osoby pragnącej zawrzeć małżeństwo?

³³ Niepowiadomienie właściwego sędziego przez narzeczonych zagrożone było karą mandatu w wysokości 5–80 peset. Wspomniany art. 77 stwierdza ponadto:

„Jeśli małżeństwo zostałyby zawarte bez udziału sędziego municypalnego lub jego delegata, pomimo że został on powiadomiony przez kontrahentów, pokryje on koszty związane z wpisem małżeństwa do rejestru cywilnego, i obciążony zostanie dodatkowo mandatem w wysokości od 20 do 100 peset. W powyższym wypadku uznaje się zaistnienie skutków cywilnych małżeństwa od momentu celebracji jego zawarcia.

Jeśli kontrahenci nie powiadomiliby sędziego municypalnego, mogą oni zwrócić się z prośbą o wpisanie małżeństwa do rejestru cywilnego. W takim wypadku uznaje się zaistnienie skutków cywilnych tego małżeństwa od momentu jego wpisu”.

³⁴ *Ley 30/1981, de 7 de julio, por la que se modifica la regulación del matrimonio en el Código Civil y se determina el procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio*, BOE 1981, n. 172 (de 20 de julio), s. 16457–16462.

³⁵ Ryguła 2009a, 142.

³⁶ De la Hera 1975, 643.

W kierunku tego drugiego rozumienia treści art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego, a więc w kierunku odejścia od literalnej wykładni, obligującej do zawarcia małżeństwa kanonicznego wszystkich wyznających formalnie religię katolicką, skłaniało się rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 28 grudnia 1900 r.³⁷ Umożliwiało ono zawarcie małżeństwa cywilnego, jeśli przynajmniej jeden z kontrahentów (na podstawie wypisu z rejestru kościelnego lub na drodze zaprzysiężonego oświadczenia przed przedstawicielem właściwej władzy państwowej) wykaże, że nie wyznaje tej religii³⁸. Bezpośrednio do wspomnianego rozporządzenia ministerialnego z 1900 r. nawiązywało rozporządzenie królewskie z mocą ustawy z dnia 27 sierpnia 1906 r.³⁹ Poszerzając zakres osobowy dopuszczonych do zawarcia związku cywilnego, prawodawca nie tylko zezwalał w nim na zawarcie tego małżeństwa w sytuacji, gdy jeden z kontrahentów nie wyznawał religii katolickiej, ale dopuszczał także do jego zawarcia nie wymagając żadnej deklaracji odnośnie do religii wyznawanej przez kontrahentów. W ten sposób na krótki okres wprowadzono w Hiszpanii system fakultatywnego małżeństwa cywilnego, umożliwiając – pomimo pozostawania w mocy art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego – zawieranie małżeństwa cywilnego przez katolików, którzy w czasie podejmowania decyzji o zawarciu małżeństwa nie chcieli zawrzeć związku kanonicznego⁴⁰.

Ze względu na negatywną reakcję dużej części społeczeństwa hiszpańskiego na wprowadzone prawo oraz zarzut, że wspomniane rozporządzenie królewskie pozostaje w sprzeczności z przepisami

³⁷ *Dirección general de los Registros civil y de la propiedad y del Notariado.- Orden de esta Dirección resolviendo que no há lugar á la pretensión formulada ante ese Centro directivo por D. J. P. V.*, „Gaceta de Madrid” 1901, n. 67 (de 8 de marzo), s. 1001.

³⁸ Martí, García-Pardo, Catalá 2003, 50.

³⁹ *Real orden resolviendo que no se exija á los que pretendan contraer matrimonio civil, conforme á los artículos 86, 89 y siguientes del Código civil, declaración alguna relativa á la religión que profesen*, „Gaceta de Madrid” 1906, n. 240 (de 28 de agosto), s. 830–831.

⁴⁰ Dla zobrazowania, w mieście Zamora z możliwości zawarcia małżeństwa cywilnego zgodnie z powyższym rozporządzeniem ministerialnym – do czasu, kiedy taka możliwość zaistniała – skorzystały dwie pary katolików. Są to dwa pierwsze małżeństwa cywilne katolików wpisane do rejestru cywilnego Zamory. Obie pary zawarły w krótkim czasie małżeństwa kanoniczne. Zob. Hernández Fuentes 2016, 306.

kodeksu cywilnego⁴¹, już pół roku później, rozporządzeniem królewskim z dnia 28 lutego 1907 r. powrócono do stanu prawnego wprowadzonego rozporządzeniem Ministra Sprawiedliwości z dnia 28 grudnia 1900 r., domagając się od osób pragnących zawrzeć małżeństwo cywilne wykazania przynajmniej przez jedną z nich niewyznawania religii katolickiej⁴².

Pięć lat później, także w trybie rozporządzenia królewskiego (z dnia 28 czerwca 1913 r.)⁴³ dokonano wykładni art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego uznając za obowiązujący stan prawny wprowadzony rozporządzeniem ministerialnym z 1900 r. Wykładnia ta była powszechnie akceptowana i aplikowana aż do upadku monarchii burbońskiej i narodzin II Republiki hiszpańskiej w 1936 r.⁴⁴ Zgodnie z wykładnią zawartą w rozporządzeniu z 1913 r., małżeństwo cywilne mogły zawrzeć dwie osoby płci przeciwnej, z których przynajmniej jedna nie wyznawała religii katolickiej. Mogła to być osoba nieochrzczona w Kościele Katolickim albo deklarująca niewyznawanie katolicyzmu na podstawie rejestru kościelnego czy własnego oświadczenia. Rozporządzenie królewskie nie tylko uznawało wspomniane oświadczenie za wystarczające, ale wręcz nie dopuszczało możliwości przedstawienia dowodu przeciwnego⁴⁵.

⁴¹ De la Hera 1975, 643–644.

⁴² Wspomniane rozporządzenie królewskie za nieobowiązujące uznawało rozporządzenie z dnia 27 sierpnia 1906 r., w którym to „deklaruje się wolność katolików w wyborze jednej z form małżeństwa dopuszczonych prawem”. *Real orden dejando sin efecto la de 27 de agosto último, por la que se dispone no se exija á los que pretendan contraer matrimonio civil declaración alguna relativa á la religión que profesen, y disponiendo que en los desacuerdos que puedan surgir entre Autoridades civiles y eclesiásticas sobre opción entre ambas formas de matrimonio, entrega de documentos, etc., ser oído el Fiscal de S. M. en la Audiencia del territorio en que se origine el conflicto*, „Gaceta de Madrid” 1907, n. 60 (de 1 de marzo), s. 781–782.

⁴³ *Real Orden de 28 de junio de 1913 (sin título)*, „Gaceta de Madrid” 1913, n. 185 (de 4 de julio), s. 35.

⁴⁴ De la Hera 1975, 645–646.

⁴⁵ O ile doktryna prawa cywilnego wspomnianą wyżej deklarację niewyznawania katolicyzmu interpretowała jako przejaw aktualnego stanu wiary konkretnego człowieka, o tyle duża część kanonistów dopatrywała się w niej formalnej deklaracji braku przynależności do wspólnoty Kościoła Katolickiego (z wszystkimi tego konsekwencjami kanonicznymi). De la Hera 1975, 647.

W katolickiej ustrojowo Hiszpanii⁴⁶ w okresie restauracji burbońskiej pojawiła się więc tendencja stwarzania katolikom możliwości zawierania małżeństwa cywilnego⁴⁷.

5. II REPUBLIKA (1931–1939)

W dniu 15 kwietnia 1931 r. – zaledwie jeden dzień po opuszczeniu kraju przez króla Alfonsa XIII i proklamowaniu przez rząd tymczasowy Republiki – opublikowano dekret zwany później Statutem prawnym Republiki. W art. 3 tegoż dekretu deklarowano: „[...] państwo nigdy nie będzie mogło domagać się od obywatela wyjawienia jego przekonań religijnych”⁴⁸. Przepis ten znalazł swoje odbicie w art. 27 Konstytucji republikańskiej z dnia 9 grudnia 1931 r.⁴⁹, w którym ustrojodawca stwierdzał: „Nikt nie będzie zmuszany do deklarowania w sposób oficjalny swoich przekonań religijnych”.

W sprzeczności z cytowanym wyżej dekretem i gwarancją konstytucyjną pozostawała treść art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego oraz wykładnia tegoż zawarta w rozporządzeniach królewskich z dnia 28 czerwca 1913 r. i 28 grudnia 1900 r. Przepisy te – pochodzące z okresu monarchii burbońskiej, ale pozostające nadal w mocy – stanowiły o konieczności stwierdzenia faktu wyznawania lub niewyznawania wiary katolickiej, od którego uzależniano możliwość zawarcia małżeństwa kanonicznego lub cywilnego. Ponadto konieczność reformy prawa małżeńskiego sugerował art. 43 republikańskiej ustawy zasadniczej, w którym prawodawca deklarował: „Rodzina znajduje się pod specjalną opieką państwa. Małżeństwo opiera się na równości praw obu płci, a jego rozwiązanie będzie możliwe

⁴⁶ W art. 11 konstytucji hiszpańskiej z 1876 r. ustrojodawca uznawał katolicyzm za religię państwa, deklarując jednocześnie, że „nikt nie będzie mógł być prześladowany na terytorium hiszpańskim ze względu na swoje poglądy”. *Constitución de la Monarquía Española*, „Gaceta de Madrid” 1876, n. 184 (de 2 de julio), s. 9–12.

⁴⁷ Rygula 2009a, 143.

⁴⁸ *Decreto fijando el Estatuto jurídico del Gobierno*, „Gaceta de Madrid” 1931, n. 105 (de 15 de abril), s. 195.

⁴⁹ *Constitución de la República Española*, „Gaceta de Madrid” 1931, n. 344 (de 10 de diciembre), s. 1580.

za obopólną zgodą albo na prośbę któregoś z małżonków, z podaniem w tym przypadku właściwego powodu⁵⁰.

Reformę tę przeprowadzono stopniowo. Najpierw, rozporządzeniem Ministerstwa Sprawiedliwości z dnia 10 lutego 1932 r.⁵¹, wprowadzono odmienną od dotychczasowych interpretację art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego. W rozporządzeniu tym zniesiono wymóg wykazania przez osobę zamierzającą zawrzeć małżeństwo, że wyznaje lub nie wyznaje religię katolicką, uznając w ten sposób za nieobowiązujące rozporządzenie królewskie z 1900 r. Wprowadzony w trybie wspomnianego rozporządzenia ministerialnego z 1932 r. stan prawny w rzeczywistości odpowiadał stanowi wprowadzonemu już wcześniej (w latach 1906–1907) na mocy powołanego wyżej rozporządzenia królewskiego z mocą ustawy z dnia 27 sierpnia 1906 r. Zarówno wtedy, jak i w rozporządzeniu z dnia 10 lutego 1932 r. dopuszczano zawarcie cywilnego związku nie wymagając deklaracji odnośnie do religii wyznawanej przez kontrahentów. Oba rozporządzenia wprowadzały więc system fakultatywnego małżeństwa cywilnego, odchodząc od literalnej wykładni nieuchylonego formalnie art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego.

System obowiązkowego małżeństwa cywilnego prawodawca republikański wprowadził cztery miesiące później, ustawą z dnia 28 czerwca 1932 r. w której to za jedynie ważną na forum prawa państwowego uznawano cywilną formę zawarcia małżeństwa, dokonaną zgodnie z przepisami nowej ustawy⁵². Nie zabraniał on zawarcia małżeństwa *in facie Ecclesiae*, ale nie uznawał skutków cywilnych małżeństwa zawieranego zgodnie z formą kanoniczną. Ostateczny kształt republikańskiej reformy prawa małżeńskiego dopełniła normatywa zawarta w ustawie wprowadzającej do systemu prawa hiszpańskiego instytucję rozwodu.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ *Orden dictando normas relativas a la celebración del matrimonio civil*, „Gaceta de Madrid” 1932, n. 32 (de 17 de febrero), s. 1182–1183.

⁵² *Ley disponiendo que, a partir de la vigencia de la presente, sólo se reconocerá una forma de matrimonio, el civil, que deberá contraerse con arreglo a lo dispuesto en las Secciones primera y segunda, del capítulo tercero, del título cuarto, del Libro primero del Código civil, con las modificaciones que se insertan*, „Gaceta de Madrid” 1932, n. 185 (de 3 de julio), s. 60.

Uchwalona w Kortezach 24 lutego 1932 r., rozwijała ona i doprecyzowywała konstytucyjny przepis cytowanego już art. 43 republikańskiej ustawy zasadniczej⁵³.

Analizując stan prawny zaistniały po wprowadzeniu w życie ustawy o małżeństwie cywilnym należy wspomnieć o braku formalnej nowelizacji przez prawodawcę republikańskiego przepisów kodeksu cywilnego w celu zharmonizowania jego treści z *Ley del Matrimonio Civil*. Trudno odpowiedzieć w sposób ostateczny, czy o braku tej nowelizacji zdecydował stosunkowo szybki upadek Republiki czy też inne powody. Prawdopodobnie dyspozycja zawarta w art. 12 rzeczonyj ustawy sprawiała, że nowelizacja taka w tamtym momencie w praktyce nie wydawała się konieczna. W art. 12 ustawodawca stwierdzał bowiem, że „od momentu wejścia w życie niniejszej ustawy, uznaje się tylko jedną formę małżeństwa, tj. cywilną”, którą należy stosować przy zawieraniu małżeństwa zgodnie tylko z tymi przepisami kodeksu, które dotyczą tej właśnie formy⁵⁴.

6. HISZPANIA POD RZĄDAMI GEN. FRANCO (1939–1975)

Jeszcze w trakcie wojny domowej (1936–1939) władze nowego państwa podjęły decyzję o powrocie do systemu prawa małżeńskiego, jaki obowiązywał w Hiszpanii przedrepublikańskiej⁵⁵. W tym celu, ustawą z dnia 12 marca 1938 r.⁵⁶ równocześnie uchylono ustawę o małżeństwie cywilnym z dnia 28 czerwca 1932 r. i uznano skutki cywilne małżeństw zawartych wyłącznie w formie kanonicznej w okresie obowiązywania *Ley del Matrimonio Civil* (od momentu ich zawarcia). Ustawę tę doprecyzowywało

⁵³ Jako że bezpośrednim przedmiotem niniejszego opracowania jest zawarcie małżeństwa, a nie jego rozwiązanie, ustawa ta nie będzie przedmiotem dalszej analizy.

⁵⁴ De la Hera 1975, 650.

⁵⁵ Dekretem Ministra Sprawiedliwości z dnia 2 marca 1938 r. (a więc jeszcze w czasie działań wojennych) na terenach znajdujących się pod kontrolą sił „narodowych” zawieszono obowiązywalność ustawy rozwodowej, a także toczące się w tym czasie na mocy tej ustawy procesy rozwodowe oraz te o separację. Ryguła 2009a, 144.

⁵⁶ *Ley derogando la Ley de matrimonio civil de 28 de junio de 1932 y las disposiciones dictadas para su aplicación*, BOE 1938, n. 516 (de 21 de marzo), s. 6353–6354.

rozporządzenie Ministerstwa Sprawiedliwości z dnia 22 marca 1938 r.⁵⁷ Za pomocą wspomnianego aktu – w którym to powoływano się na nieuchylony przez prawodawcę republikańskiego art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego oraz na fakt uchylenia przez nowe władze ustawy o małżeństwie cywilnym – prawodawca hiszpański powracał do wymogu formalnego oświadczenia dotyczącego niewyznawania religii katolickiej dla osób chcących wstąpić w cywilny związek małżeński. Rozporządzenie nie określało sposobu składania tego oświadczenia, ani tego, co ustawodawca miał na myśli stosując w interpretowanym przepisie kodeksowym wyrażenie „nie wyznają religii katolickiej”.

Właśnie w celu doprecyzowania właściwego rozumienia art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej Hiszpanii, już po zakończeniu działań wojennych, w rozporządzeniu Ministerstwa Sprawiedliwości z dnia 10 marca 1941 r.⁵⁸ dokonano obowiązującej wykładni rzeczzonego artykułu. Różnice w rozumieniu i aplikacji wspomnianego przepisu kodeksowego w przeszłości, podkreślano w rozporządzeniu, wynikały nie tylko z odmiennych interpretacji rzeczzonego artykułu w wydawanych w okresie restauracji burbońskiej rozporządzeniach, ale także z faktu wejścia w życie w 1918 r. Kodeksu Prawa Kanonicznego, „stanowiącego część ustawodawstwa hiszpańskiego na mocy dekretu królewskiego z 19 maja 1919 r.” Rozporządzenie z 1941 r. wydano więc także w celu koordynacji ustawodawstwa państwowego i kanonicznego w tym, co odnosi się do formy zawarcia małżeństwa.

Tekst rozporządzenia nie tylko przypominał katolikom o obowiązku zawierania małżeństwa zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, ale ponadto w interpretacji kodeksowego artykułu zrównywał „niewyznawanie wiary katolickiej” (*no profesar la Religión católica*) przez daną osobę z jej „akatolickością” (*acatolicidad*)⁵⁹. Zezwalał bowiem sędziom municypalnym na udzielenie zgody na zawarcie małżeństwa cywilnego tylko tym

⁵⁷ *Orden dictando normas relativas a los expedientes de matrimonio civil que se hallan en tramitación*, BOE 1938, n. 520 (de 25 de marzo), s. 6417–6418.

⁵⁸ *Orden de 10 de marzo de 1941 sobre interpretación del artículo 42 del Código Civil*, BOE 1941, n. 71 (de 12 de marzo), s. 1775. Na temat wspomnianego rozporządzenia ministerialnego w relacji do prawa kanonicznego zob. Lamas 1941, 143–166.

⁵⁹ Pod terminem „akatolik” (*acatólico*) rozumiano osobę, która nigdy, nawet przez krótki okres, nie należała do Kościoła Katolickiego. Regatillo 1961, 352.

osobom, które przedstawiają dokumenty świadczące o braku przynależności do Kościoła Katolickiego, a jeśli to okazałoby się niemożliwe, zaprzysiężone oświadczenie stwierdzające, iż nigdy nie były one ochrzczone. Do złożenia takiego oświadczenia rozporządzenie ministerialne zobowiązywało obie osoby pragnące wstąpić w związek cywilny. W przeciwieństwie więc do rozporządzenia z 1938 r., które zezwalało na zawarcie małżeństwa cywilnego osobom deklarującym niewyznawanie wiary katolickiej⁶⁰, rozporządzenie z 1941 r. zobowiązywało do zawarcia małżeństwa kanonicznego wszystkich ochrzczonych w Kościele Katolickim, niezależnie od aktualnego stanu ich przekonań religijnych i ich aktualnego statusu kanonicznego.

Problemu interpretacyjnego, który to rząd hiszpański jednostronnie starał się uregulować na poziomie rozporządzeń ministerialnych, nie rozwiązał niestety zawarty w 1953 r. konkordat między Stolicą Apostolską i Hiszpanią⁶¹. W art. 23 wspomnianej umowy międzynarodowej stwierdzano jedynie, że „Państwo hiszpańskie uznaje wszystkie skutki cywilne małżeństwa zawartego według norm prawa kanonicznego”. Oprócz wspomnianej gwarancji, w protokole końcowym umowa ta determinowała zakres autonomii małżeństwa kanonicznego w obrocie hiszpańskiego prawa cywilnego. Protokół ten stwierdzał nie tylko, że obecność funkcjonariusza państwowego w czasie ceremonii zawierania związku kanonicznego nie jest warunkiem koniecznym do zaistnienia skutków cywilnych wynikających z zawarcia związku małżeńskiego, ale także, że możliwość wpisu dotyczącego zawarcia tego małżeństwa do właściwego rejestru państwowego – w wypadku, gdyby nie uczyniono tego zaraz po jego zawarciu – istnieje w każdym czasie, nawet po śmierci jednego z małżonków⁶².

Paradoksalnie, pisze A. de la Hera, dyskusja wokół art. 23 konkordatu – który ani nie nowelizował stanu prawnego opartego na rozporządzeniu

⁶⁰ Osobą deklarująca niewyznawanie wiary katolickiej mogła być zarówno osoba niewierząca i dlatego nieochrzczona, jak i osoba ochrzczona w Kościele Katolickim, ale za pomocą deklaracji stwierdzająca aktualny, nieraz chwilowy brak wiary, jak i apostata.

⁶¹ *Concordato entre España y la Santa Sede*, BOE 1953, n. 292 (de 19 de octubre), s. 6230–6234.

⁶² *Concordato entre España y la Santa Sede*, BOE 1953, n. 292 (de 19 de octubre), Protocolo final, en relación con el artículo XXIII, n. 2–3.

ministerialnym z 1941 r., ani go nie potwierdzał⁶³ – stała się katalizatorem tendencji zmierzającej do zmiany rzeczzonego stanu. Tendencja ta znalazła swoje odzwierciedlenie m.in. w orzeczeniu madryckiego trybunału (Audiencia Territorial de Madrid) z dnia 6 czerwca 1955 r. zezwalającego apostatom, „którzy z własnej woli odeszli z Kościoła katolickiego” na zawarcie małżeństwa cywilnego⁶⁴.

Ostatecznie, w wyniku debaty nad rozporządzeniem Ministerstwa Sprawiedliwości z 1941 r., którego interpretacja art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego w opinii wielu autorów wydawała się nazbyt restrykcyjna, wprowadzono ustawę z dnia 24 kwietnia 1958 r.⁶⁵, na mocy której nie tylko znowelizowano obowiązującą wykładnię art. 42 hiszpańskiego kodeksu cywilnego, ale także dokonano zmian redakcyjnych we wspomnianym oraz innych artykułach kodeksu, regulujących zawieranie małżeństwa w Hiszpanii. Zgodnie z nową redakcją art. 42, „Ustawa uznaje dwie kategorie małżeństwa: kanoniczną i cywilną. Małżeństwo należy zawrzeć zgodnie z formą kanoniczną, kiedy przynajmniej jeden z kontrahentów wyznaje religię katolicką. Zezwala się na zawarcie małżeństwa cywilnego, kiedy udowodni się, że żaden z kontrahentów nie wyznaje religii katolickiej”. Zgodnie z cytowanym artykułem i jego znowelizowaną interpretacją prawodawca zezwalał na zawarcie małżeństwa cywilnego

⁶³ W toczącej się dyskusji na temat właściwego rozumienia art. 23 konkordatu z 1953 r., jedna grupa autorów utrzymywała, że artykuł ten odpowiada w pełni obowiązującemu w Hiszpanii w momencie podpisywania tej umowy stanowi prawnemu (stanowi zgodnemu z rozporządzeniem ministerialnym z 1941 r.). Inni, odwrotnie, argumentowali, że konkordat gwarantuje osobom zawierającym małżeństwo kanoniczne zaistnienie skutków cywilnych, nie determinując równocześnie wymogów co do osób zobowiązanych do zawarcia takiego związku. Zob. m.in. Sancho Rebullida 1955; Espín Cánovas 1956, 31 i n.

⁶⁴ Pomimo pozostawania w mocy wspomnianego wyżej rozporządzenia z 1941 r., decyzją Generalnej Dyrekcji ds. Rejestrów Państwowych (z dnia 17 grudnia 1954 r.) zezwolono na zawarcie ślubu cywilnego między dwoma protestantami ochrzczoneymi w Kościele Katolickim. A. de la Hera pisze wprost, iż decyzja ta, zgodnie z obowiązującym wówczas prawem nie powinna była być wydana. Fundamentem prawnym, na który powoływał się autor tego konkretnego aktu administracyjnego był art. 23 konkordatu z 1953 r. Rok później Izba trzecia Sądu Okręgowego w Madrycie wydała przytoczone wyżej orzeczenie z dnia 6 czerwca 1955 r. De la Hera 1975, 664–665.

⁶⁵ *Ley de 24 de abril de 1958 por la que se modifican determinados artículos del Código civil*, BOE 1958, n. 99 (de 25 de abril), s. 730–738.

osobom, które – będąc wcześniej ochrzczone w Kościele Katolickim – w momencie zawierania małżeństwa już do niego nie należały⁶⁶.

7. HISZPAŃSKA MONARCHIA KONSTITUCYJNA

Dzięki transformacji politycznej, jaka dokonała się w Hiszpania po śmierci gen. Franco, prawodawca odszedł w końcu od tworzenia fundamentów ustrojowych państwa z perspektywy „dwóch Hiszpanii”, tj. albo z perspektywy aksjologicznych założeń katolickiej monarchii, albo budowanej na ich negacji laickiej republiki⁶⁷. Wspomniana neutralność państwa w tzw. „kwestii religijnej” pozwoliła z kolei na wprowadzenie w życie przepisów prawa małżeńskiego wpisanego w system prawa państwa neutralnego światopoglądowo.

W art. 1 hiszpańskiej ustawy zasadniczej z 1978 r. ustrojodawca zapewnia, że państwo „chroni jako najważniejsze wartości swego porządku prawnego wolność [...] równość”, a w art. 9 stwierdza, że „do władz publicznych należy kształtowanie takich warunków, aby wolność i równość poszczególnych osób oraz grup [...] mogły być w sposób rzeczywisty i efektywny realizowane”⁶⁸. Aplikując tę konstytucyjną gwarancję do wolności na płaszczyźnie religijnej, w art. 16 hiszpańskiej ustawy zasadniczej stwierdza się: „1. Poszczególnym osobom oraz wspólnotom gwarantuje się wolność religijną i kultu, a także wolność w wyznawaniu jakiegokolwiek wiary czy ideologii. Ich jedynym ograniczeniem, w zewnętrznych

⁶⁶ Zgodnie z obowiązującym wówczas prawem kanonicznym, kan. 1099 KPK z 1917 r. zobowiązywał apostatów do zawarcia małżeństwa zgodnie z formą kanoniczną. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, AAS 9 (1917), cz. II.

⁶⁷ Było to możliwe dzięki temu, że proces przemian politycznych rozpoczął się od zmian na płaszczyźnie relacji państwo-Kościół. Na rok przed wyborami do parlamentu mającego uchwalić nową konstytucję demokratycznej Hiszpanii, podpisana została tzw. umowa podstawowa (*Acuerdo básico*) między Stolicą Apostolską i Hiszpanią, w której obaj sygnatariusze deklaruwali w preambule wolę ułożenia wzajemnych stosunków na zasadzie „niezależności obu stron we właściwym sobie zakresie”. *Acuerdo entre La Santa Sede y el Estado español*, BOE 1976, n. 230 (de 24 de septiembre), s. 18664–18665.

⁶⁸ *Constitución española*, BOE 1978, n. 311.1 (de 29 de diciembre), s. 29315–29339.

przejawach, jest porządek publiczny chroniony prawem. 2. Nikt nie może być zmuszany do składania deklaracji na temat swojej religii, przekonań czy ideologii. 3. Żadne wyznanie nie będzie miało charakteru wyznania państwowego”. Z kolei w odniesieniu do małżeństwa, w art. 32 konstytucji prawodawca stwierdza: „1. Mężczyzna i kobieta mają prawo zawrzeć związek małżeński przy poszanowaniu pełnej równości prawnej. 2. Ustawa określi formy małżeństwa, wiek i zdolność do jego zawarcia, prawa i obowiązki małżonków, przyczyny separacji i rozwiązania oraz ich skutki”⁶⁹.

Obowiązujące obecnie w Hiszpanii prawo przewiduje cywilną i religijną formę zawarcia małżeństwa. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę – pozostawiając dokładniejszą analizę tego zagadnienia na inną okazję – na zmianę terminologii stosowanej w przepisach kodeksu cywilnego odnośnie do małżeństwa. O ile w całej wcześniejszej historii prawodawca hiszpański rozróżniał pomiędzy kanoniczną i cywilną formą zawarcia związku oraz kanonicznym i cywilnym małżeństwem, w pozostającym obecnie w mocy tekście kodeksu mówi on o religijnej i cywilnej formie zawarcia związku⁷⁰. Wspomnianą dwoistość formy zawarcia małżeństwa hiszpański kodeks cywilny przewidywał zarówno przed, jak i po wejściu w życie przywołanej wyżej ustawy 15/2015 o jurysdykcji w postępowaniu nieprocesowym (z dnia 2 lipca 2015 r.). W znowelizowanym wspomnianej

⁶⁹ Biorąc pod uwagę temat niniejszego opracowania należy zwrócić uwagę na terminologię, jaką posługuje się prawodawca hiszpański używający pojęcia formy. Terminu tego zarówno w prawodawstwie, jak i doktrynie prawa hiszpańskiego używa się nie tylko w odniesieniu do formy zawarcia związku małżeńskiego, ale także w odniesieniu do różnorodności form samej instytucji małżeństwa. O powyższym, dwojakim znaczeniu terminu „forma” pisze m.in. Lalaguna 2000, 3995–4007. W niniejszym tekście, z oczywistych względów, termin *forma del matrimonio* używany jest w odniesieniu do zawierania związku małżeńskiego.

⁷⁰ Jeszcze w ustawie z dnia 24 kwietnia 1958 r., nowelizującej treść przepisów kodeksu cywilnego, w art. 42 mowa jest o „dwóch kategoriach małżeństwa: kanonicznej i cywilnej” (*dos clases de matrimonio: el canónico y el civil*). W ustawie z dnia 7 lipca 1981 r., już w art. 49 kodeksu, mowa jest o dwóch formach zawarcia małżeństwa: cywilnej i religijnej. Zob. *Ley de 24 de abril de 1958 por la que se modifican determinados artículos del Código civil*, BOE 1958, n. 99 (de 25 de abril), s. 730–738; *Ley 30/1981, de 7 de julio, por la que se modifica la regulación del matrimonio en el Código Civil y se determina el procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio*, BOE 1981, n. 172 (de 20 de julio), s. 16457–16462.

Ley de la Jurisdicción Voluntaria art. 49 hiszpańskiego kodeksu cywilnego czytamy: „Każdy Hiszpan może zawrzeć małżeństwo w Hiszpanii i poza nią: 1. Zgodnie z formą regulowaną tym kodeksem. 2. Zgodnie z formą religijną przewidzianą prawem”⁷¹.

Z kolei art. 60 hiszpańskiego kodeksu cywilnego – również znowelizowany wspomnianą *Ley de la Jurisdicción Voluntaria* – dookreśla przepis cytowanego art. 49 ust. 2, stwierdzając: „1. Małżeństwo zawierane zgodnie z normami prawa kanonicznego albo w którejś z form religijnych przewidzianych w umowach o współpracy między państwem a wyznaniem religijnym powoduje zaistnienie skutków cywilnych. 2. Tak samo, uznaje się skutki cywilne w odniesieniu do małżeństw zawieranych w formie religijnej właściwej tym Kościołom, wyznaniom, wspólnotom religijnym czy ich federacjom, które, wpisane do rejestru związków wyznaniowych, uznane zostały za zakorzenione w Hiszpanii”. W celu zaistnienia skutków cywilnych małżeństw religijnych zawieranych w ramach związków wyznaniowych, które nie podpisały umów o współpracy z państwem⁷², zgodnie z cytowanym art. 60 ust. 2 hiszpańskiego kodeksu cywilnego należy: a) przed ceremonią zawarcia małżeństwa uzyskać właściwe zaświadczenie stwierdzające zdolność do jego zawarcia na forum prawa cywilnego, b) w czasie

⁷¹ Treść znowelizowanego art. 49 hiszpańskiego kodeksu cywilnego zawarta jest w pierwszej dyspozycji końcowej *Ley de Jurisdicción Voluntaria* (*disposición final* 1.3). Zob. powołana wyżej *Ley 15/2015, de 2 de julio, de la Jurisdicción Voluntaria*, s. 54068–54201. Treść wspomnianych przepisów przed nowelizacją w: *Real Decreto de 24 de julio de 1889 por el que se publica el Código Civil*, „Gaceta de Madrid” 1889, n. 206 (de 25 de julio), s. 246–259.

⁷² Dotychczas umowy o współpracy z państwem hiszpańskim zawarły: Federacja Ewangelickich Związków Wyznaniowych w Hiszpanii, Federacja Wspólnot Izraelskich w Hiszpanii i Komisja Islamska w Hiszpanii. Zob. *Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España*, BOE 1992, n. 272 (de 12 de noviembre), s. 38209–38211; *Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España*, BOE 1992, n. 272 (de 12 de noviembre), s. 38211–38214; *Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España*, BOE 1992, n. 272 (de 12 de noviembre), s. 38214–38217.

ceremonii w sposób wolny wyrazić zgodę małżeńską wobec właściwie akredytowanego ministra kultu i dwóch pełnoletnich świadków⁷³.

W powyższy sposób prawodawca hiszpański wyraźnie poszerza w stosunku do wcześniejszych regulacji grupę związków wyznaniowych, których wierni mogą zawrzeć małżeństwo zgodnie z formą religijną temu związkowi właściwą. Warunkiem *sine que non* uznania rzeczzonej formy za podstawę zaistnienia skutków cywilnych jest jednak fakt wpisania danej wspólnoty religijnej do Rejestru Związków Wyznaniowych. W art. 59 hiszpańskiego kodeksu cywilnego prawodawca stwierdza bowiem: „zгода małżeńska będzie mogła być wyrażona w formie przewidzianej przez zarejestrowany związek wyznaniowy, w sposób uzgodniony z państwem, a wypadku braku tego [uzgodnienia, w formie] dopuszczonej przez ustawodawstwo państwowe”. To poszerzenie zakresu możliwości zawarcia małżeństwa w formie religijnej, zawarte w ustawie o jurysdykcji w postępowaniu nieprocesowym z dnia 2 lipca 2015 r., hiszpański prawodawca argumentuje pluralizmem religijnym, który istnieje obecnie w społeczeństwie hiszpańskim⁷⁴. Sugeruje tym samym, że wcześniej niejednokrotnie trudno mu było taki pluralizm dostrzec i z perspektywy wspomnianego pluralizmu kształtować ustawodawstwo państwowe.

Będąc świadom wspomnianego pluralizmu, prawodawca korzysta z instrumentów normatywnych wypracowanych i aplikowanych wcześniej w stosunku do zakorzenionych w rzeczywistości społecznej kościołów i innych związków wyznaniowych. Pozwala to – zauważa C. Berenguer, mając na myśli także prawodawcę hiszpańskiego – na zachowanie tożsamości religijno-prawnej instytucji małżeństwa w ramach tych wyznań, które wpisały się w tradycję prawną konkretnego państwa⁷⁵. Umożliwia ponadto aplikację wypracowanych wcześniej rozwiązań do tych

⁷³ Treść znowelizowanego art. 60 hiszpańskiego kodeksu cywilnego zawarta jest w pierwszej dyspozycji końcowej *Ley de Jurisdicción Voluntaria* (*disposición final* 1.12).

⁷⁴ *Ley de Jurisdicción Voluntaria* (preámbulo XI).

⁷⁵ Pisząc przede wszystkim o możliwości zawarcia małżeństwa w formie religijnej w Anglii C. Berenguer nawiązuje do prawa hiszpańskiego: „en dicho país tanto el matrimonio anglicano como el judío y el cuáquero, gozan de un tratamiento particular que se explica básicamente por razones de orden histórico, de forma similar a lo que ocurre en España con el matrimonio canónico”. Pisząc to odwołuje się do: Probert 2011, 78 i nn. Zob. Berenguer Albaladejo 2015, 89–90.

wyznań, które z różnych powodów nie współtworzyły w równym stopniu rzeczonyj tradycji, ale obecnie współtworzą społeczną rzeczywistość pluralizmu religijnego.

BIBLIOGRAFIA

- Acuña Guirola, Sara. 1973. „La forma del matrimonio hasta el Decreto *Ne temerè*”. *Ius Canonicum* 13: 137–190.
- Bączkiewicz, Franciszek. 1958. *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, T. 2. Kraków: Wydawnictwo Św. Krzyża w Opolu.
- Berenguer Albaladejo, Cristina. 2015. „Los matrimonios en forma religiosa no canónica: celebración e inscripción en el registro civil de acuerdo con las reformas operadas por la Ley 15/2015, de 2 de julio, de la jurisdicción voluntaria”. *Derecho Privado y Constitución* 29: 83–131.
- Bernárdez Cantón, Alberto. 1971. *Curso de Derecho Matrimonial Canónico*. Madrid: Ed. Tecnos.
- De Jorge García Reyes, Juan A. 1986. *El matrimonio de las minorías religiosas en el Derecho español*. Madrid: Tecnos.
- De la Hera, Alberto. 1975. „Matrimonio civil y revisión del concordato (Cuestiones en torno al artículo 42 del Código civil)”. *Anuario de Derecho Civil* 28: 639–682.
- Dohnalik, Jan. 2018. „Forma kanoniczna zawarcia małżeństwa – spojrzenie historyczne i postulat reformy”. *Annales Canonici* 14/II: 183–202.
- Espín Cánovas, Diego. 1956. *Manual de Derecho Civil Español*, T. 4. Madrid: Ed. Revista D. Privado.
- Fernández Collado, Ángel. 2007. *Historia de la Iglesia en España. Edad moderna*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.
- Fuenmayor, Amadeo de. 1963. „El matrimonio y el Concordato español”. *Ius Canonicum* 5–6/III: 251–418.
- Hernández Fuentes, Miguel-Ángel. 2016. *En defensa de los sagrados intereses. Historia religiosa de la Diócesis de Zamora durante la restauración (1875–1914)*. Salamanca: Ed. Universidad Salamanca.
- Krukowski, Józef. 2000. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Lalaguna Domínguez, Enrique. 2000. „Competencia del Estado sobre relaciones jurídico-civiles relativas a las formas de matrimonio”. *Boletín del Ministerio de Justicia* 1883: 3995–4007.

- Lamas, Ramón. 1941. „La orden de 10 de marzo de 1941 sobre interpretación del artículo 42 del Código y el Derecho canónico, histórico y vigente”. *Revista de la Facultad de Derecho de Madrid* 4–5: 143–166.
- Martí, José M., David García-Pardo, Santiago Catalá. 2003. *El matrimonio religioso en el Derecho español*. Albacete: Popular Libros.
- Navarro Valls, Rafael. 1972. *Divorcio: orden público y matrimonio canónico*. Madrid: Ed. Montecorvo.
- Payne, Stanley G. 2006. *El catolicismo español*, Barcelona: Ed. Planeta.
- Pelczar, Józef Sebastian. 1898. *Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austrii, Prusach i w Królestwie Polskiem*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pérez Mier, Laureano. 1940. *Iglesia y Estado nuevo*. Madrid: Ed. Fax.
- Probert, Rebecca. 2011. *Family Law in England and Wales*. Alphen aan den Rijn: Wolters Kluwer.
- Regatillo, Eduardo. 1961. *El concordato español de 1953*. Santander: Sal Terrae.
- Rodríguez Chacón, Rafael. 1994. „El matrimonio religioso no católico en Derecho español”. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 10: 369–430.
- Ryguła, Piotr. 2009a. „Skutki cywilne zawarcia małżeństwa kanonicznego w hiszpańskim systemie prawnym”. W: *Zawieranie małżeństwa w różnych systemach prawnych, religiach i kulturach*, red. Ryszard Sztuchmiller, 139–157. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Ryguła, Piotr. 2009b. *Wolność religijna w Hiszpanii na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1931–1992*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Sánchez Román, Felipe. 1912. *Estudios de Derecho civil*. T. V: *Derecho de Familia*. Madrid: Analecta.
- Sancho Rebullida, Francisco. 1955. *Las formalidades civiles del matrimonio canónico*. Madrid: Ed. Revista D. Privado.
- Tunia, Anna. 2008. „Kształtowanie się kanonicznej formy zawarcia małżeństwa”. *Roczniki Nauk Prawnych* 18/1: 129–159.

RYSZARD SZTYCHMILER*

GWARANCJE WYCHOWANIA RELIGIJNEGO DZIECI W PRAWIE POLSKIM

The guarantees for the religious upbringing of children in Polish law

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie o wystarczalność gwarancji wychowania religijnego w obowiązującym prawie polskim. Rodzice mają naturalne prawo podejmowania działań zmierzających do ukształtowania swoich dzieci pod względem psychicznym, umysłowym, duchowym, moralnym, światopoglądowym i religijnym. Słusznie znalazło to odzwierciedlenie w polskich przepisach konstytucyjnych, które uniemożliwiają narzucanie wzorców wychowawczych, kształtowanie postaw i przekonań dzieci wbrew woli rodziców. Również postanowienia umów międzynarodowych poświęconych ochronie praw człowieka nie ograniczają się z reguły do generalnego zagwarantowania wolności myśli, sumienia i religii każdemu człowiekowi. Zawierają też zazwyczaj postanowienia chroniące prawo rodziców do decydowania o kierunku wychowania moralnego i religijnego swego potomstwa. W zgodzie z tymi standardami ukształtowano przepisy polskich ustaw oraz wydanych na ich podstawie aktów wykonawczych. Niezależnie od wyznania wszystkim zapewniono w szczególności możliwość korzystania z nauczania religii w szkołach. Można więc stwierdzić, że prawo rodziców do religijnego wychowania swych dzieci korzysta w Polsce z dość szerokiej ochrony. Jej ewentualne niedostatki mogą wynikać z niewłaściwego stosowania prawa. Kwestia ta zasługuje jednak na osobną analizę.

Słowa kluczowe: wychowanie religijne; wolność religijna; prawa człowieka; prawo wyznaniowe; nauczanie religii

* Ks. prof. dr hab., emerytowany profesor Wydziału Prawa i Administracji, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Obiży 1, 10-725 Olsztyn, e-mail: Ryszard.Sztychmiler@uwm.edu.pl. ORCID 0000-0001-6441-3291.

Abstract: This article addresses the question of the sufficiency of the guarantees for religious upbringing in current Polish law. Parents have a natural right to take action in shaping the psychological, mental, spiritual, moral, philosophical and religious development of their children. This is rightly reflected in the Polish constitutional regulations, which prevent imposing patterns of upbringing and shaping children's attitudes and convictions against the will of their parents. Likewise, the provisions of the international agreements for the protection of human rights are usually not confined to general guarantees of the freedom of thought, conscience and religion of every person. They often protect parents' rights over their children's moral and religious upbringing. The Polish primary and secondary legislation in line with these standards. Irrespective of their religion, everyone is ensured the opportunity to receive religious education at school. It can thus be concluded that the right of parents to the religious upbringing of their children is afforded relatively broad protection in Poland. Its possible limitations may be due to improper application of the law. This issue, however, deserves a separate analysis.

Key words: religious upbringing; religious freedom; human rights; law on religion; religious education

1. WPROWADZENIE

Prawo do ochrony życia religijnego, wolności religijnej, a także prawo dzieci do otrzymania nauczania i wychowywania religijnego, w teorii nie podlegają dziś dyskusji. Również prawo rodziców do wychowania dzieci w duchu swoich przekonań należy do istotnych uprawnień wynikających z wolności religijnej, a historia wskazuje, jak zgubne mogą być konsekwencje prób zawłaszczenia tego prawa przez zideologizowane instytucje państwowe (III Rzesza, ZSRR).

W ostatnich latach bardzo aktywni stali się przedstawiciele filozofii neomarksistowskiej oraz ideologii gender, którzy z zasady sprzeciwiają się religii i wychowaniu religijnemu¹. Uznają oni monogamiczne małżeństwo oraz wychowanie dzieci w rodzinie i w szkole zgodnie z przekonaniami rodziców za szkodliwe stereotypy. Do ich zwalczania i do promocji przeciwnych im wzorców wykorzystują m.in. różnorodne organizacje

¹ Zob. Sztymiler 2015b, 227–228.

o charakterze międzynarodowym i krajowym oraz instrumenty prawne i finansowe, którymi one dysponują.

Ważną rolą prawa jest ochrona powszechnie uznawanych wartości, wśród których istotne miejsce zajmuje ochrona wolności religijnej oraz prawa do wychowania religijnego dzieci zgodnie z wolą rodziców. Warto więc zwrócić uwagę na współczesne zagrożenia tych wartości i podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o poziom ochrony, jaką tym wartościom zapewniają przepisy obowiązujące w Polsce.

2. ZAGROŻENIA WYCHOWANIA RELIGIJNEGO W POLSCE

Za jeden ze znaków współczesnych czasów można uznać to, że nawet niektóre partie (nie mówiąc już o poszczególnych politykach) formalnie przyznające się do chrześcijaństwa angażują się we wdrażanie programów wywodzących się z poglądów Fryderyka Engelsa i Simone de Beauvoir, które lansowane są dziś przez środowiska feministyczne czy homoseksualne. Nietrudno w nich dostrzec na przykład powrót do idei kolektywnego wychowywania dzieci, szczególnie tych najmłodszych, co pozwoliłoby na łatwe ich ukierunkowywanie zgodnie z propagowaną ideologią. Uzasadnione zdziwienie w tym kontekście wzbudza opinia, którą prof. Irena Lipowicz – jako Rzecznik Praw Obywatelskich – wyraziła w 2014 r. w piśmie adresowanym do minister Joanny Kluzik-Rostkowskiej w odniesieniu do programu „Równościami przedszkole”. Nie podzielając zastrzeżeń zgłoszonych wobec tego programu przez Fundację, Rzecznik Praw Rodziców stwierdziła m.in., że „Konstytucja nie może gwarantować, i nie gwarantuje, że wiedza przekazywana w szkole będzie zgodna z przekonaniami rodziców”, „ustalanie i planowanie programu nauczania należy [...] co do zasady do kompetencji państwa”, a „rodzice mogą edukować swoje dzieci po szkole i w weekendy”². Twierdzenia te pozostają jednak w sprzeczności

² Pismo z dnia 24 kwietnia 2014 r. (I.800.1.2014.AM), <https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/do-men-ws-edukacji-antydystryminacyjnej-w-przedszkolach> [dostęp: 09.11.2021].

z prawami rodziców zagwarantowanymi m.in. w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej³.

W debacie publicznej nie brakuje głosów ostrzegających przed zagrożeniami, które wynikają z promocji koncepcji wymierzonych przeciwko tradycyjnie postrzeganemu małżeństwu i rodzinie, w tym zwłaszcza ideologii gender. Były prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego, kardynał Zenon Grocholewski, wyraził na przykład pogląd, że szkoły kościelne nie mogą poddawać się wpływowi tej ideologii, gdyż jest ona złem, „któremu należy się przeciwstawić”, a zwiększanie jej oddziaływania określił jako „narzucanie niszczycielskiej idei”⁴. Z kolei Virginia Coda Nunziante, rzeczniczka włoskiego ruchu katolickiego „Rodzina Jutro”, zaapelowała o zdawanie sobie sprawy z niebezpieczeństwa tej ideologii i odpowiednie reagowanie. W przeciwnym wypadku „będziemy współwinni wywrócenia naszego społeczeństwa”⁵.

3. GWARANCJE ZAWARTE W KONSTYTUCJI RP

Chociaż w Ustawie zasadniczej nie zdefiniowano takich pojęć jak religia, wychowanie, dziecko, rodzice czy rodzina, to unormowano tak fundamentalną kwestię jak wychowanie dzieci przez rodziców zgodnie z ich własnymi przekonaniem. Dla gwarancji wychowania religijnego najważniejsze są normy zapisane w art. 48 i art. 53 Konstytucji RP.

Bardziej podstawowy wydaje się art. 53, w którym zawarto unormowania dotyczące wolności sumienia i religii, zapewniając ją każdemu. W ust. 3 tego artykułu odniesiono się do praw rodziców. Zagwarantowano im „prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem”, odsyłając jednocześnie do art. 48 ust. 1. Już powyższe oznacza, iż ustawodawca postanowił

³ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

⁴ PAP/mh, 2013. *Watykan: Ideologia gender jest groźna*, <https://deon.pl/kosciol/watykan-ideologia-gender-jest-grozna,206619> [dostęp: 09.11.2021].

⁵ Tamże.

pozostawić podejmowanie decyzji w sprawie kierunku i treści wychowania etycznego i religijnego dzieci w gestii rodziców⁶.

Warto zauważyć, że w art. 53 ust. 1 Konstytucji RP „każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. Ustrojodawca celowo nie użył tu określenia „obywatel”, którym w analogicznym kontekście posługiwała się Konstytucja PRL z 1952 r.⁷, zastępując je sformułowaniem „każdy”. Zabieg ten oznacza potwierdzenie paradygmatu aksjologicznego, zgodnie z którym – jak to przyjęto w wiążących Polskę umowach międzynarodowych – źródłem wolności sumienia i religii jest przyrodzona godność osoby ludzkiej, a nie wola ustawodawcy⁸.

Uprawnienie rodziców w zakresie prawa do wychowania podkreślono i doprecyzowano ponadto w art. 48 Konstytucji RP, gdzie zapisano: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania”.

Rodzice mają prawo podejmować działania zmierzające do kształtowania swoich dzieci pod względem psychicznym, umysłowym, duchowym, moralnym czy światopoglądowym w taki sposób, aby przygotować je do przyszłego, samodzielnego życia w społeczeństwie⁹. Ważnym zadaniem rodziców jest jednak również właściwe określenie momentu, od którego ich uprawnienia wychowawcze powinny powoli ustępować prawu samego dziecka do swobodnego wyboru wyznawanych przez nie wartości moralnych i przekonań religijnych.

Należy zatem stwierdzić, że w art. 48 i art. 53 Konstytucji RP zapewniono rodzicom pierwszeństwo w określaniu kierunku wychowania religijnego dzieci. Dotyczy to także szkoły, w której powinna zostać uszanowana wola katolickich rodziców, aby ich dzieci zostały wychowane po katolicyku. Trzeba ponadto zauważyć, że w art. 47 Konstytucji RP zapewniono ochronę prawną życia rodzinnego.

⁶ Banaszak 2009, 274.

⁷ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 22 lipca 1952 r., tekst jedn. Dz. U. z 1976 r. Nr 7, poz. 36 z późn. zm.

⁸ Krukowski 2008, 63; Misztal 2011, 67–68.

⁹ Banaszak 2009, 250; Szytchmiller 2015b, 227–244.

Istotne znaczenie dla rozwoju dziecka ma jego wychowanie w rodzinie. Zaakcentował to w swym orzecznictwie m.in. Trybunał Konstytucyjny, który w wyroku z dnia 28 kwietnia 2003 r. przyznał, iż „najpełniejsza realizacja zasady dobra dziecka dokonywać się może poprzez zapewnienie możliwości jego wychowania się w rodzinie, przede wszystkim w rodzinie naturalnej, a więc poprzez pieczę rodzicielską sprawowaną przez osoby związane z dzieckiem więzią biologiczną”¹⁰. Chociaż prawodawca nie definiuje pojęcia rodziny, to „z art. 18 Konstytucji RP, gdzie zapewnia jej szeroką ochronę i opiekę ze strony Rzeczypospolitej Polskiej, można wywnioskować, iż rodzinę tworzą małżonkowie, a jeśli mają dzieci – to stanowią one ją wspólnie z nimi. Rodzina to elementarny składnik struktury społecznej, wobec czego pełni podstawową rolę w wychowywaniu dzieci”¹¹. Przepisy konstytucyjne uniemożliwiają narzucanie wzorców wychowawczych, kształtowanie postaw i przekonań dzieci wbrew woli rodziców, którym w tym zakresie zdecydowanie należy przyznać pierwszeństwo również dlatego, że ponoszą oni za to odpowiedzialność¹². Jak zwracał na to uwagę ks. prof. Henryk Misztal, „władza rodzicielska w tym przedmiocie płynie z prawa naturalnego i nie może być ograniczona ani przez szkołę, ani przez inne instytucje, chyba że rodzice wychowywaliby swoje dzieci w duchu poglądów sprzecznych z podstawowymi zasadami etyki i moralności”¹³.

Sformułowane w wyżej wymienionych przepisach uprawnienie rodziców do wychowania swoich dzieci jest równocześnie ich obowiązkiem, który szczegółowo uregulowany został w przepisach Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego odnoszących się do władzy rodzicielskiej¹⁴. Zgodnie z jego art. 95 § 1 „władza rodzicielska obejmuje w szczególności obowiązek i prawo rodziców do wykonywania pieczy nad osobą i majątkiem dziecka oraz do wychowania dziecka”. To na rodzicach więc pierwszorzędnie ciąży odpowiedzialność za prawidłowe ukształtowanie dziecka.

¹⁰ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 28 kwietnia 2003 r., K 18/02, OTK-A 2003, Nr 4, poz. 32.

¹¹ Lach 2016, 56; Banaszak 2009, 119.

¹² Winczorek 2000, 67.

¹³ Misztal 2000, 10.

¹⁴ Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1359.

Można stwierdzić, że gwarantowana każdemu człowiekowi wolność sumienia i religii jest fundamentem wszelkich wyznaniowych unormowań prawa polskiego. Debaty nad projektem obowiązującej Konstytucji RP, nad ratyfikacją Konwencji o prawach dziecka¹⁵ oraz nad przywróceniem nauczania religii w szkołach publicznych, doprowadziły przy tym do większego zainteresowania zagadnieniem wolności religijnej dziecka. I tak ks. prof. Józef Krukowski podkreśla, iż w sytuacji konfliktowej między rodzicami a dziećmi w sprawie spełniania praktyk religijnych pierwszeństwo w decydowaniu mają rodzice. Swoje stanowisko uzasadnia tym, iż pełną autonomię w dziedzinie wolności religijnej dzieci uzyskują dopiero w momencie ukończenia osiemnastego roku życia, czyli osiągnięcia pełnoletniości. Jednocześnie zaznacza, iż rodzice nie powinni stosować przymusu w stosunku do dzieci w tak delikatnej materii, lecz oddziaływać za pomocą swojego autorytetu, uwzględniając stopień dojrzałości dziecka¹⁶.

4. POSTANOWIENIA PRAWA MIĘDZYNARODOWEGO

Prawo międzynarodowe w niektórych aktach wyraźnie odnosi się do praw rodziców (i prawnych opiekunów) w zakresie wychowania dzieci zgodnego z ich własnymi przekonaniami religijnymi. Dokumenty prawa międzynarodowego, w których zagwarantowano wolność myśli, sumienia i religii w zdecydowanej większości podejmują także problematykę praw rodziców w zakresie moralnego i religijnego wychowania potomstwa¹⁷. Warto uważniej przyjrzeć się odnoszącym się do tego postanowieniom.

W art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ¹⁸ potwierdzono prawo każdego człowieka do wolności myśli, sumienia i religii. W omawianym dokumencie nie stanowi się wprost o prawach rodziców w odniesieniu do religijnego i moralnego wychowania potomstwa, ale można je wyinterpretować np. z art. 26 ust. 3, w którym uznano przysługujące

¹⁵ Konwencja o prawach dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r., Dz. U. z 1991 r. Nr 120, poz. 526.

¹⁶ Krukowski 2008, 66.

¹⁷ Krajczyński 2005, 163–189.

¹⁸ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z dnia 10 grudnia 1948 r., w: Przyborska-Klimczak 2003, 166–71.

rodzicom „prawo pierwszeństwa w wyborze rodzaju nauczania, które ma być dane ich dzieciom”. To uprawnienie rodziców rozciąga się niewątpliwie także na nauczanie oraz wychowanie religijne i moralne¹⁹.

Wolność myśli, sumienia i religii zagwarantowana została również w Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności²⁰. W jej pierwotnych przepisach nie uwzględniono uprawnień rodziców w zakresie wychowania swych dzieci. Ten brak został jednak uzupełniony w Protokole dodatkowym nr 1²¹. W jego art. 2 postanowiono m.in., iż państwo, wykonując swoje funkcje w dziedzinie wychowania oraz nauczania, uznaje prawo rodziców do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi. Jak wynika z orzecznictwa strasburskiego, nauczanie zorganizowane zgodnie z omawianym przepisem powinno być przede wszystkim wolne od indoktrynacji światopoglądowej²². Funkcje państwa ograniczają się tu więc do działalności gwarancyjno-organizatorskiej, opartej na zasadzie pomocniczości. Wybór wykształcenia należy wyłącznie do rodziców²³.

W tym samym kierunku idą postanowienia Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych²⁴. Tu również potwierdza się najpierw prawo każdego człowieka „do wolności myśli, sumienia i wyznania” (art. 18 ust. 1). Odnosząc się natomiast do praw rodziców, strony tego Paktu zobowiązały się „do poszanowania wolności rodziców lub w odpowiednich przypadkach opiekunów prawnych, do zapewnienia swoim dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniami” (art. 18 ust. 4). W dalszych postanowieniach omawianej umowy międzynarodowej (art. 23 ust. 1) podkreślono ponadto, że rodzina jest „naturalną i podstawową komórką społeczeństwa” i ma prawo do ochrony ze strony

¹⁹ Krukowski 2000, 211.

²⁰ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

²¹ Protokół nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, sporządzony w Paryżu dnia 20 marca 1952 r. oraz Protokół nr 4 do powyższej konwencji, sporządzony w Strasburgu dnia 16 września 1963 r., Dz. U. z 1995 r. Nr 36, poz. 175.

²² Czuryk 2013, 57.

²³ Warchałowski 2007, 204.

²⁴ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 16 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167. Został ratyfikowany przez Polskę 3 marca 1977 r.

społeczeństwa i państwa. Niewątpliwie to właśnie rodzina jest najlepszym środowiskiem wychowania religijnego i moralnego.

Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych²⁵ reguluje kwestię wolności wyboru szkoły zgodnie z przekonaniem rodziców (bądź prawnych opiekunów), a także wieloaspektowo traktuje o prawach rodziców i dzieci. Państwa-Strony zobowiązały się w nim również *expressis verbis*, że będą szanować wolność rodziców lub prawnych opiekunów w zakresie „zapewnienia swoim dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniem” (art. 13 ust. 3).

Omawiana problematyka została podjęta również w Konwencji w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty²⁶. W art. 5 ust. 1 lit. b tej umowy postanowiono m.in., że „rodzice i w odpowiednich przypadkach prawni opiekunowie powinni mieć możliwość [...] zapewnienia religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z ich osobistymi przekonaniem”. Trzeba więc stwierdzić, że przepis ten (a także inne) „daje rodzicom jednoznaczne prawo pierwszeństwa w wychowaniu i nauczaniu dzieci. Państwo i jego instytucje mają prawo jedynie pomagać, i to w stopniu, w jakim sobie tego życzą i potrzebują rodzice”²⁷.

Kolejnym aktem, na który należy zwrócić uwagę, jest Deklaracja w sprawie likwidacji wszystkich form nietolerancji i dyskryminacji ze względu na wyznawaną religię lub wierzenia²⁸. Zapisano w niej, że rodzice mają prawo do organizowania swojego życia w obrębie rodziny zgodnie z ich religią lub przekonaniem. Do nich także należy decyzja dotycząca edukacji moralnej, w której dziecko powinno wzrastać (art. 5 ust. 1). Natomiast dzieci uprawnione są do korzystania z dostępu do edukacji w dziedzinie religii lub przekonań zgodnie z życzeniem ich rodziców. Zaznaczono

²⁵ Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z dnia 16 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 169. Został ratyfikowany przez Polskę 3 marca 1977 r.

²⁶ Konwencja w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty, sporządzona w Paryżu dnia 15 grudnia 1960 r., Dz. U. z 1964 r. Nr 40, poz. 268.

²⁷ Kroczek 2013, 56.

²⁸ Deklaracja w sprawie likwidacji wszystkich form nietolerancji i dyskryminacji ze względu na wyznawaną religię lub wierzenia z dnia 25 listopada 1981 r., w: Zubik (red.) 2008, 155–158.

przy tym, że dziecko nie może być zmuszane do pobierania nauki o religii lub przekonaniach wbrew woli jego rodziców (art. 5 ust. 2). Przepisy te oznaczają, iż rodzice powinni być jedynymi decydentami w kwestiach nauczania oraz wychowania religijnego i moralnego ich dzieci.

Szczególnie istotne miejsce wśród dokumentów odnoszących się do sytuacji prawnej dzieci zajmuje wspomniana wyżej Konwencja o prawach dziecka. Zgodnie z jej postanowieniami Państwa-Strony zobowiązały się m.in. do respektowania praw i obowiązków rodziców odnośnie do ukierunkowania dziecka w korzystaniu z jego prawa do wolności religijnej w sposób zgodny z jego rozwijającymi się zdolnościami. W art. 5 tej Konwencji ujęto istotną zasadę uznającą wpływ rodziców na realizację uprawnień przez dziecko. Treścią omawianego postanowienia jest bowiem obowiązek respektowania odpowiedzialności, praw i obowiązków rodziców w odniesieniu do ukierunkowywania dziecka i udzielania mu rad przy korzystaniu przez nie z praw gwarantowanych mu przez Konwencję. Tym samym Konwencja wskazuje, iż obowiązkiem rodziców jest udzielanie dziecku pomocy w urzeczywistnianiu jego uprawnień. Ważna dla omawianej kwestii jest również regulacja zawarta w art. 18 ust. 1 Konwencji, wedle której rodzice wspólnie ponoszą główną odpowiedzialność za wychowanie i rozwój dziecka, a jak najlepsze zabezpieczenie jego interesów ma być przedmiotem ich największej troski.

Ratyfikacja Konwencji o prawach dziecka sprawiła, iż poszczególne państwa zaczęły także dziecko uznawać za podmiot określonych praw. W dokumencie tym *expressis verbis* proklamowano również wolność religijną dziecka, uznając jednocześnie prawa i obowiązki rodziców lub opiekunów prawnych w zakresie ustalania zasad korzystania przez nie z przysługujących mu uprawnień (art. 14). Adresatami norm proklamujących prawo dziecka do wolności religijnej są nie tylko dzieci, ale także rodzice, organy państwa, nauczyciele i inni pracownicy oświaty oraz osoby trzecie, które mają wpływ na sytuację dziecka. Dziecko nie jest bowiem podmiotem samodzielnym w korzystaniu z wolności. Ma ono prawo do wolności religii, ale sposób realizacji tego prawa jest zależny od jego rodziców. W art. 14 ust. 3 Konwencji przewidziano możliwość ograniczenia wolności religijnej dziecka, bowiem nie jest ona absolutna²⁹. Polska ratyfikując tę

²⁹ Lach 2016, 26–27.

Konwencję złożyła deklarację, zgodnie z którą korzystanie przez dziecko m.in. z prawa do wolności myśli, sumienia i religii „dokonuje się z poszanowaniem władzy rodzicielskiej, zgodnie z polskimi zwyczajami i tradycjami dotyczącymi miejsca dziecka w rodzinie i poza rodziną”³⁰.

Trzeba wreszcie zauważyć, że kwestia prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniemami nie została pominięta również w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej³¹. Obok wolności myśli, sumienia i religii, którą zagwarantowano każdemu człowiekowi, wyraźnie – choć z odniesieniem się do ustaw krajowych regulujących korzystanie z tego prawa – uznano prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniemami religijnymi, filozoficznymi i pedagogicznymi.

Ważne postanowienia dotyczące wychowania religijnego i nauczania religii zawiera Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r.³² i ratyfikowany w dniu 23 lutego 1998 r. przez Ojca Świętego Jana Pawła II ze strony Stolicy Apostolskiej oraz prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego ze strony Rzeczypospolitej Polskiej. Unormowania dotyczące tej problematyki zawarto w art. 12–15 tej umowy międzynarodowej. Wychodząc od uznania prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci i zasady tolerancji postanowiono przede wszystkim, że w szkołach publicznych podstawowych i ponadpodstawowych, a także w przedszkolach prowadzonych przez organy administracji państwowej i samorządowej, zgodnie z wolą zainteresowanych i w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych, ma być organizowana nauka religii (art. 12). Dzieciom i młodzieży katolickiej, korzystającym z różnych form zbiorowego wypoczynku, zapewniono możliwość wykonywania praktyk religijnych, a zwłaszcza uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta (art. 13). Kościołowi Katolickiemu zapewniono prawo zakładania i prowadzenia placówek oświatowych i wychowawczych, w tym przedszkoli

³⁰ Zob. tamże, 27–28.

³¹ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz. Urz. UE C 326 z 7.06.2012 r.

³² Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

i szkół (art. 14), a także prawo do swobodnego zakładania i prowadzenia różnego rodzaju szkół wyższych (art. 15)³³.

Podsumowując dokonany przegląd można stwierdzić, iż wszystkie najistotniejsze akty prawa międzynarodowego, których przedmiotem jest ochrona praw człowieka, mają klauzule dotyczące wolności myśli, sumienia i religii³⁴. W wielu z nich wyraźnie uznano prawo rodziców do decydowania o kierunku wychowania religijnego i moralnego swoich dzieci. Należy podkreślić, że znaczenie tego prawa nie ogranicza się do środowiska domowego, ale dotyczy też szkół i innych placówek publicznych. Warto też zauważyć, że stanowisko to jest zbieżne z treścią Karty Praw Rodziny, która została ogłoszona przez Stolicę Apostolską w 1983 r.³⁵ W art. 5 tego dokumentu wyraźnie podkreślono, iż rodzice mają pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa, zatem mogą kształtować dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi i religijnymi. Winni przy tym uwzględniać tradycje kulturalne rodziny, które sprzyjają dobru i godności dziecka. Dodatkowo istotne w świetle aktualnych problemów dotyczących edukacji seksualnej w szkołach jest zastrzeżenie, iż wychowanie seksualne stanowi podstawowe prawo rodziców i powinno dokonywać się zawsze pod ich troskliwym kierunkiem zarówno w domu, jak też wybranych i kontrolowanych przez nich ośrodkach wychowawczych. Zgodnie z treścią Karty to do rodziców należy decydowanie o organizowaniu życia religijnego w ramach rodziny (art. 7).

5. USTAWODAWSTWO POLSKIE

Każdy człowiek w Polsce ma prawo do uzewnętrzniania swoich przekonań religijnych. Prawo to może być realizowane w różnej postaci, np. poprzez nauczanie lub udział w nauczaniu religii, które może być realizowane również w ramach systemu oświaty³⁶. O możliwości nauczania religii

³³ Zob. Sztuchmiler 2002, 116–122.

³⁴ Lach 2016, 24.

³⁵ Carta dei Diritti della Famiglia presentata dalla Sante Sede a tutte le persone, istituzioni ed autorità interessate alla missione della famiglia nel mondo di oggi (22.10.1983), „Communications” 15 (1983), nr 2, 140–152; tekst polski: Lubowicki 1999, 239–250.

³⁶ Mezglewski 2011, 95–96.

przez kościoły i inne związki wyznaniowe wyraźnie stanowi art. 20 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania³⁷. Przewidziano tu także, że nauczanie religii może się odbywać w szkołach i przedszkolach, co potem wyniesione zostało na poziom konstytucyjny (art. 53 ust. 4 Konstytucji RP). Wynika z niego również prawo do religijnego wychowywania dzieci i młodzieży. Omawiana ustawa nie odnosi się *expressis verbis* do dziecka jako podmiotu wolności religijnej, a wskazuje prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami w sprawach religii (art. 2 pkt 4). Wynika stąd niewątpliwie również prawo dzieci do korzystania z nauczania religii, jednak decyzji tego dotyczących (przed osiągnięciem pełnoletniości) nie mogą podejmować samodzielnie³⁸. Prawo do podjęcia decyzji o uczęszczaniu przez dziecko na lekcje religii w przedszkolu czy szkole posiadają rodzice, bo to oni są uprawnieni do decydowania o kierunku wychowania moralnego i religijnego swoich dzieci³⁹. W orzeczeniu z dnia 30 stycznia z 1991 r. Trybunał Konstytucyjny wskazał przy tym, iż „świeckość i neutralność [państwa] nie tylko nie może być podstawą do wprowadzania obowiązku nauczania religii w szkołach państwowych, ale także nie może oznaczać zakazu takiego nauczania, jeśli życzą sobie tego zainteresowani obywatele”⁴⁰.

Zgodnie z art. 53 ust. 4 Konstytucji RP przedmiotem nauczania w szkole może być religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej. Przyjmuje się, że status takiego podmiotu jest uregulowany wówczas, gdy podstawę jego działania stanowi ustawa określająca jego stosunki z państwem, albo który jest wpisany do rejestru prowadzonego przez ministra właściwego do spraw wyznań religijnych⁴¹.

Z konstytucyjnym przepisem umożliwiającym nauczanie religii w szkołach wiążą się dwa ważne obowiązki spoczywające na państwie. Pierwszy z nich polega na finansowaniu przez państwo nauczania religii w sposób analogiczny do finansowania innych przedmiotów nauczania,

³⁷ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

³⁸ Pietrzak 2010, 260.

³⁹ Krukowski 1991, 8–13.

⁴⁰ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 stycznia z 1991 r., K 11/90, OTK 1991, Nr 1, poz. 2. Zob. Mezglewski 2000, 105–108.

⁴¹ Banaszak 2009, 274.

natomiast drugi polega na zapewnieniu realizacji tego nauczania w sensie organizacyjnym. Państwo nie może ingerować w treści, które są przekazywane w ramach nauczania religii, gdyż są one ustalane przez władze odpowiednich kościołów i innych związków wyznaniowych. Nie uprawnia ich to jednak oczywiście do przekazywania treści niezgodnych z prawem, a odpowiednie władze państwowe mają prawo do prowadzenia ogólnego (pedagogicznego) nadzoru nad procesem nauczania, tak jak w przypadku innych przedmiotów szkolnych⁴².

Również zgodnie z ustawą z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty⁴³ prawo do nauczania religii odnosi się nie tylko do pomieszczeń kościelnych, lecz także do szkół i przedszkoli publicznych⁴⁴. Natomiast zgodnie ze wstępem ustawy z dnia 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe⁴⁵ „nauczanie i wychowanie – respektując chrześcijański system wartości – za podstawę przyjmuje uniwersalne zasady etyki”. Jest przy tym jednak jasne, że organizując nauczanie religii należy zachować zasadę jego dobrowolności⁴⁶.

Zgodnie z art. 12 ustawy o systemie oświaty (którego treść została powtórzona w rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r.⁴⁷) w publicznych przedszkolach i szkołach podstawowych naukę religii organizuje się na życzenie rodziców, natomiast w szkołach ponadpodstawowych dokonuje się to na życzenie rodziców bądź samych uczniów. Czytelnie przy tym postanowiono, że – bez względu na poziom nauczania – „po osiągnięciu pełnoletności o pobieraniu nauki religii decydują uczniowie”. Unormowania te pozwalają na stwierdzenie, że religia ma w polskim systemie oświaty charakter przedmiotu fakultatywnego,

⁴² Mezglewski 2009, 150–158; Banaszak 2009, 275; Grześkowiak 1991, 41–51; Sztymchmiler 2015a, 13–30.

⁴³ Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, tekst jedn. Dz. U. z 2021 r., poz. 1915.

⁴⁴ Dobkowski 2018, 159–161.

⁴⁵ Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe, tekst jedn. Dz. U. z 2021 r., poz. 1082.

⁴⁶ Milerski 2009, 333–341.

⁴⁷ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 983.

a wolność sumienia i wyznania dzieci, rozważana w powiązaniu z prawami należnymi rodzicom, jest w pełni uszanowana⁴⁸.

Należy stwierdzić, że wszystkim dzieciom w Polsce zapewniono możliwość korzystania z nauczania religii w szkołach w równym stopniu, niezależnie od wyznania (zwłaszcza że w 2014 r. zniesiono limit uczniów odnoszący się do nauczania w grupie międzyszkolnej lub pozaszkolnych punkcie katechetycznym⁴⁹). Nie ma przeszkód, by w jednej szkole odbywały się zajęcia z religii różnych związków wyznaniowych, co ma znaczenie zwłaszcza na terenach zróżnicowanych kulturowo⁵⁰.

Zgodnie z powoływanym wyżej rozporządzeniem z 1992 r., „w pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż”. Należy w związku z tym przypomnieć, że sprawa obecności krzyży (ściślej – krucyfiksów) w salach szkolnych była rozpatrywana przez Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wielka Izba w wyroku z dnia 18 marca 2011 r. stwierdziła, iż taka obecność nie wiąże się z wywieraniem niedopuszczalnej presji na uczniów i zakazaną indoktrynacją ze strony państwa⁵¹.

6. WNIOSKI

Rodzice mają naturalne prawo podejmowania działań zmierzających do ukształtowania swoich dzieci pod względem psychicznym, umysłowym, duchowym, moralnym, światopoglądowym i religijnym. Słusznie znalazło to odzwierciedlenie w polskich przepisach konstytucyjnych, wśród których najważniejsze są normy zapisane w art. 48 i art. 53 Konstytucji RP. Uniemożliwiają one narzucanie wzorców wychowawczych, kształtowanie postaw i przekonań dzieci wbrew woli rodziców, którym zdecydowanie przysługuje pierwszeństwo jeśli chodzi o określanie kierunku wychowania religijnego i moralnego swoich dzieci. Również postanowienia

⁴⁸ Krukowski 2003, 12; Łączkowski 1991, 69–83; Kędziora 2015, 147–156.

⁴⁹ Dokonało się to na mocy rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 25 marca 2014 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. z 2014 r., poz. 478.

⁵⁰ Winczorek 2000, 74; Michalski 2006, 49–60; Sobczyk 2008, 211–227; Stawniak 2007, 32–48.

⁵¹ Tekst polski: „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 3, s. 157–210.

umów międzynarodowych poświęconych ochronie praw człowieka nie ograniczają się z reguły do generalnego zagwarantowania wolności myśli, sumienia i religii każdemu człowiekowi. Zawierają też zazwyczaj postanowienia chroniące prawo rodziców do decydowania o kierunku wychowania moralnego i religijnego swego potomstwa. W zgodzie z tymi standardami ukształtowano przepisy ustaw oraz wydanych na ich podstawie aktów wykonawczych. Niezależnie od wyznania wszystkim zapewniono w szczególności możliwość korzystania z nauczania religii w szkołach. Można więc stwierdzić, że prawo rodziców do religijnego wychowania swych dzieci korzysta w Polsce z dość szerokiej ochrony. Jej ewentualne niedostatki mogą wynikać z niewłaściwego stosowania prawa. Kwestia ta zasługuje jednak na osobną analizę.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak, Bogusław. 2009. *Konstytucja RP. Komentarz*. Warszawa: C.H. Beck.
- Czuryk, Małgorzata. 2013. *Ochrona prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi w systemach edukacji publicznej państw członkowskich Unii Europejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Obrony Narodowej.
- Dobkowski, Jarosław. 2018. „Zakres działania wspólnot religijnych w sferze administracji publicznej ze szczególnym uwzględnieniem spraw małżeństwa i rodziny”. W: *Prawo w służbie małżeństwu i rodzinie. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Ryszardowi Sztuchmilerowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. Mieczysław Różański, Justyna Krzywkowska, Magdalena Rzewuska, 153–164. Olsztyn: Wydział Prawa i Administracji UWM.
- Grześkowiak, Alicja. 1991. „Religia w szkole a prawa człowieka”. W: *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym*, red. Józef Krukowski, 41–51. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Grześkowiak, Alicja. 1994. „Konkordat a prawo do religii”. W: *Prawda o konkordacie*, red. Wojciech Góralski, 59–68. Częstochowa: „Niedziela”.
- Kędziora, Paweł. 2015. „Wychowanie religijne a nauczanie religii w szkołach publicznych”. W: *Wychowanie religijne i moralne*, red. Mieczysław Różański, Ryszard Sztuchmiler, 147–156. Olsztyn: Wydział Prawa i Administracji UWM.
- Krajczyński, Jan. 2005. „Wychowanie dziecka w prawie kanonicznym, polskim i wspólnotowym”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 8: 163–189.

- Kroczek, Piotr. 2013. *Wychowanie. Optyka prawa polskiego i prawa kanonicznego*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Krukowski, Józef. 1991. „Stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie nauczania religii w szkołach”. W: *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym*, red. Józef Krukowski, 7–24. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Krukowski, Józef. 2000. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krukowski, Józef. 2003. „Ochrona wolności myśli, sumienia i religii dziecka”. *Roczniki Nauk Prawnych* 13/2: 5–18.
- Krukowski, Józef. 2008. *Polskie prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Lach, Izabela. 2016. *Dziecko jako podmiot wolności sumienia i wyznania*. Warszawa: C.H. Beck.
- Lubowicki, Kazimierz (oprac.). 1999. *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego i małżeństwie i rodzinie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Łączkowski, Wojciech. 1991. „Stanowisko Trybunału Konstytucyjnego w sprawie legalności instrukcji MEN dotyczących powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/91”. W: *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym*, red. Józef Krukowski, 69–83. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mezglewski, Artur. 2000. „Usunięcie i przywrócenie nauczania religii do szkół”. W: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, red. Waldemar Janiga, Artur Mezglewski, 97–108. Krosno – Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Mezglewski, Artur. 2009. *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mezglewski, Artur. 2011. „Podstawowe formy uzewnętrzniania przekonań religijnych”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, 94–98. Warszawa: C.H. Beck.
- Michalski, Jarosław. 2006. „Jakie wychowanie religijne w epoce ponowoczesnej?”. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Socjologia Wychowania* 16: 49–60.
- Milerski, Bogusław. 2009. „Edukacja religijna w szkole neutralnej światopoglądowo”. W: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. Paweł Borecki, Andrzej Czohara, Tadeusz J. Zieliński, 333–341. Warszawa: LexisNexis.
- Misztal, Henryk. 2000. „Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 1: 5–20.

- Misztal, Henryk. 2011. „Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i religii”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, 66–73. Warszawa: C.H. Beck.
- Pietrzak, Michał. 2010. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Przyborowska-Klimczak, Anna. 1998. *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*. Lublin: Lubelskie Wydawnictwa Prawnicze.
- Sobczyk, Paweł. 2008. „Wolność religijna a nauczanie w szkole”. *Prawo Kanoniczne* 51/1–2: 211–227.
- Stawniak, Henryk. 2007. „Prawa i obowiązki rodziców w kontekście zadań szkoły”. *Prawo Kanoniczne* 50/3–4: 31–49.
- Sztychmiler, Ryszard. 2002. „Ochrona praw człowieka w normach konkordatu polskiego z 1993 roku”. W: *Ochrona człowieka w świetle prawa Rzeczypospolitej Polskiej. Materiały z II Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Mierki 18–19 października 2001*, red. Stanisław Pikulski. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Sztychmiler, Ryszard. 2015a. „Komplementarne obowiązki rodziców i państwa względem chrześcijańskiego wychowania dzieci. Rozwój norm od Soboru Watykańskiego II do Kodeksu Prawa Kanonicznego”. W: *Wychowanie religijne i moralne*, red. Mieczysław Różański, Ryszard Sztychmiler, 13–30. Olsztyn: Wydział Prawa i Administracji UWM.
- Sztychmiler, Ryszard. 2015b. „Konstytucyjna ochrona małżeństwa i rodziny a ekspansja gender”. *Studia Prawnoustrojowe* 27: 227–244.
- Warchałowski, Krzysztof. 2007. „Gwarancje prawa do wychowania religijno-moralnego w umowach międzynarodowych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10: 201–208.
- Winczorek, Piotr. 2000. *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* Warszawa: Liber.
- Zubik, Marek (red.). 2008. *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich.

MACIEJ MIKUŁA*
ZDZISŁAW ZARZYCKI**

BADANIA NAUKOWE W ZAKRESIE
HISTORII PRAWA KOŚCIELNEGO
I HISTORII PRAWA WYZNANIOWEGO
NA WYDZIALE PRAWA I ADMINISTRACJI UNIwersYTETU
JAGIELLOŃSKIEGO W LATACH 2000–2020

Research on the History of Church Law and the History of Law on Religion
at the Faculty of Law and Administration of the Jagiellonian University
in the years 2000–2020

Streszczenie: Artykuł stanowi przegląd tematyki badań podejmowanych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w zakresie historii prawa kościelnego oraz historii prawa wyznaniowego. Jest uzupełnieniem wcześniejszych publikacji, mających na celu opracowanie pełnej historii studiów prowadzonych w tym Uniwersytecie w zakresie prawa kanonicznego i prawa wyznaniowego. W tekście zaprezentowano tematykę badań oraz stanowiące ich efekt publikacje w układzie tematycznym i chronologicznym. Jak podkreślono, liczne spośród zagadnień podejmowanych przez krakowskich badaczy były też analizowane przez Księdza Profesora Henryka Misztala, zwłaszcza w jego monografii pt. *Polskie prawo wyznaniowe*.

Słowa kluczowe: historia prawa kanonicznego; historia prawa wyznaniowego; wolność sumienia; wolność religii

* Dr hab., prof. UJ, Zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków, e-mail: maciej.mikula@uj.edu.pl. ORCID 0000-0001-6708-004X.

** Dr hab., Zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków, e-mail: zdzislaw.zarzycki@uj.edu.pl. ORCID 0000-0002-4013-886X.

Abstract: The article is a presentation of the research topics in the field of the history of canon law and the history of law on religion which have been undertaken at the Faculty of Law and Administration of the Jagiellonian University in the last 20 years. It complements previous studies aimed at compiling the entire history of research in canon law and law on religion conducted at the University. The text presents the research topics and the associated publications in a thematic and chronological order. As it is emphasized, many of the issues analysed by the Cracow researchers are an extension of the topics discussed by Rev. Professor Henryk Misztal, especially in his monograph *Polskie prawo wyznaniowe (Polish Law on Religion)*.

Key words: history of canon law; history of law on religion; freedom of conscience; freedom of religion

1. WPROWADZENIE

W roku 1996 Ksiądz Profesor Henryk Misztal opublikował pierwszy tom dzieła pt. *Polskie prawo wyznaniowe*. Jest to poważne studium, które w znacznej swej części poświęcone zostało aspektom historyczno-prawnym¹. W badaniach dedykowanych prawu kościelnemu (w szczególności kanonicznemu) oraz prawu wyznaniowemu aspekt historyczny stanowi nie tylko niezbędne wprowadzenie do rozważań nad regulacjami pozytywnymi, lecz jest nieodzownym dziedzictwem rozwoju myśli prawnej, ściśle sprzężonej z aspektami aksjologicznymi. Można śmiało przypuszczać, że poświęcenie przez Księdza Profesora Henryka Misztala obszernych partii wspomnianej monografii aspektowi diachronicznemu w badaniach nad prawem wyznaniowym jest dowodem podzielania przez niego poglądu o szczególnym znaczeniu studiów nad dynamiką prawa na przestrzeni dziejów. Rola badań historycznych w zakresie prawa kościelnego oraz prawa wyznaniowego akcentowana jest także na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie w ostatnim dwudziestolecu powstały liczne studia poświęcone funkcjonowaniu prawa w przeszłości. Niniejszy szkic stanowi podsumowanie tematów podejmowanych w tym zakresie.

¹ Misztal 1996. Zob. recenzję: Mezglewski 1997, 250–252.

Historia badań naukowych w zakresie szeroko pojmowanego prawa kościelnego i wyznaniowego w Uniwersytecie Jagiellońskim sięga początków tej uczelni w XIV w.² O badaniach naukowych prowadzonych w obrębie Katedry Prawa Kościelnego w ostatnim wieku, licząc od czasów odzyskania przez nasz kraj niepodległości w 1918 r., napisano kilka artykułów naukowych o charakterze przeglądowym. Tytułem przykładu przywołać należy opracowania Zdzisława Zarzyckiego³. Natomiast o badaniach w latach 80. XX w. prowadzonych przez prof. Wojciecha Bartła osobny artykuł przygotowali Waław Uruszczak i Z. Zarzycki⁴. Do ostatnich publikacji należy opracowanie Macieja Mikuły i Z. Zarzyckiego pt. *Nauczanie prawa kościelnego i wyznaniowego w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 2000–2020*⁵.

2. PRACOWNIA PRAWA KOŚCIELNEGO I WYZNANIOWEGO UJ

W okresie ponad 650 lat historii Uniwersytetu Jagiellońskiego badania naukowe nad prawem kościelnym i wyznaniowym prowadzono przede wszystkim w osobnych, specjalnie do tego celu powołanych jednostkach organizacyjnych. Na przestrzeni tego okresu przybierały one różne nazwy. Od czasu jej reaktywowania w 1982 r. jednostka ta po okresie komunistycznego niebytu (od 1952 r.) aż do 31 grudnia 2001 r. nosiła nazwę Katedry Historii Prawa Kościelnego. Pomimo że profil jej naukowej aktywności był ukierunkowany na aspekty historyczno-prawne, to jednak skupionych w niej badaczom nieobca była też współczesna tematyka kościelna i wyznaniowa. Dalsze zmiany nazewnicze (Katedra Prawa Kościelnego i Wyznaniowego od 1 stycznia 2002 r. do 30 czerwca 2008 r.⁶ i dalej Zakład Pra-

² Rys historyczny Wydziału Prawa Uniwersytetu Krakowskiego w okresie przedrozbiorowym opracował Uruszczak 2015, VII–XXIV.

³ Zarzycki 2008a, 82–119; Zarzycki 2005b, 37–61.

⁴ Uruszczak, Zarzycki 2004, 13–18.

⁵ Mikuła, Zarzycki 2020, 281–305.

⁶ Przedmiotowa zmiana nazwy Katedry nastąpiła na podstawie zarządzenia nr 1 Rektora UJ (prof. dr. hab. Franciszka Ziejki) z dnia 4 stycznia 2002 r. w sprawie zmiany nazwy Katedry Historii Prawa Kościelnego Wydziału Prawa i Administracji UJ. Rektorskie

wa Kościelnego i Wyznaniowego od 1 lipca 2008 r. do 31 stycznia 2021 r.⁷) miały na celu dostosowania jej nazwy do wzmacniającego się dogmatycznego profilu działalności naukowej. Do czynników determinujących takie kroki możemy zaliczyć m.in. potrzeby uwzględnienia pluralizmu religijnego w społeczeństwie polskim oraz konstytucyjnych zasad wolności religijnej i równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Niemniej pomimo wyraźnego trendu podejmowania zagadnień z zakresu prawa pozytywnego, nadal liczne studia dotyczyły w ostatnim dwudziestoleciu zagadnień historyczno-prawnych.

Od 1 lutego 2021 r. jednostka ta nosi nazwę Pracowni Prawa Kościelnego i Wyznaniowego i wraz z inną jeszcze pracownią tworzy większą jednostkę pod nazwą Katedra Historii Administracji i Prawa Wyznaniowego⁸. Przyjęty model organizacyjny podyktowany był koniecznością dostosowania go do aktualnych ustaw oraz Statutu UJ.

Kierownikiem Katedry, a następnie Zakładu, przez 25 lat (1992–2017) był prof. W. Uruszczak, który równoległe przez 20 lat kierował także Katedrą Historii Prawa Polskiego. Z dniem 1 października 2017 r. kierownikiem Zakładu Prawa Kościelnego i Wyznaniowego UJ został dr hab. Z. Zarzycki. Od 1 lutego 2021 r. kieruje on także nowo utworzoną Pracownią o tej samej nazwie, zaś kierownikiem Katedry Historii Administracji i Prawa Wyznaniowego została prorektor UJ, prof. dr hab. Dorota Malec.

zarządzenie było poprzedzone stosowną uchwałą Senatu UJ z dnia 21 grudnia 2001 r. Dziekanem WPiA był wówczas prof. dr hab. Jerzy Stelmach. Zob. Zarzycki 2005b, 42.

⁷ Zob. § 1 pkt 3 zarządzenia nr 39 Rektora UJ (prof. dr hab. Karola Musioła) z dnia 11 lipca 2007 r. (znak: DO-0130/39/2007) wydanego na podstawie § 50 ust. 1 pkt 4 oraz § 60 ust. 1, w związku z postanowieniami § 193 ust. 1 Statutu UJ. Przedmiotowe zarządzenie weszło w życie z dniem podpisania, zaś wykonanie go powierzono dziekanowi Wydziału Prawa i Administracji UJ (był nim wówczas prof. dr hab. Tadeusz Włudyka).

⁸ Z mocą od 1 lutego 2021 r. weszło w życie zarządzenie nr 9 Retora UJ (prof. dr hab. Jacka Popiela) z dnia 29 stycznia 2021 r. w sprawie: zmian w strukturze organizacyjnej Wydziału Prawa i Administracji UJ i na mocy § 1: „W strukturze organizacyjnej Wydziału Prawa i Administracji UJ wprowadza się następujące zmiany: 1) Zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego wyłącza się ze struktury Katedry Historii Prawa Polskiego; 2) Katedrę Historii Administracji i Myśli Administracyjnej łączy się z Zakładem Prawa Kościelnego i Wyznaniowego w Katedrę Historii Administracji i Prawa Wyznaniowego; 3) w Katedrze Historii Administracji i Prawa Wyznaniowego tworzy się: a) Pracownię Historii Administracji i Myśli Administracyjnej, b) Pracownię Prawa Kościelnego i Wyznaniowego”.

W przeciągu ostatnich 20 lat skład personalny Katedry/Zakładu/Pracowni systematycznie się powiększał. Pod kierownictwem prof. W. Uruszczaka od 1 października 1999 r. został w niej zatrudniony dr Z. Zarzycki. Następnie od 1 marca 2008 r. zatrudniony został M. Mikuła. Później (w marcu 2012 r.) po obronie doktoratu, do zespołu dołączyła Katarzyna Krzysztofek-Strzała, zaś w marcu 2017 r. – także po obronie doktoratu – Marek Strzała. W zakresie prawa wyznaniowego doktorantami, którzy przewody pod kierunkiem dr. hab. Z. Zarzyckiego doprowadzili skutecznie do końca, byli: Paulina Jabłońska (2012–2016)⁹ i Michał Ożóg (2014–2018).

3. HISTORIA PRAWA KANONICZNEGO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

O uprawianiu nauki i nauczaniu prawa kanonicznego (i prawa wyznaniowego) w Uniwersytecie Jagiellońskim po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. aż do początków wieku XXI w ramach osobnej katedry napisano już cztery osobne artykuły wspomniane we wstępie do niniejszego opracowania¹⁰. Tematyka ta stanowiła przez dziesięciolecia podstawowy przedmiot badań prowadzonych w jednostce. Także po roku 2000, kiedy to studia nad prawem wyznaniowym stały się dominującym przedmiotem badań, historia prawa kanonicznego pozostawała ich trzonem. Najliczniejsze opracowania wyszły spod pióra W. Uruszczaka¹¹, ale studia w tym zakresie podejmowali także pozostali pracownicy jednostki – Z. Zarzycki, Katarzyna Krzysztofek-Strzała, M. Mikuła. Omówienie całości ustaleń poświęconych historii prawa kanonicznego przekraczałoby zakres niniejszego artykułu, stąd poniżej dokonana zostanie ich generalna charakterystyka w ramach pięciu podstawowych grup tematycznych.

⁹ Jabłońska 2018.

¹⁰ Zarzycki 2005b, 37–61; Zarzycki 2008a, 82–119; Uruszczak, Zarzycki 2004, 13–8; Mikuła, Zarzycki 2020, 281–305.

¹¹ Pełny wykaz publikacji Wacława Uruszczaka, przygotowany przez Zdzisława Zarzyckiego, znajduje się w dwóch opracowaniach zbiorowych: Zarzycki 2010d, XXXIII–LXVII; Zarzycki 2017b, 19–26. Cenne, rozproszone opracowania prof. Uruszczaka z zakresu historii prawa kanonicznego, nauki prawa w tym prawa kanonicznego oraz prawa wyznaniowego, zostały ponownie wydane w 2017 r. w opracowaniu pt. *Opera Historico-Iuridica Selecta* (Uruszczak 2017b). Zob. Ożóg 2018, 435–439.

Pierwszą z nich stanowią dzieje źródeł prawa kanonicznego, a także historia poszczególnych instytucji prawa kanonicznego w średniowieczu i w okresie nowożytnym. Do grupy studiów z tego zakresu zaliczają się w szczególności prace W. Uruszczaka – dotyczące powszechnych źródeł prawa kanonicznego¹², źródeł prawa związanych z Królestwem Francji – w tym nauczania prawa kanonicznego w szkole w Reims w XII w.¹³, źródła prawa kanonicznego w Królestwie Polskim w średniowieczu¹⁴, prawa małżeńskiego¹⁵, sądownictwa kościelnego¹⁶ (w tym zakresie także studia Z. Zarzyckiego)¹⁷ i ogólnych zasad prawa kanonicznego¹⁸. Ustalenia W. Uruszczaka znalazły uznanie w nauce światowej, by wspomnieć o jego odkryciu, że najstarszą szkołą prawa we Francji była szkoła w Reims. Tematyce prawa kanonicznego w ujęciu historyczno-prawnym ze szczególnym ukierunkowaniem na procedurę wyboru papieża, dwie prace poświęciła K. Krzysztofek-Strzała. Problematyka tak ujęta ma szerokie tło prawnoporównawcze. Impulsem do podjęcia się tego typu badań nad instytucją konklawe był m.in. wybór papieża Benedykta XVI w 2005 r. po śmierci św. Jana Pawła II oraz promulgowanie przez tego ostatniego w 1996 r. konstytucji apostołskiej *Universi Dominici Gregis*. Konstytucja ta reguluje współczesne zasady postępowania w Kurii Rzymskiej po śmierci papieża i zasady zwoływania konklawe oraz wyboru nowego papieża¹⁹. Z kolei M. Strzała swoje ukierunkowane publikacje poświęcił źródłom prawa kanonicznego, a przede wszystkim sposobom ich cyfrowego archiwizowania i upowszechniania²⁰. Prowadzone przez niego pogłębione badania dotyczą

¹² Uruszczak 2010b, 769–782.

¹³ Uruszczak 2003, 197–200; Uruszczak 2000a, 741–758. Warto wspomnieć także o dwóch biogramach średniowiecznych prawników francuskich: Uruszczak 2007a, 647; Uruszczak 2007b, 658.

¹⁴ Uruszczak 2010a, 309–324. Uruszczak 2016e, 581–585.

¹⁵ Uruszczak 2006, 17–35; Uruszczak 2009b, 741–747.

¹⁶ Uruszczak 2009a, 821–829; Uruszczak 2016a, 737–746.

¹⁷ Zarzycki 2001, 67–76; Zarzycki 2004a, 43–59; Zarzycki 2020, 121–151.

¹⁸ Uruszczak 2014a, 251–258; Uruszczak 2016b, 707–717 (wersja anglojęzyczna: Uruszczak 2016c, 71–80); Uruszczak 2019b, 527–535; Uruszczak 2020f, 595–613.

¹⁹ Krzysztofek 2008, 57–81; Krzysztofek 2010a, 529–535.

²⁰ Strzała 2017, 343–344.

poszczególnych instytucji prawno-kanonicznych, jak np. ekskomuniki²¹ czy sakramentów²².

Drugi obszar studiów stanowiły dzieje edukacji prawa kanonicznego w Uniwersytecie Krakowskim przed tzw. reformą kołłątajowską. W omawianym okresie ukazały się trzy biogramy autorstwa W. Mikuły²³. Zostały w nich przedstawione sylwetki profesorów Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wspomnieć można także o inicjującym analityczne prace nad dziełami prawniczymi XVI i XVII w. artykule M. Mikuły, zestawiającym obszary zainteresowań naukowych profesorów Uniwersytetu oraz ich metody badawcze²⁴.

Jako trzecią grupę studiów warto wskazać badania ukazujące wpływ prawa kanonicznego na rozwój prawa świeckiego. W. Uruszczak w syntetycznym artykule naszkicował złożoność oddziaływania obu porządków prawnych w średniowieczu²⁵, a także w cyklu tekstów wskazywał na kanonistyczny rodowód lub kanonistyczne dookreślenie fundamentalnych zasad

²¹ Strzała 2008, 135–141; Strzała 2009, 327–338.

²² Strzała 2018, 587–589.

²³ W: Ożóg, Fokt, Mikuła, Wójcik-Zega, Zdanek, Kuras 2015. Uwzględniono biogramy następujących profesorów: Aer Filip z Krakowa, Barski-Kochler Andrzej ze Śremu h. Rola, Bełza Marcin z Krakowa, Bielawski Maciej, Bucia Hieronim, Burszowic Maciej, Byliński Stanisław z Wiszni h. Rawicz, Czaplac Stanisław h. Kierdeja, Dobrocieski Mikołaj h. Prus, Dominik z Secemina, Erazm z Krakowa, Fox Jan, Garcias Quadros, Górecki Hieronim, Górski Jakub młodszy, Górski Jakub starszy h. Szeliga, Grodek Jan z Sanoka, Grzegorz z Szamotuł, Gwiazdowski Jakub, Illicino Piotr, Jakub z Karwin zw. Charwinius, Jan Albin z Krakowa, Jan z Nieszkowej zwany Nieszkowita, Jan z Szydłowa zwany Szydłowski, Jan z Turobina h. Prus I, Jan z Wolbromia zwany Wolbram, Janidło Jakub, Konarzewski Józef, Krokier Marcin z Krakowa, Kromfelt Jakub zwany Bełzik, Krosner Jan z Krosna, Krupka Sebastian z Wieliczki, Ludwik d'Alifio, Łacki Maciej h. Lis, Marcin z Biecza zwany Biecki, Marcin z Radomska, Matla Adam z Krakowa, Mikołaj z Koprzywnicy, Molitor Jakub z Krakowa, Nagot Wojciech, Najmanowic Jakub, Piotrkowczyk Andrzej, Piotr z Górczyzna, Pudłowski Stanisław, Roizjusz Piotr, Różycki Stanisław, Skotnicki Piotr h. Bogoria, Skrobiszewski (Skrobiszowski) Jakub, Skrobkowiec Grzegorz, Stanisław Srolla z Kazimierza, Stanisław z Radoszyc zwany Radoszycki, Strzembosz Andrzej h. Jastrzębiec, Sudolski Stanisław h. Rawicz, Świnarski Tomasz Eustachy z Piątku, Waclawowicz Jan Oktawian, Wawrzyniec ze Słupcy, Zygmunt ze Stężyicy h. Szreniawa. Publikacja dostępna on-line w Repozytorium Uniwersytetu Jagiellońskiego.

²⁴ Mikuła 2019, 179–208.

²⁵ Uruszczak 2008c, 193–204.

prawnych²⁶, w tym w zakresie prawa prywatnego²⁷ i prawa karnego²⁸. Nie sposób nie wspomnieć także o wyjaśnieniu natury unii polsko-litewskich przez pryzmat typów unii znanych średniowiecznemu prawu kanonicznemu²⁹. Propozycja W. Uruszczaka w istocie rozwiązuje spór o znajdujący się w dokumencie unii w Krewie (1385 r.) termin *applicare*. Do zagadnień obecności prawa kanonicznego w kulturze prawnej dawnej Polski zaliczają się także badania M. Mikuły nad wykorzystaniem *regulae iuris z Liber Sextus* Bonifacego VIII w rękopisach prawa miejskiego³⁰. Ugruntowaną metodą badawczą, charakterystyczną dla krakowskiej szkoły badań nad prawem średniowiecznym i wczesnonowożytnym, jest precyzyjna analiza porównawcza źródeł normatywnych, dokonywana w kontekście społecznym, politycznym i ekonomicznym. Uwzględnienie wspomnianego tła pozwala zrealizować ideały kontekstowej komparatystryki prawniczej, a zatem m.in. stwierdzać, że podobieństwa regulacji w prawie kanonicznym i prawie państwowym nie były przypadkowe, lecz stanowiły wynik przemyślanej adaptacji rozwiązań kanonicznych. Warto nadmienić, że umiejętności warsztatowe w zakresie kanonistyki średniowiecznej przekazywane są w relacji mistrz-uczeń od ponad stu lat, przynajmniej od przełomu XIX i XX stulecia.

Czwartym obszarem studiów była rola Kościoła Katolickiego w życiu publicznym i obecność duchownych w życiu politycznym Polski średniowiecznej i nowożytnej. Prowadzone w tym zakresie badania, oprócz wątków prawnych³¹, dotyczyły historii parlamentaryzmu³² oraz historii społecznej, w tym historii religii³³. Były one podejmowane przez W. Uruszczaka.

Piątym, ostatnim z wyraźnie odznaczających się omawianych obszarów tematycznych, są studia biograficzne nad badaczami prawa kanonicznego.

²⁶ Uruszczak 2013, 545–559.

²⁷ Uruszczak 2012c, 17–24; Uruszczak 2012d, 15–21; Uruszczak 2020e, 595–613.

²⁸ Uruszczak 2012a, 361–374; Uruszczak 2012b, 47–56.

²⁹ Uruszczak 2017c; Uruszczak 2020a, 257–271.

³⁰ Mikuła 2018, 162–169.

³¹ Uruszczak 2001, 297–312.

³² Uruszczak 2008a, 51–66.

³³ Uruszczak 2008d, 529–540; Uruszczak 2007c, 15–34; Uruszczak 2008b, 361–365.

W tym zakresie warto wspomnieć przede wszystkim o biogramach Adama Vetulaniego³⁴ czy André Gourona³⁵.

4. HISTORIA PRAWA WYZNANIOWEGO

Historia prawa wyznaniowego jest uprawiana w krakowskiej jednostce w różnych aspektach i ujęciach. Osobnych badań doczekał się okres Polski przedrozbiorowej, okres rozbiorów, jak i czas odrodzonej II Rzeczypospolitej. Opracowane zostały także teksty przeglądowe w formie haseł słownikowych³⁶. Wybór ważniejszych tekstów prawnych, jak i innych pozostających w sferze historii prawa wyznaniowego, z myślą o potrzebach studentów prawa i administracji opublikował w 2004 r. Z. Zarzycki³⁷. Zbiór ten zawiera różnego rodzaju teksty powstałe od czasów starożytnych (edykt mediolański, 313 r.) aż po 1989 r., w tym także przemówienia papieża Jana Pawła II wygłoszone podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny.

Omawiane publikacje, które przecież dotyczą materii publiczno-prawnej lub zasad ustrojowych albo pozycji prawnej Kościoła Katolickiego, lub innych mniejszościowych związków wyznaniowych, uzupełniane są o opracowania o tematyce prywatno-prawnej. Wolności religijnej z czasów rozbiorów i sytuacji prawnej Kościoła Katolickiego i jego jednostek organizacyjnych w świetle prawodawstwa cywilnego w Prusach (*Landrecht Pruski* z 1794 r.) poświęcił swój artykuł M. Strzała³⁸. Również rozwiązania prawne dotyczące Kościoła Katolickiego zawarte w Konstytucji z 1921 r., Konkordacie z 1925 r., jak i szeregu innych aktach prawnych stwarzają impuls do ciągle pogłębianych studiów i badań naukowych. Są one prowadzone nie tylko na poziomie rozważań teoretycznych, ale i studiów empirycznych, podpartych kwerendami archiwalnymi z szeroką płaszczyzną prawnoporównawczą. Badania takie od szeregu już lat prowadzi z powodzeniem K. Krzysztofek-Strzała. Ich owocem jest doktorat

³⁴ Uruszczak 2005, 21–29.

³⁵ Uruszczak 2010c, 506–508.

³⁶ Mikuła 2014, 126–144; Uruszczak 2014b, 393–409.

³⁷ Zarzycki 2004b.

³⁸ Strzała 2015b, 77–103.

obroniony w roku 2011 i oparta na nim monografia książkowa³⁹, jak i szereg artykułów przeglądowych i przyczynkowych dotyczących ówczesnych stowarzyszeń, bractw i organizacji katolickich⁴⁰.

Polskie prawo wyznaniowe z okresu totalitarnego ustroju komunistycznego, jakim była Polska Ludowa, jest nadal słabo rozpoznane i opracowane na poziomie lokalnym lub w odniesieniu do poszczególnych instytucji. Jest to tematyka niezwykle szeroka m.in. ze względu na wysoki stopień ingerencji władz państwowo-politycznych w życie religijne ówczesnego społeczeństwa. Na pogłębione badania, uwzględniające staranną kwerendę archiwalną, a także na będące ich wynikiem rzetelne opracowania, oczekuje nadal szereg instytucji centralnych i ogólnopolskich, takich jak chociażby Urząd do Spraw Wyznań (1950–1989) i funkcjonowanie jego struktur na różnych szczeblach lokalnych⁴¹. Z drugiej strony, niezwykle pociągającymi naukowo są badania nad polityką wyznaniową ówczesnej władzy państwowej. Dostrzega się instrumentalny sposób wykorzystywania konstytucyjnych i ustrojowych gwarancji wolności religijnej obywatela dla celów, których realizacja w istocie prowadziła do zaprzeczenia tym gwarancjom. W tym kontekście odpowiednio ukierunkowane badania archiwalne prowadzi K. Krzysztofek-Strzała. Wyniki tych badań pokazują dość precyzyjnie, jakimi sposobami ówczesne władze komunistycznego państwa ograniczały faktyczną swobodę praktyk religijnych⁴² lub prowadziły wrogą politykę wobec dominującego demograficznie Kościoła Katolickiego⁴³, antagonizując przy tym na różne sposoby władze i wiernych różnych niechrześcijańskich związków wyznaniowych⁴⁴. Uwadze naukowej nie umknęła też postawa Prymasa Tysiąclecia kardynała S. Wyszyńskiego i jego opinia na temat roli prawa jako elementu ładu społecznego w tym okresie⁴⁵. Z drugiej strony rozwijają się badania nad rozwiązaniami praw-

³⁹ Krzysztofek 2014c.

⁴⁰ Krzysztofek 2009, 107–124; Krzysztofek 2010b, 191–213; Krzysztofek 2013b, 423–441, 137–160; Krzysztofek 2014a, 301–319; Krzysztofek 2014b, 273–286; Krzysztofek 2018b, 157–179.

⁴¹ Krzysztofek 2020a, 401–414; Krzysztofek 2020b, 177–195.

⁴² Krzysztofek 2017b, 63–77; Krzysztofek 2017a, 117–133.

⁴³ Krzysztofek 2013a, 115–133; Strzała 2015a, 295–316.

⁴⁴ Krzysztofek 2018d; Krzysztofek 2018a, 129–143.

⁴⁵ Strzała 2012, 153–155.

nymi odnoszącymi się do kościołów i innych związków wyznaniowych, które opracowane zostały w okresie Polski Ludowej, a szczególnie w jej schyłkowym okresie (1989 r.), wpływając istotnie na kształt współczesnego ustawodawstwa wyznaniowego⁴⁶.

Osobowe prawo małżeńskie w dawnej Polsce pozostawało pod prężnym wpływem prawa kanonicznego i jego doktryny. Taki stan rzeczy w niektórych dzielnicach Polski międzywojennej (Małopolska, Królestwo Polskie i Kresy Wschodnie) utrzymał się w istocie aż do końca 1945 r. Chodzi tu nie tylko o fakt, że małżeństwo zawierane było głównie w formie religijnej, wywołując niezależnie skutki w dwóch porządkach prawnych – kościelnym i świeckim. Ukonfesyjnione świeckie prawo małżeńskie nie pozwalało katolikom na uzyskiwanie rozwodów, chociaż małżonkowie innych wyznań mieli taką możliwość. W związku z tym zauważalne było zjawisko swoistej migracji religijnej rozwodzących się małżonków albo nawet jeszcze narzeczonych, którzy w ten sposób przygotowywali sobie grunt na wypadek niepowodzeń w życiu małżeńskim. O przebiegu tego typu procesów rozwodowych w oparciu o zachowane akta sądowe traktuje w znacznej mierze książka habilitacyjna Z. Zarzyckiego pt. *Rozwód w świetle akt Sądu Okręgowego w Krakowie w latach 1918–1945. Studium historyczno-prawne*. Niejako przy okazji opracowywania tego zagadnienia pojawiło się wiele innych problemów natury bardziej szczegółowej, gdzie wątki prawno-religijne i wyznaniowe odgrywały ważną rolę. Takim bez wątpienia była instytucja obrońcy węzła małżeńskiego wprowadzona najpierw w 1741 r. w prawie kanonicznym Kościoła Katolickiego, a w XIX w. recypowana do świeckich kodyfikacji prawa małżeńskiego. Zadaniem obrońcy węzła było stanie na straży nienaruszalności węzła małżeńskiego w toczących się procesach sądowych (i na gruncie prawa kanonicznego wciąż ma to miejsce). Uderza tu podobieństwo instytucjonalne, a odwzorowanie roli procesowej z porządku kanonicznego nie budzi wątpliwości. Tej specyficznej instytucji, nieznannej współczesnym świeckim procesom małżeńskim, Autor ten poświęcił trzy kolejne artykuły. Zwracał w nich uwagę, że korzenie historyczno-prawne omawianej instytucji na ziemiach polskich sięgają osobowego prawa małżeńskiego

⁴⁶ Krzysztofek 2018c, 301–322.

wprowadzonego w Królestwie Polskim w 1825 r.⁴⁷ Taka instytucja przewidziana była również w jednym z prywatnych projektów osobowego prawa małżeńskiego przedstawionych w 1934 r. przez księdza Jerzego Jaglarza⁴⁸, który był przedstawicielem środowiska katolickiego i konserwatywnego. Zdecydowana i ostra krytyka Kościoła wobec projektu prawa małżeńskiego z 1929 r. autorstwa Komisji Kodyfikacyjnej pod przewodnictwem prof. K. Lutostańskiego, doprowadziła do zablokowania tego zamysłu kodyfikacyjnego i unifikacyjnego. W efekcie niepowodzeń kodyfikacyjnych obowiązywało więc nadal stare pozaborcze prawo małżeńskie, które stosowane było także przez polskie (nieniemieckie) sądy okupacyjne w czasie II wojny światowej (1939–1945) na terenach okupowanych przez wojska niemieckie. Temu zagadnieniu Z. Zarzycki poświęca tekst o roli obrońcy węzła w okresie ostatniej wojny⁴⁹. Wobec przedstawionego wyżej stanu rzeczy, sklóconym małżonkom katolickim (jak i niekatolickim alternatywnie obok rozwodu) przysługiwało prawo domagania się separacji wzorowanej na rozwiązaniach przyjętych w prawie kanonicznym Kościoła Katolickiego. Separacji Autor ten poświęcił osobne artykuły o charakterze przeglądowym i recenzyjnym⁵⁰.

Sytuacja w zakresie spraw małżeńskich była szczególnie złożona w okresie II wojny światowej. Próba wprowadzenia do sądów polskich na terenach okupowanych przez Trzecią Rzeszę Niemiecką na terenie Generalnego Gubernatorstwa rozwiązań prawnych odwołujących się do kryterium tzw. „czystości rasowej”, które znane były z ustaw norymberskich, doprowadziło do dość specyficznych sytuacji procesowych. W szczególności małżonkowie z małżeństw mieszanych rasowo (aryjsko-niearyjskie) zmuszeni byli występować o rozwód, by ratować się przed Holokaustem. Powodem faktycznym, który skutecznie podnoszono przed sądami, była nienawiść rasowa i religijna. O skali tego typu procesów i skuteczności powoływania się w nich na tę przesłankę Z. Zarzycki pisze w osobnym artykule o charakterze przyczynkowym⁵¹.

⁴⁷ Zarzycki 2016, 1027–1044.

⁴⁸ Zarzycki 2017a, 529–545.

⁴⁹ Zarzycki 2010a, 433–451.

⁵⁰ Zarzycki 2010c, 93–108; Zarzycki 2000, 104–107; Zarzycki 2004c, 217–222.

⁵¹ Zarzycki 2008b, 351–387.

Zagadnienie wolności religijnej, analizowane z perspektywy historyczno-prawnej w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i instytucjonalnym, również było przedmiotem zainteresowania Z. Zarzyckiego. Poświęcił on tej problematyce pięć publikacji, z których jedna służy jako materiał dydaktyczny dla studentów prawa i administracji⁵². Wolność religijna w Polsce w wymiarze konstytucyjnym ma odległą metrykę i bogatą faktografię⁵³. Przypadający w 2017 r. jubileusz 500-lecia Reformacji był dogodną okazją do zorganizowania konferencji naukowej w Uniwersytecie Jagiellońskim. Obok władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce i parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Krakowie współorganizatorem był też Zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego⁵⁴. Owocem tej konferencji jest opracowanie zbiorowe zawierające m.in. artykuł autorstwa Z. Zarzyckiego poświęcony tradycji wolności religijnej⁵⁵.

Z brakiem wolności religijnej mieliśmy do czynienia w okresie państwa totalitarnego jakim była Polska Ludowa. Instrumentalne wykorzystywanie prawa w celu szerzenia antagonizmów religijnych przez władze komunistycznej Polski jest zjawiskiem powszechnie znanym. Temu zagadnieniu Z. Zarzycki poświęcił osobny artykuł; był także uczestnikiem dyskusji naukowych na tematycznych konferencjach⁵⁶. Zmiany ustrojowe, których dokonywano w Polsce po upadku komunizmu w 1989 r., były odczuwalne także w sferze kształtowania się wolności religijnej w wymiarze prawnym i faktycznym. Dość liberalne przepisy prawa wówczas obowiązujące w zakresie tworzenia wspólnot religijnych i regulowania ich sytuacji prawnej również były przedmiotem badań naukowych. Sytuacja ta szczególnie sprzyjała zjawisku szerzenia się wielu nowych ruchów religijnych, które nie zawsze miały na celu uprawianie kultu religijnego w jego tradycyjnym znaczeniu⁵⁷.

Źródła prawa wyznaniowego z okresu Polski Ludowej dostarczają wielu cennych informacji o metodach oddziaływania ówczesnych władz państwowych na praktyczny wymiar realizowania wolności religijnej,

⁵² Zarzycki 2004b.

⁵³ Zarzycki 2010b, 25–44.

⁵⁴ Krzysztofek, Miłkuła, Ożóg, Strzała, Zarzycki 2018, 333–338.

⁵⁵ Zarzycki 2018, 15–39.

⁵⁶ Zarzycki 2005c, 179–212; Zarzycki 2005a, 221–225, 301–302, 380–381.

⁵⁷ Zarzycki 2003, 873–884.

szczególnie w podmiotach leczniczych. Wielokrotnie są to źródła niepublikowane dotychczas drukiem, tzw. źródła powielaczowe lub instrukcje. Zagadnieniom z tym związanym osobne badania poświęcił M. Ożóg. Przygotowane publikacje były pokłosiem jego prac badawczych nad dysertacją doktorską⁵⁸.

Nierzadko tematy podejmowane w ramach historii prawa wyznaniowego bardzo trudno oddzielić od prawa kanonicznego. Dzieje się tak w szczególności w przypadku podejmowanych przez W. Uruszczaka studiów nad konkordatami⁵⁹. Są jednak zagadnienia, które wybitnie dotyczą problematyki prawa świeckiego, jak sytuacja prawna społeczności żydowskiej w okresie późnojagiellońskim⁶⁰, zasada powiązania państwa i Kościoła do upadku I Rzeczypospolitej⁶¹, tolerancja religijna w I Rzeczypospolitej⁶², ograniczenia majątkowe odnoszące się do kościołów w Królestwie Polskim⁶³ czy ochrona wolności religijnej w dwudziestoleciu międzywojennym. W tym ostatnim zakresie kilka artykułów opublikował M. Mikuła, uwzględniając różnorodne typy źródeł – normatywne, sądowe, archiwalne oraz przedwojenną doktrynę prawniczą. Pozwoliło to w szczególności naszkicować praktykę stosowania przepisów tzw. Kodeksu Makarewicza odnośnie do przestępstwa bluźnierstwa oraz przeszkadzania obrzędowi religijnym⁶⁴.

5. PODSUMOWANIE

Zakres tematów historycznych podjętych w przywołanej na początku niniejszego tekstu monografii Księdza Profesora Henryka Misztala obejmuje spektrum czasowe od antyku po czasy niemal współczesne, w szerokim ujęciu terytorialnym. Korepondują z tym badania i dociekania

⁵⁸ Ożóg 2017, 381–396.

⁵⁹ Uruszczak 2019a, 61–92 (wersja anglojęzyczna: Uruszczak 2020b, 33–62); Uruszczak 2020c, 90–92.

⁶⁰ Uruszczak 2008e, 263–280.

⁶¹ Uruszczak 2017a, 25–34.

⁶² Uruszczak 2020d, 104–106.

⁶³ Uruszczak 2016d, 933–944.

⁶⁴ Mikuła 2010, 179–190; Mikuła 2016, 691–708; Mikuła 2017, 21–38.

poświęcone dziejom prawa kanonicznego i prawa wyznaniowego, prowadzone w ostatnim dwudziestolecu na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego, dowodząc znaczenia analiz dotyczących treści prawa funkcjonującego w przeszłości dla rozumienia przepisów obowiązujących współcześnie.

BIBLIOGRAFIA

- Jabłońska, Paulina. 2018. *Wolność sumienia i wyznania osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015*. Kraków (maszynopis).
- Krzysztofek, Katarzyna. 2008. „Konstytucja Apostolska *Universi Dominici Gregis* oraz podstawowe założenia a konklawe w zarysie historycznym”. *Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ* 1: 57–81.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2009. „Stowarzyszenia Kościoła katolickiego w świetle norm prawa polskiego i prawa kanonicznego”. W: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009): analizy – dyskusje – postulaty*, red. Dariusz Walencik, 107–124. Katowice – Bielsko-Biała: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowości i Finansów.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2010a. „Pierwsze sposoby elekcji papieży”. W: *Vetera novis augere. Studia i prace dedykowane Profesorowi Waclawowi Uruszczakowi*, T. 1, red. Stanisław Grodziski, Dorota Malec, Anna Karabowicz, Marek Stus, 529–535. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2010b. „Podstawy prawne funkcjonowania i działalność Bractwa Najświętszej Panny Maryi Królowej Korony Polskiej w Krakowie”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 13: 191–213.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2013a. „Pozycja prawna Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej”. W: *Stosunki państwo-Kościół w Polsce 1944–2010*, red. Rafał Łatka, 115–133. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2013b. „Sodaliczność Mariańska Akademików w Krakowie w latach 1891–1953”. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 45/1: 423–441.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2013c. „Sodaliczność mężczyzn w Krakowie na przełomie XIX i XX w.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* 16: 137–160.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2014a. „Kongregacja Pań Dzieci Marii pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej w Krakowie jako przykład działalności społecznej w Krakowie w okresie międzywojennym”. W: *Kościół i inne związki wyznaniowe w służbie dobru wspólnemu*, red. Waclaw Uruszczak, Katarzyna Krzysztofek, Maciej Mikuła, 301–319. Kraków: Wydawnictwo UJ.

- Krzysztofek, Katarzyna. 2014b. „Organizacja Sodalicii Mariańskiej Studentek Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (1906–1939)”. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 7/2: 273–286.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2014c. *Stowarzyszenia katolickie w Krakowie w latach 1918–1939. Studium historycznoprawne*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2017a. „The legal foundation of religious associations in Poland in the interwar period and currently and examples of their activities”. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 10/1: 117–133.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2017b. „Ochrona bezpieczeństwa i porządku publicznego jako uzasadnienie ograniczania swobody organizowania praktyk religijnych przez Kościół rzymskokatolicki w województwie krakowskim na przełomie lat 60. i 70. XX w.” W: *Wolność sumienia i religii a bezpieczeństwo i porządek publiczny*, red. Jerzy Nikołajew, Paweł Sobczyk, Konrad Walczuk, 63–77. Warszawa – Siedlce: Wydawnictwo Diecezji Siedleckiej Unitas.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2018a. „Położenie prawne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”. W: *Kościół Ewangelicko-Augsburski w relacjach z Państwem. Aspekty ustrojowe i prawne*, red. Michał Hucal, Agnieszka Filak, 129–143. Warszawa: ASPRA-JR.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2018b. „Statuty sodalicii mariańskich kobiet w Krakowie w dwudziestoleciu międzywojennym”. *Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego* 21: 157–179.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2018c. „Wpływ prawodawstwa okresu Polski Ludowej na przepisy prawa wyznaniowego III Rzeczypospolitej Polskiej – wybrane zagadnienia”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 21: 301–322.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2018d. *Położenie prawne i działalność nierzymskokatolickich Kościołów i związków wyznaniowych w Krakowie w latach 1945–1970*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2020a. „Stosowanie prawa przez Urząd do spraw Wyznań wobec kościołów i związków wyznaniowych. Wybrane zagadnienia”. W: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie*, T. 1: *Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. Rafał Łatka, 401–414. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2020b. „Struktura i działalność Wydziału do spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Krakowie oraz Prezydium Rady Narodowej Miasta Krakowa w latach 1960–1970”. W: *Człowiek – Państwo – Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. Paweł Sobczyk, Piotr Steczkowski, 177–95. Lublin: Academicum.

- Krzysztofek, Katarzyna, Maciej Mikuła, Michał Ożóg, Marek Strzała, Zdzisław Zarzycki. 2018. „Sprawozdanie. Konferencja naukowa z okazji obchodów 500-lecia Reformacji pt. «Kościół Ewangelicko-Augsburski w relacjach z państwem – aspekty ustrojowe i prawne», Kraków, 9 października 2017 r.” *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 10: 333–338.
- Mezglewski, Artur. 1997. „Misztal, Henryk. 1996. Polskie prawo wyznaniowe, t. I: Zagadnienia wstępne. Rys historyczny, Lublin: RW KUL”. *Roczniki Nauk Prawnych* 7: 250–252 (rec.).
- Mikuła, Maciej. 2010. „Pytanie o granice dozwolonego dyskursu antyreligijnego w II Rzeczypospolitej. Uwagi do orzeczenia Sądu Najwyższego z 5 lipca 1938 r. i jego aktualność dzisiaj”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 13: 179–190.
- Mikuła, Maciej. 2014. „Historia stosunków państwo – religia”. W: *Leksykon prawa wyznaniowego; 100 podstawowych pojęć*, red. Artur Mezglewski, 126–144. Warszawa: C.H. Beck.
- Mikuła, Maciej. 2016. „Orzecznictwo Sądu Okręgowego w Krakowie w sprawach o bluźnierstwo (1 września 1932 r. – 1 września 1939 r.)”. *Studia Iuridica Lublinensia* 25/3: 691–708.
- Mikuła, Maciej. 2017. „Przedmiot ochrony w przestępstwach «przeciw religii» w II Rzeczypospolitej”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 9: 21–38.
- Mikuła, Maciej. 2018. *Prawo miejskie magdeburskie (Ius municipale Magdeburgense) w Polsce XIV – pocz. XVI w. Studium o ewolucji i adaptacji prawa*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Mikuła, Maciej. 2019. „Professors of the Law Faculty of the University of Cracow and Their Legal Writings (16th and Early 17th Centuries)”. In: *Ius Commune Graeco-Romanum: Essays in Honour of Prof. Dr. Laurent Waelkens*, eds. Wouter Druwé, Paolo Angelini, Matthias Castelein, Wim Decock, 179–208. Leuven: Peeters Publishers.
- Mikuła, Maciej, Zdzisław Zarzycki. 2020. „Nauczanie prawa kościelnego i wyznaniowego w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 2000–2020”. W: *Człowiek – Państwo – Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. Paweł Sobczyk, Piotr Steczkowski, 281–305. Lublin: Academicon.
- Misztal, Henryk. 1996. *Polskie prawo wyznaniowe, T. I: Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*. Lublin: Redakcja Wydawnictwo KUL.
- Ożóg, Krzysztof, Krzysztof Fokt, Maciej Mikuła, Dagmara Wójcik-Zega, Maciej Zdanek, Katarzyna Kuras. 2015. *Profesorowie Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, T. I: 1364–1780*, red. Waław Uruszczak. Kraków: Wydawnictwo UJ.

- Ożóg, Michał. 2017. „Regulacje prawne dotyczące sprawowania opieki duszpasterskiej w placówkach leczniczych w okresie PRL z punktu widzenia problematyki źródeł prawa – zagadnienia wybrane”. *Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego* 20: 381–396.
- Ożóg, Michał. 2018. „W. Uruszczak, Opera historico-iuridica selecta. Prawo kanoniczne – nauka prawa – prawo wyznaniowe, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, ss. 557”. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 70/2: 435–439 (rec.).
- Strzała, Marek. 2008. „Ewolucja instytucji ekskomuniki w prawie kanonicznym”. W: *Per aspera ad astra. Materiały XVI Ogólnopolskiego Zjazdu Studentów Historyków*, 135–141. Kraków: AT Group.
- Strzała, Marek. 2009. „Ekskomunika w XX-wiecznych kodyfikacjach prawa kanonicznego”. W: *Culpa et poena – z dziejów prawa karnego*, red. Maciej Mikuła, 327–338. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Strzała, Marek. 2012. „A. Gumieniak, Prawo jako integralny element ładu społecznego w myśli Prymasa Stefana Wyszyńskiego”. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 4: 153–155 (rec.).
- Strzała, Marek. 2015a. „Aktualne problemy dotyczące rewindykacji majątku dawnych stowarzyszeń katolickich – ujęcie praktyczne”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisław, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiaślak, 295–316. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Strzała, Marek. 2015b. „Przejawy supremacyjnej polityki wyznaniowej władz państwowych w przepisach Powszechnego Prawa Krajowego dla Państw Pruskich regulujących ustroj osób prawnych Kościoła Katolickiego”. W: *Wokół prawa wyznaniowego*, red. Kacper Górski, Jakub Pokoj, 77–103. Kraków: Wydawnictwo Kasper.
- Strzała, Marek. 2017. „Narzędzia i zasoby internetowe w służbie współczesnej kanonistyki”. *Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego* 20: 343–354.
- Strzała, Marek. 2018. „Symposium naukowe «Granice prawa do sakramentów. Między Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1917 roku a Kodeksem z 1983 roku», Kraków, 16 listopada 2017 roku”. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 11/4: 587–589.
- Uruszczak, Waclaw. 2000a. „Enseignants du droit à Reims au XIIe siècle”. W: *Excerptiones iuris: Studies in Honour of André Gouron*, eds. Bernard Durand, Laurent Mayali, 741–58. California: University of Berkeley – The Robbins Collection.

- Uruszczak, Waław. 2000b. „Grzegorz z Szamotuł”. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota Księga Wydziału Prawa i Administracji*, red. Jerzy Stelmach, Waław Uruszczak, 73–78. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Uruszczak, Waław. 2000c. „Mikołaj z Gorzkowa Gorzkowski”. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota Księga Wydziału Prawa i Administracji*, red. Jerzy Stelmach, Waław Uruszczak, 45–50. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Uruszczak, Waław. 2000d. „Tomasz Strzemiński”. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota Księga Wydziału Prawa i Administracji*, red. Jerzy Stelmach, Waław Uruszczak, 67–72. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Uruszczak, Waław. 2001. „Udział duchowieństwa w kodyfikacji prawa polskiego w pierwszej połowie XVI wieku”. W: *Divina et Humana. Księga Jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin księdza profesora Henryka Misztala*, red. Antoni Dębiński, Wiesław Bar, Piotr Stanisław, 297–312. Lublin: Redakcja Wydawnictwa KUL.
- Uruszczak, Waław. 2003. „Le manuscrit viennois (ms 2142) des Casus Decreti de Benencasa”. In: *Roman Law as Formative of Modern legal Systems. Studies in Honour of Wiesław Litewski (Ius Romanum et orbis iurisprudentiae universalis)*, T. 2, eds. Janusz Sondel, Jarosław Reszczyński, Piotr Ściśliski, 197–200. Kraków: Jagiellonian University Press.
- Uruszczak, Waław. 2005. „Adam Vetulani – badacz dziejów prawa kanonicznego i instytucji Kościoła”. W: *Adam Vetulani 1901–1976. Materiały z Posiedzenia Naukowego PAU w dniu 16 listopada 2001 r.*, red. Rita Majkowska, 21–29. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Uruszczak, Waław. 2006. „Dwunastowieczna polemika w sprawie zawarcia małżeństwa”. *Annales Canonici* 2: 17–35.
- Uruszczak, Waław. 2007a. „Pucelle Gérard”. W: *Dictionnaire historique des juristes français (XIIIe–XXe siècle)*, eds. Patric Arabeyre, Jean-Loui Halpérin, Jacques Krynen, 647. Paris: Presses Universitaires de France.
- Uruszczak, Waław. 2007b. „Reims Albéric”. W: *Dictionnaire historique des juristes français (XIIIe–XXe siècle)*, eds. Patric Arabeyre, Jean-Loui Halpérin, Jacques Krynen, 658. Paris: Presses Universitaires de France.
- Uruszczak, Waław. 2007c. „Funkcje publiczne Kościoła w Polsce w perspektywie historycznej”. W: *Funkcje publiczne związków wyznaniowych. Materiały III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 16–18 maja 2006)*, red. Artur Mezglewski, 15–34. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Uruszczak, Waław. 2008a. „Kościół a rozwój staropolskiego parlamentaryzmu w wiekach średnich”. W: *Cuius regio, eius religio? Publikacja po Zjeździe*

- Historyków Państwa i Prawa, Lublin, wrzesień 2006 r.*, cz. II, red. Grzegorz Górski, Leszek Ćwikła, Marzena Lipska, 51–66. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Uruszczak, Waław. 2008b. „Kult św. Tomasza Kantuaryjskiego w Polsce w XII–XIII wieku”. W: *Studia Historyczno-Prawne. Księga pamiątkowa pamięci Profesora Jana Seredyki*, red. Włodzimierz Kaczorowski, 361–365. Opole: Wydawnictwo UO.
- Uruszczak, Waław. 2008c. „Rola prawa kanonicznego w rozwoju prawa polskiego w XII–XV wieku”. W: *Sacri canones servandi sunt. Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII–XV*, red. Pavel Krafl, 193–204. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Uruszczak, Waław. 2008d. „Sprawa św. Stanisława a Żywoty św. Tomasza Becketa”. W: *Lex Tua in Corde meo. Studia i materiały dedykowane Jego Magnificencji Bp. Tadeuszowi Pieronkowi z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. Piotr Majer, Andrzej Wójcik, 529–540. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Uruszczak, Waław. 2008e. „Ustawodawstwo sejmowe w sprawach Żydów z lat 1496–1572”. W: *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań XVI–XVIII wieku*, red. Tomasz Ciesielski, Anna Filipczak-Kocur, 263–280. Warszawa – Opole: Wydawnictwo DiG.
- Uruszczak, Waław. 2009a. „Kilka uwag o instytucji sędziego delegowanego w prawie kanonicznym w XII–XIII wieku”. W: *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, T. 1, red. Józef Wroceński, Jan Krajczyński, 821–829. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Uruszczak, Waław. 2009b. „Obyczaje ślubne we wczesnośredniowiecznej Polsce”. W: *Państwo, prawo, społeczeństwo w dziejach Europy Środkowej. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Józefowi Ciągwie w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. Adam Lityński, Marian Mikołajczyk, Tomasz Adamczyk, Andrzej Drogoń, Wojciech Organiściak, 741–747. Katowice – Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Słowaków w Polsce.
- Uruszczak, Waław. 2010a. „Die Gesetzgebung der kirchlichen Synoden in Polen im 13. und 14. Jahrhundert”. In: *Power and Persuasion. Essays on the Art of State Building in Honour of W.P. Blockmans*, eds. Peter Hoppenbrouwers, Antheun Janse, Robert Stein, 309–324. Turnhout: Brepols Publishers.
- Uruszczak, Waław. 2010b. „Dekretały papieskie w sprawach polskich XII/XIII w.” W: *Studia Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Wydział Teologiczny*, T. XVII: „*Lex Tua Veritas*”. *Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. Piotr Majer, Andrzej Wójcik, 769–782. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.

- Uruszczak, Waław. 2010c. „In memoriam: André Gouron (1931–2009)”. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 62/1: 506–508.
- Uruszczak, Waław. 2012a. „Facientes et consentientes pari poena puniantur. Karalność przyzwolenia na przestępstwo (consensus delicti) w dawnym prawie kanonicznym”. W: *Zagadnienia teorii i nauczania prawa karnego. Kara łączna. Księga jubileuszowa Profesor Marii Szewczyk*, red. Wojciech Górowski, Piotr Kardas, Tomasz Sroka, Włodzimierz Wróbel, 361–374. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Uruszczak, Waław. 2012b. „Podmiotowa strona przestępstwa w Dekrecie Gracjana (1140). Przyczynek do genezy zasady Nullum crimen sine culpa”. W: *Państwo prawa i prawo karne. Księga Jubileuszowa Profesora Andrzeja Zolla*, T. 2, red. Piotr Kardas, Tomasz Sroka, Włodzimierz Wróbel, 47–56. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Uruszczak, Waław. 2012c. „Spoliatus ante omnia restituendus. Znaczenie prawa kanonicznego w rozwoju ochrony posiadania” W: *Possessio ac iura in re. Z dziejów prawa rzeczowego*, red. Maciej Miłkuła, Władysław Pęksa, Kamil Stolarski, 17–24. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Uruszczak, Waław. 2012d. „Znaczenie średniowiecznej kanonistyki dla prawa zobowiązań”. W: *Ex contractu, ex delicto. Z dziejów prawa zobowiązań*, red. Maciej Miłkuła, Kamil Stolarski, 15–21. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Uruszczak, Waław. 2013. „Reguła quod omnes tangit debet ab omnibus approbari dawnego prawa kanonicznego i jej znaczenie”. W: *Servabo legem Tuam in toto corde meo. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krzywdzie CM, Dyrektorowi Instytutu Prawa Kanonicznego UPJ-PiI z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. Arkadiusz Zakręta, Andrzej Sosnowski, 545–459. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Uruszczak, Waław. 2014a. „«Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo» w Corpus Iuris Canonici”. W: *Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej*, red. Mirosław Sitarz, Piotr Stanisław, Henryk Stawniak, 251–258. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Uruszczak, Waław. 2014b. „Stosunki państwowo-kościelne w Polsce do 1918 r.” W: *Leksykon prawa wyznaniowego; 100 podstawowych pojęć*, red. Artur Mezglewski, 393–409. Warszawa: C.H. Beck.
- Uruszczak, Waław. 2015. „Wydział Prawa Uniwersytetu Krakowskiego i jego profesorowie w latach 1364–1780”. W: *Krzysztof Ożóg, Krzysztof Fokt, Maciej Miłkuła, Dagmara Wójcik-Zega, Maciej Zdanek, Katarzyna Kuras*,

- Profesorowie Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, T. 1: 1364–1780, red. Waław Uruszczak, VII–XXIV. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Uruszczak, Waław. 2016a. „Arbitri sunt qui de consensu partium eliguntur – sądownictwo arbitrażowe według Corpus Iuris Canonici”. W: *Usus magister est optimus. Rozprawy prawnicze ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Kubasowi*, 737–746. Warszawa: C.H. Beck.
- Uruszczak, Waław. 2016b. „Iustitia et misericordia w Corpus Iuris Canonici”. W: *Konstytucjonalizm. Doktryny. Partie polityczne. Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Ziębie*, red. Robert Kłosowicz, Beata Kosowska-Gąstoł, Grzegorz M. Kowalski, Tomasz Wiecech, Łukasz Jakubiak, 707–717. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Uruszczak, Waław. 2016c. „Iusticia et misericordia dans le Corpus Iuris Canonici”. W: *La justice entre Théologie et Droit*, red. Christine Mengès-Le Pape, 71–80. Toulouse: Presse de l’Université Toulouse Capitole.
- Uruszczak, Waław. 2016d. „Konfiskata czy sekwestr nieruchomości klasztornych w Królestwie Polskim w 1864 r.?” *Studia Iuridica Lublinensia* 25/3: 933–944.
- Uruszczak, Waław. 2016e. „Najnowsza monografia o polskich synodach prowincjonalnych w średniowieczu: Pavel Otmar Krafl, Polské provinciální synody 13.–15. Století, Práce Historického ústavu AV ČR, Opera Institutu historici Praae, Řada / Series A Monographia, Svazek / Volumen 70, Historický Ústav, Praha 2016, ss. 176”. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 9/4: 581–585 (rec.).
- Uruszczak, Waław. 2017a. „Zasada ustrojowa powiązania państwa i Kościoła w Polsce w latach 966–1795”. W: *Kościół a naród i państwo w perspektywie 1050. rocznicy chrztu Polski. Historia i terażniejszość*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, Ireneusz Dosz, 25–34. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Uruszczak, Waław. 2017b. *Opera Historico-Iuridica Selecta: Prawo Kanoniczne, Nauka Prawa, Prawo Wyznaniowe*, red. Maciej Mikuła et al., Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Uruszczak, Waław. 2017c. *Unio regnorum sub una Corona non causat eorum unitatem. Unia Polski i Litwy w Krewie w 1385 r. Studium historyczno-prawne*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Katedra Historii Prawa Polskiego.
- Uruszczak, Waław. 2019a. „Konkordaty nazwane i nienazwane w Polsce przedrozbiorowej”. W: *Konkordaty polskie. Historia i terażniejszość*, red. Józef Krukowski, 61–92. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Uruszczak, Waław. 2019b. „Reguła «In dubio pro libertate» w dawnym prawie kanonicznym”. W: *Współczesne problemy prawa podatkowego – teoria i praktyka. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Bogumiłowi Brzezińskiemu*,

- T. I, red. Jan Głuchowski, Marek Kalinowski, Krzysztof Lasiński-Sulecki, Wojciech Morawski, Adam Nita, Agnieszka Olesińska, 527–535. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Uruszczak, Waław. 2020a. „Unions in Medieval Church Law as the Basis for Description of the Legal Nature of the Polish-Lithuanian Union”. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 13/3: 257–271.
- Uruszczak, Waław. 2020b. „Unnamed and Named Concordats in Pre-Partition Poland”. In: *Concordats between the Holy See and Poland. History and the Present*, ed. Józef Krukowski, 33–62. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Uruszczak, Waław. 2020c. „Konkordat z 10 lutego 1525 r. jako gwarancja pokojowego rozwoju państwa i Kościoła”. *Kronika Sejmowa* 2: 90–92.
- Uruszczak, Waław. 2020d. „Pomnik tolerancji w dawnej Polsce”. *Kronika Sejmowa* 1: 104–106.
- Uruszczak, Waław. 2020e. „Prawo i czas. Reguła Qui prior est tempore, potior est iure w średniowiecznym i nowożytnym prawie kanonicznym”. W: *Prawo i Czas. Księga Jubileuszowa z okazji 80-lecia urodzin profesora Adama Lityńskiego*, red. Maciej Borski, Dorota Fleszer, Andrzej Pokora, Anna Rogacka-Łukasik, 70–80. Sosnowiec: Humanitas.
- Uruszczak, Waław. 2020f. „Kanoniczny rodowód generalnej zasady kauzalności czynności prawnych”. W: *Człowiek – Państwo – Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. Paweł Sobczyk, Piotr Steczkowski, 595–613. Lublin: Academicon.
- Uruszczak, Waław, Zdzisław Zarzycki. 2003. *Prawo wyznaniowe. Zbiór przepisów*. Kraków: Zakamycze.
- Uruszczak, Waław, Zdzisław Zarzycki. 2004. „Wojciech Maria Bartel (1923–1992)”. W: *Złota Księga. Uniwersytet Jagielloński. Suplement (Liber aureus – Universitas Iagellonica, supplementum)*, red. Waław Walecki, 13–18. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Zarzycki, Zdzisław. 2000. „P. Kasprzyk, Instytucja separacji małżeńskiej w świetle ustawy z dnia 21 maja 1999 roku, Lublin-Sandomierz 1999, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, ss. 141”. *Państwo i Prawo* 60/10: 104–107 (rec.).
- Zarzycki, Zdzisław. 2001. „Małopolska wieś klasztorna w średniowieczu. Przykład Beszyc”. W: *Ustrój i prawo w przeszłości dalszej i bliższej. Studia historyczne o prawie dedykowane Prof. Stanisławowi Grodzkiemu w pięćdziesiątą rocznicę pracy naukowej*, red. Jerzy Malec, Waław Uruszczak, 67–76. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Zarzycki, Zdzisław. 2003. „Nowe ruchy religijne w Polsce w latach 1989–2002. Wybrane zagadnienia prawne”. W: *Wielokulturowość polskiego pogranicza. Ludzie – idee – prawo. Materiały ze Zjazdu Katedr Historyczno-Prawnych*.

- Augustów 15–18 września 2002 r.*, red. Adam Lityński, Piotr Fiedorczyk, 873–884. Białystok: Wydawnictwo UwB.
- Zarzycki, Zdzisław. 2004a. „Z dziejów sądownictwa opata koprzywnickiego od XIV do XVI wieku”. W: *Krakowskie studia z historii państwa i prawa*, red. Waław Uruszczak, Dorota Malec, 43–59. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Zarzycki, Zdzisław. 2004b. *Historia prawa wyznaniowego. Wybór tekstów źródłowych*. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o.
- Zarzycki, Zdzisław. 2004c. „Piotr Kasprzyk, Separacja prawna małżonków, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, ss. 318”. *Państwo i Społeczeństwo* 4/1: 217–222 (rec.).
- Zarzycki, Zdzisław. 2005a. „Głos w dyskusji na II Ogólnopolskim Sympozjum Prawa Wyznaniowego w dniu 27 i 28 października 2004 r.” W: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 26–28 października 2004)*, red. Artur Mezglewski, Piotr Stanisław, Marta Ordon, 221–225, 301–302, 380–381. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Zarzycki, Zdzisław. 2005b. „Katedra Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1945–2003”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7: 37–61.
- Zarzycki, Zdzisław. 2005c. „Sytuacja prawna nierzymskokatolickich związków wyznaniowych w Polsce Ludowej”. W: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 26–28 października 2004)*, red. Artur Mezglewski, Piotr Stanisław, Marta Ordon, 179–212. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Zarzycki, Zdzisław. 2008a. „Katedra Prawa Kościelnego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1918–1939”. W: *Nauki Historycznoprawne w polskich uniwersytetach w II Rzeczypospolitej*, red. Magdalena Pyter, 82–119. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Zarzycki, Zdzisław. 2008b. „Nienawiść religijna i rasowa jako przyczyna procesów małżeńskich w świetle akt Sądu Okręgowego w Krakowie w okresie II wojny światowej”. W: *Cuius regio, eius religio? Publikacja po Zjeździe Historyków Państwa i Prawa, Lublin, wrzesień 2006 r.*, cz. II, red. Grzegorz Górski, Leszek Ćwikła, Marzena Lipska, 351–387. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Zarzycki, Zdzisław. 2010a. „Obrońcy węzła małżeńskiego w procesach rozwojowych w Sądzie Okręgowym w Krakowie w okresie II wojny światowej”. W: *O prawie i jego dziejach księgi dwie. Studia ofiarowane Profesorowi Adamowi Lityńskiemu w czterdziestopięciolecie pracy naukowej i siedemdziesięciolecie urodzin*, księga II, red. Marina Mikołajczyk, Józef Ciągwa, Piotr Fiedorczyk, Anna Stawarska-Rippel, Tomasz Adamczyk, Anna Drogoń,

- Wojciech Organiściak, Karol Kuźmicz, 433–451. Białystok – Katowice: Wydawnictwo UwB.
- Zarzycki, Zdzisław. 2010b. „Wolność religijna w pierwszych polskich konstytucjach do połowy XIX wieku”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 13: 25–44.
- Zarzycki, Zdzisław. 2010c. „Zarys instytucji separacji małżeńskiej na ziemiach polskich od 1918 do 2000 r.” W: *Przez tysiąclecia: państwo – prawo – jednośćka. Materiały ogólnopolskiej konferencji historyków prawa, Ustroń 17–20 września 2000 r.*, red. Adam Lityński, Marian Mikołajczyk, T. II, 93–108. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Zarzycki, Zdzisław. 2010d. „Spis prac naukowych i popularnonaukowych Profesora dra hab. Wacława Uruszczaka”. W: *Vetera novis augere. Studia i prace dedykowane Profesorowi Wacławowi Uruszczakowi*, red. Stanisław Grodziski, Dorota Malec, Anna Karabowicz, Marek Stus, T. 1, XXXIII–LXVII. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Zarzycki, Zdzisław. 2016. „Obronca węzła małżeńskiego w świeckim prawie małżeńskim w Królestwie Polskim w XIX wieku”. *Studia Iuridica Lublinensia* 25/3: 1027–1044.
- Zarzycki, Zdzisław. 2017a. „Obronca węzła małżeńskiego w Projekcie prawa małżeńskiego Jerzego Jaglarza z 1934 roku na tle ówczesnego prawa kanonicznego”. W: *Semper Fidelis. Prace dedykowane pamięci Profesora Janusza Sondla legendzie krakowskiego fakultetu prawniczego*, red. Dorota Malec, Łukasz Marzec, Tomasz Palmirski, 529–545. Kraków: Poligrafia Salezjańska.
- Zarzycki, Zdzisław. 2017b. „Uzupełniający spis prac naukowych i popularnonaukowych Profesora Wacława Uruszczaka.” W: *Wacław Uruszczak, Opera Historico-Iuridica Selecta: Prawo Kanoniczne, Nauka Prawa, Prawo Wyznaniowe*, red. Maciej Mikuła et al., 19–26. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Zarzycki, Zdzisław. 2018. „Państwo-Kościół z perspektywy 500 lat w kontekście wolności religijnej wyznań protestanckich w Polsce”. W: *Kościół Ewangelicko-Augsburski w relacjach z Państwem. Aspekty ustrojowe i prawne*, red. Michał Hucal, Agnieszka Filak, 15–39. Warszawa: ASPRA-JR.
- Zarzycki, Zdzisław. 2020. „Sądownictwo dominialne w dobrach koprzywnickiego klasztoru cystersów do 1819 r. Wybrane zagadnienia”. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 13/2: 121–151.

ANETA M. ABRAMOWICZ*

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W CZASIE PANDEMII KORONAWIRUSA – OCENA ROZWIĄZAŃ POLSKICH

Religious freedom during the coronavirus pandemic:
An assessment of the Polish legal solutions

Streszczenie: Zagrożenie z powodu rozprzestrzeniania się koronawirusa w Polsce spowodowało wprowadzenie w marcu 2020 r. stanu zagrożenia epidemicznego, a następnie stanu epidemii na terenie całego kraju. Właściwe organy władzy państwowej wprowadziły liczne ograniczenia poszczególnych praw i wolności człowieka, w tym również wolności uzewnętrzniania religii. Polski prawodawca w art. 31 ust. 3 i art. 53 ust. 5 Konstytucji RP określił zasady dotyczące możliwości wprowadzenia dozwolonych ograniczeń tej wolności. Ograniczenia takie zgodnie z przepisami konstytucyjnymi mogą być wprowadzone tylko w ustawie i w sytuacji, gdy są konieczne w społeczeństwie demokratycznym z powodu ochrony dóbr szczególnie chronionych. Muszą być proporcjonalne tak, aby nie naruszać samej istoty ograniczanego prawa. Wprowadzone ograniczenia dotyczące możliwości uczestniczenia i sprawowania kultu religijnego budzą wątpliwości co do ich legalności i konstytucyjności. Zagrożenie epidemiczne uzasadnia podejmowanie działań ze strony właściwych organów władzy państwowej w celu zapewnienia bezpieczeństwa, jednak organy te powinny działać na podstawie i w granicach prawa. Przepisy konstytucyjne nie pozostawiają dowolności w zakresie możliwości wprowadzania ograniczeń praw i wolności człowieka, w tym również prawa do wolności religii.

* Dr, Katedra Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: aneta.abramowicz@kul.pl. ORCID 0000-0002-1601-6969.

Słowa kluczowe: wolność religijna; wolność uzewnętrzniania religii; ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii; Trybunał Konstytucyjny; Europejski Trybunał Praw Człowieka

Abstract: The threat posed by the spread of coronavirus in Poland resulted in the introduction of the state of epidemic emergency for the whole country in March 2020, subsequently followed by the state of epidemic. The competent state authorities have introduced numerous limitations on individual human rights and freedoms, including limitations on the freedom to manifest religion. The Polish legislator laid down the principles for permissible limitations on this freedom in Articles 31(3) and 53(5) of the Constitution of the Republic of Poland. In accordance with the constitutional provisions, such limitations may only be introduced by statutory acts and in situations when they are necessary in a democratic society for the protection of specially protected goods. They must be proportionate so as not to impair the very essence of the right being limited. The introduced limitations on participating in and performing religious worship raise doubts as to their legality and constitutionality. The epidemic threat justifies taking action by competent state authorities to ensure safety. However, state authorities should act on the basis and within the limits of the law. The constitutional provisions do not leave any room for discretion as regards the possibility of introducing limitations on human rights and freedoms, including the right to freedom of religion.

Key words: religious freedom; freedom to manifest religion; limitations on the freedom to manifest religion; Constitutional Court; European Court of Human Rights

1. WPROWADZENIE

Zagrożenie wywołane rozprzestrzenianiem się koronawirusa w Polsce stało się powodem wprowadzenia w marcu 2020 r. stanu zagrożenia epidemicznego, a następnie stanu epidemii na terenie całego kraju. Konsekwencją tego było wprowadzanie przez właściwe organy władzy państwowej licznych ograniczeń poszczególnych praw i wolności człowieka, w tym również wolności sumienia i religii, która jest jedną z podstawowych wolności człowieka. Jest ona jednym z fundamentów pluralistycznego społeczeństwa demokratycznego. Stanowi jeden z najistotniejszych elementów składających się na tożsamość wyznawców, ich koncepcję życia, ale również ma ogromne znaczenie dla osób, których światopogląd nie opiera się

na wierze religijnej¹. Władze publiczne zobowiązane są do zabezpieczenia tej wolności przed nielegalną ingerencją wyłączającą lub zakłócającą możliwość korzystania z tej wolności².

W miarę rozwoju zagrożenia z powodu rozprzestrzeniania się koronawirusa dokonywano kolejnych zmian aktów prawnych wprowadzających ograniczenia poszczególnych praw i wolności człowieka. Podjęte rozważania mają na celu wskazanie unormowanych ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii i ich zmian. Zostaną one rozpoczęte od przedstawienia konstytucyjnych wymogów dotyczących możliwości wprowadzenia dozwolonych ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii, a w dalszej części zostaną wskazane akty prawne wydane przez właściwe organy władzy publicznej wprowadzające ograniczenia tej wolności. Przedstawienie tych kwestii pozwoli w końcowej części opracowania na sformułowanie oceny obowiązujących obecnie przepisów prawnych dotyczących możliwości wprowadzenia ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii w Polsce i podjęcia refleksji nad zaistniałymi problemami prawnymi.

2. ZASADY WPROWADZANIA DOZWOLONYCH OGRANICZEŃ WOLNOŚCI UZEWNĘTRZNIANIA RELIGII

Polski porządek prawny chroni wolność religijną zarówno w aspekcie wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Jednak w szczególnych sytuacjach dopuszcza się wprowadzenie ograniczeń wolności religii, ale jedynie w zakresie jej uzewnętrzniania. Wówczas możemy mieć do czynienia z wolnością prawnie ograniczaną. Może istnieć tu sfera działań prawem nakazanych lub zakazanych w akcie prawnym ustanawiającym granice wolności religii³. Zatem wolność ta nie ma charakteru absolutnego i może doznawać pewnych ograniczeń. Jednak te ograniczenia nie mogą być nad-

¹ Zob. wyrok ETPC z dnia 25 maja 1993 r., *Kokkinakis v. Grecja*, skarga nr 14307/88, <http://www.bailii.org/eu/cases/ECHR/1993/20.html> [dostęp: 09.11.2021]. Karpiuk 2017, 9; McCrea 2010, 121–135; Abramowicz 2015, 14.

² Karpiuk 2017, 5.

³ Zob. Warchałowski 2004, 144.

mierne i wprost powinny mieć na celu ochronę poszczególnych wartości konstytucyjnych⁴.

Kryteria dopuszczalności wprowadzenia ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii zostały określone w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP⁵. Ich wprowadzenie możliwe jest jedynie w ustawie i tylko wtedy, gdy jest to konieczne dla ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności oraz wolności i praw innych osób. Stanowią one swoiste granice swobodnej sfery działania człowieka w zakresie korzystania z wolności religii. Ma to zapobiec niewłaściwemu korzystaniu z wolności religii, co mogłoby naruszać sferę wolności innych ludzi i całego społeczeństwa⁶.

Omawiając zagadnienie dozwolonych ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii należy odnieść się również do art. 31 ust. 3 Konstytucji RP, który określa ogólne zasady obowiązujące przy wprowadzaniu ograniczeń dotyczących korzystania z konstytucyjnych wolności i praw człowieka. Natomiast art. 53 ust. 5 Konstytucji RP w sposób szczególny ma zastosowanie do ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii⁷. Przesłanki wymienione w art. 31 ust. 3 to: ustawowa forma wprowadzenia ograniczenia, konieczność wprowadzenia w państwie demokratycznym takiego ograniczenia, funkcjonalny związek pomiędzy wprowadzonym ograniczeniem a zabezpieczeniem wymienionych w tym przepisie dóbr oraz zakaz naruszenia istoty ograniczanego prawa lub wolności człowieka⁸.

Istotną przesłanką unormowaną w art. 53 ust. 5 jest wymóg ustanowienia ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii w akcie prawnym o randze ustawowej. Wyklucza to możliwość wykorzystywania w tym celu

⁴ Karpiuk 2017, 6; Ożóg 2015, 104.

⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

⁶ Pietrzak 2013, 36.

⁷ Jednak nie wszystkie przesłanki uzasadniające wprowadzenie dozwolonych ograniczeń praw i wolności człowieka określone w art. 31 ust. 3 mogą być zastosowane w odniesieniu do wolności uzewnętrzniania religii. Wyjątek stanowi przesłanka ochrony środowiska. Stanisz 2017, 47–48; Karpiuk 2017, 16; Ożóg 2015, 108; Olszówka, Dyda 2020, 450. Odmienna teza zawarta jest w wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13, OTK-A 2014, Nr 11, poz. 118.

⁸ Karpiuk 2017, 13–14; Kazimierzczuk 2014, 103–104; Morawski 2020, 9.

rozporządzenia czy też zarządzenia wydawanego przez organy władzy wykonawczej oraz organy administracyjne⁹. Dlatego, aby nie dochodziło do nadużyć w zakresie korzystania z praw i wolności jednostki, powinny być wydawane odpowiednie przepisy prawne, ponieważ nawet w czasie zagrożenia działania organów władzy publicznej powinny mieć podstawę prawną¹⁰. Zatem granice ingerencji w sferę wolności i praw człowieka powinna określać norma prawna, która musi wynikać z ustawy, czyli jak na to zwrócił uwagę Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z dnia 20 lipca 2006 r.¹¹ ingerencja taka musi wynikać wprost z przepisu i nie może opierać się na domniemaniu¹².

Aby uznać, że dane ograniczenie wolności uzewnętrzniania religii zostało wprowadzone przez akt prawny legalnie, pomocnym jest sięgnięcie do orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC). Można odnaleźć tam trzy warunki legalności właściwego uchwalania aktów prawnych. Po pierwsze akt prawny ma być dostatecznie dostępny, czyli każdy w swobodny sposób może zapoznać się z normami tego aktu. Po drugie prawo musi być wystarczająco precyzyjne, czyli takie, aby jednostka mogła rozeznaczyć, jakie zachowanie jest sprzeczne z przepisem prawa oraz aby mogła przewidzieć konsekwencje konkretnego działania. Natomiast po trzecie akt prawny powinien jasno i precyzyjnie określać zakres uprawnień dyskrecjonalnych kompetentnych organów władzy oraz sposób korzystania z nich. W ten sposób zabezpiecza się jednostkę przed ingerencją państwa¹³.

Wprowadzane ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii muszą być proporcjonalne. Zasada proporcjonalności pozwala na rozstrzygnięcie kolizji pomiędzy kilkoma prawami chronionymi konstytucyjnie. Zasada ta zakłada konieczność wprowadzenia ograniczenia prawa w ustawie oraz wykazania uzasadnienia wprowadzenia tego ograniczenia w celu ochrony enumeratywnie wymienionych przesłanek w art. 31 ust. 3, ale również w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP. Zgodnie z orzeczeniem TK

⁹ Pietrzak 2013, 37.

¹⁰ Karpiuk 2017, 10.

¹¹ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 20 lipca 2006 r., K 40/05, OTK-A 2006, Nr 1, poz. 4.

¹² Ruczkowski 2012, 79–80.

¹³ Warchałowski 2004, 153.

z dnia 23 listopada 2009 r.¹⁴ ocena spełnienia przesłanki proporcjonalności wymaga zbadania, czy norma wprowadzająca ograniczenie jest przydatna, czyli czy rzeczywiście doprowadzi do zamierzonych przez ustawodawcę skutków. Ponadto czy norma ta jest konieczna, czyli czy jest niezbędna dla ochrony interesu publicznego, z którym jest powiązana, oraz czy jest proporcjonalna *sensu stricto*, czyli czy efekty wprowadzonego ograniczenia pozostają w odpowiedniej proporcji do nałożonych przez normę na obywateli ciężarów i ograniczeń¹⁵. Zatem ingerencja w sferę statusu prawnego jednostki, mimo że jest uzasadniona, nie może być nadmierna, ponieważ doprowadziłoby to do naruszenia istoty prawa czy też wolności ograniczanej¹⁶.

Następny wymóg pozwalający na wprowadzenie dozwolonych ograniczeń praw i wolności człowieka, w tym również wolności religii, wynikający z art. 31 ust. 3 Konstytucji RP, to konieczność ustanowienia takiego ograniczenia w społeczeństwie demokratycznym. W doktrynie społeczeństwo demokratyczne jest określane jako takie, w którym występuje pluralizm religijny i światopoglądowy¹⁷. Trybunał Europejski w sprawie *Eweida i inni v. Wielka Brytania*¹⁸, podkreślił, że prawo do wolności religijnej gwarantowane w art. 9 Europejskiej Konwencji¹⁹, to prawo podstawowe, ponieważ zdrowe społeczeństwo demokratyczne powinno tolerować i chronić pluralizm i różnorodność religijną²⁰. Każdy człowiek w takim społeczeństwie ma swobodę w zakresie rozwoju i korzystania z przysługujących mu praw, na straży których stoją kompetentne organy państwowe²¹. Dlatego dla funkcjonowania społeczeństwa i państwa konieczne jest

¹⁴ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 23 listopada 2009 r., P 61/08, OTK-A 2009, Nr 10, poz. 150.

¹⁵ Karpiuk 2017, 12–13; Sroka 2020, 80–81; Olszówka, Dyda 2020, 448.

¹⁶ Ruczkowski 2012, 83.

¹⁷ Pietrzak 2013, 290; Piechowiak 2009, 57.

¹⁸ Wyrok ETPC z dnia 15 stycznia 2013 r., *Eweida i inni v. Wielka Brytania*, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10, 36516/10, LEX nr 1252935.

¹⁹ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.

²⁰ Abramowicz 2015, 17.

²¹ Warchałowski 2004, 157.

w pewnych sytuacjach wprowadzanie ograniczeń wolności człowieka po to, by z tych wolności mogli korzystać wszyscy ludzie²².

Należy zauważyć również, że Konstytucja RP w art. 233 stanowi, iż ustawa określająca zakres ograniczeń wolności i praw człowieka i obywatela w czasie stanu wojennego i wyjątkowego nie może limitować wolności religijnej. Podobnie w czasie stanu klęski żywiołowej można wprowadzić ograniczenia jedynie wymienionych w tym artykule wolności i praw człowieka i obywatela, a wśród nich Konstytucja RP nie wymienia wolności religijnej²³. Wskazany przepis konstytucyjny nie pozostawia więc organom władz publicznych swobody w określaniu, jakie prawa i wolności mogą podlegać ograniczeniom. Odpowiada to standardom prawa międzynarodowego, tj. z art. 4 ust. 2 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych²⁴ oraz z art. 15 ust. 2 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności²⁵. Zatem wolność sumienia i religii w czasie stanów nadzwyczajnych nie może być ograniczana na innych zasadach niż ogólne wynikające z art. 31 ust. 3 i art. 53 ust. 5 Konstytucji RP²⁶. Chociaż należy pamiętać, że w czasie trwania poszczególnych stanów nadzwyczajnych ustawodawca może ograniczyć również prawa i wolności konstytucyjne, które w istotny sposób wpływają na realizację uprawnień wynikających z wolności sumienia i religii²⁷.

3. OGRANICZENIA WOLNOŚCI UZEWNĘTRZNIANIA RELIGII W CZASIE ROZPRZESTRZENIANIA SIĘ KORONAWIRUSA W POLSCE

Pierwszym wydanym aktem prawnym dotyczącym ograniczeń w zakresie korzystania z wolności religijnej w Polsce w okresie zagrożenia i rozprze-

²² Kazimierzczuk 2014, 103–104.

²³ Misztal 2011, 73; Stanisz 2017, 48.

²⁴ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, otwarty do podpisu w Nowym Jorku w dniu 19 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

²⁵ Kazimierzczuk 2018, 118–119.

²⁶ Olszówka, Dyda 2020, 451.

²⁷ Zob. szerzej Ożóg 2016, 48–67.

strzeniania się koronawirusa była ustawa z dnia 2 marca 2020 r.²⁸ Artykułem 25 tego aktu dokonano nowelizacji ustawy z dnia 5 grudnia 2008 r.²⁹ Następnie 13 marca 2020 r. zostało wydane rozporządzenie Ministra Zdrowia w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu zagrożenia epidemicznego³⁰, które ustanowiło od dnia 14 marca 2020 r. czasowe ograniczenie sprawowania kultu religijnego w miejscach publicznych, w tym w budynkach i innych obiektach kultu religijnego. Ograniczenia te polegały na konieczności zapewnienia, aby w trakcie sprawowania kultu religijnego na danym terenie lub w danym obiekcie nie znajdowało się łącznie, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz pomieszczeń, więcej niż 50 osób, wliczając w to uczestników i osoby sprawujące kult religijny. Wymienione ograniczenia zostały utrzymane kolejnym rozporządzeniem Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 r.³¹, które na obszarze całego państwa wprowadzało stan epidemii przy jednoczesnym zniesieniu stanu zagrożenia epidemicznego³². Następnie wymienione ograniczenia zostały zaostrzone rozporządzeniem z dnia 24 marca 2020 r.³³ Mianowicie w okresie od 20 marca 2020 r. do 24 marca 2020 r. oraz w okresie od 12 kwietnia 2020 r. do odwołania, limit 50 osób w trakcie sprawowania kultu religijnego wprowadzono również w stosunku do osób zatrudnionych przez za-

²⁸ Ustawa z dnia 2 marca 2020 r. o szczególnych rozwiązaniach związanych z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19, innych chorób zakaźnych oraz wywołanych nimi sytuacji kryzysowych, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1842 z późn. zm.

²⁹ Ustawa z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1845 z późn. zm.

³⁰ Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 13 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu zagrożenia epidemicznego, Dz. U. z 2020 r., poz. 433.

³¹ Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 491.

³² Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 r. w sprawie odwołania na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu zagrożenia epidemicznego, Dz. U. z 2020 r., poz. 490.

³³ Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 24 marca 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii z dnia 20 marca 2020 r., Dz. U. z 2020 r., poz. 522. Wskazane ograniczenia sprawowania kultu religijnego zostały utrzymane przez rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 31 marca 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 566.

kład pogrzebowy w przypadku pogrzebu. Następnie w okresie od 25 marca 2020 r. do 11 kwietnia 2020 r. limit 50 osób został zaostrzony do 5 osób, oprócz osób sprawujących kult religijny lub osób zatrudnionych przez zakład pogrzebowy w przypadku pogrzebu. Ponadto we wskazanym okresie zakazano organizowania innych zgromadzeń w ramach działalności kościołów i innych związków wyznaniowych. We wskazanym rozporządzeniu wprowadzono również zakaz przemieszczania się na terenie całego kraju. Ustanowiono jednakże od niego wyjątki, pośród których umieszczono możliwość przemieszczania się w celu sprawowania oraz uczestniczenia w sprawowaniu kultu religijnego oraz czynnościach lub obrzędach religijnych.

Wymienione ograniczenia zostały przedłużone do 19 kwietnia 2020 r. rozporządzeniem z dnia 10 kwietnia 2020 r.³⁴ Natomiast od 20 kwietnia 2020 r. do odwołania wskazane rozporządzenie łagodziło ograniczenia sprawowania kultu religijnego w miejscach publicznych, w tym w budynkach i innych obiektach kultu religijnego. Wprowadzono obowiązek zapewnienia, aby w trakcie sprawowania kultu religijnego, w tym czynności lub obrzędów religijnych, na danym terenie lub w danym obiekcie znajdowało się łącznie, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz pomieszczeń, nie więcej niż 50 osób, wliczając w to uczestników i osoby sprawujące kult religijny lub osoby dokonujące pochowania lub osoby zatrudnione przez zakład lub dom pogrzebowy w przypadku pogrzebu, a nie jak do tej pory 5 osób. Nadal natomiast utrzymano zakaz organizowania zgromadzeń w ramach działalności kościołów i innych związków wyznaniowych.

Należy zauważyć, że rozporządzenie z dnia 15 kwietnia 2020 r.³⁵ wprowadziło nowe obostrzenie dotyczące uczestniczenia w sprawowaniu kultu religijnego. Mianowicie od 16 kwietnia 2020 r. do odwołania został nałożony obowiązek zakrywania, przy pomocy odzieży lub jej części, maski albo maseczki, ust i nosa w miejscach ogólnodostępnych, w tym w budynkach użyteczności publicznej przeznaczonych na potrzeby kultu religijnego.

³⁴ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 10 kwietnia 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 658.

³⁵ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 15 kwietnia 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 673.

Z tego obowiązku zostali zwolnieni duchowni sprawujący kult religijny, w tym czynności lub obrzędy religijne, podczas jego sprawowania.

Kolejne rozporządzenie z dnia 19 kwietnia 2020 r.³⁶ utrzymało dotychczasowe ograniczenia, dokonało jednak zmiany zapowiadanego złagodzenia limitu 5 osób na 50 osób mogących uczestniczyć w czasie sprawowania kultu religijnego lub dokonywania pochowania przez osoby zatrudnione przez zakład lub dom pogrzebowy w przypadku pogrzebu. Mianowicie od 20 kwietnia 2020 r. w trakcie sprawowania kultu religijnego, w tym czynności lub obrzędów religijnych, w budynku użyteczności publicznej przeznaczonym na potrzeby kultu religijnego mógł znajdować się 1 uczestnik na 15 m² powierzchni tego budynku, oprócz osób sprawujących kult religijny, a na cmentarzu mogło znajdować się nie więcej niż 50 uczestników podczas jednego pogrzebu, oprócz osób sprawujących kult religijny, osób dokonujących pochowania lub osób zatrudnionych przez zakład lub dom pogrzebowy. Zmiana ta została doszczegółowiona przez rozporządzenie z dnia 2 maja 2020 r.³⁷ Mianowicie w trakcie sprawowania kultu religijnego, w tym czynności lub obrzędów religijnych, w budynku użyteczności publicznej przeznaczonym na potrzeby kultu religijnego powinien znajdować się 1 uczestnik na 15 m² powierzchni tego budynku, oprócz osób sprawujących kult religijny, z wyjątkiem takiego budynku o powierzchni mniejszej niż 75 m², w którym dopuszcza się jednoczesne przebywanie 5 uczestników, oprócz osób sprawujących kult religijny przy utrzymaniu pozostałych ograniczeń. Wskazana zmiana została utrzymana do dnia wydania rozporządzenia z dnia 16 maja 2020 r.³⁸, które od dnia następnego zezwalało, aby w trakcie sprawowania kultu religijnego, w tym czynności lub obrzędów religijnych, w budynku użyteczności publicznej przeznaczonym na potrzeby kultu religijnego znajdował

³⁶ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 19 kwietnia 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 697.

³⁷ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 2 maja 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 792.

³⁸ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 16 maja 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 878.

się 1 uczestnik na 10 m² powierzchni tego budynku, oprócz osób sprawujących kult religijny, z wyjątkiem budynku o powierzchni mniejszej niż 50 m², w którym dopuszcza się jednoczesne przebywanie 5 uczestników, oprócz osób sprawujących kult religijny. Wcześniej wprowadzone ograniczenia zostały utrzymane.

Istotną zmianę dotyczącą możliwości sprawowania i uczestniczenia w kulcie religijnym wprowadziło rozporządzenie z dnia 29 maja 2020 r.³⁹ Dotychczasowe ograniczenia zostały zmienione postanowieniem zezwalającym na organizowanie od 30 maja 2020 r. zgromadzeń w ramach działalności kościołów i innych związków wyznaniowych, pod warunkiem że w przypadku gdy zgromadzenie odbywa się w budynkach i innych obiektach kultu religijnego uczestnicy zakrywają, przy pomocy odzieży lub jej części, maski, maseczki, przyłbicy albo kasku ochronnego usta i nos, z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny, a w przypadku gdy to zgromadzenie odbywa się na zewnątrz, uczestnicy przebywają w odległości nie mniejszej niż 2 m od siebie lub zakrywają we właściwy sposób usta i nos, z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny. Wskazana zmiana została utrzymana i potwierdzona rozporządzeniem z dnia 19 czerwca 2020 r.⁴⁰

Rozporządzenie z dnia 7 sierpnia 2020 r.⁴¹ wprowadziło dodatkowe ograniczenia dotyczące zgromadzeń organizowanych w ramach działalności kościołów i innych związków wyznaniowych, które mogły się odbywać w obszarze czerwonym w budynkach i innych obiektach kultu religijnego, gdzie jednocześnie mogło znajdować się nie więcej uczestników niż wynosi 50% obłożenia budynku lub innego obiektu kultu religijnego, oprócz osób sprawujących kult religijny lub osób dokonujących pochowania, lub osób zatrudnionych przez zakład lub dom pogrzebowy w przypadku pogrzebu. Jednocześnie został utrzymany w stosunku do uczestników

³⁹ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 29 maja 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 964.

⁴⁰ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 19 czerwca 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 1066.

⁴¹ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 7 sierpnia 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 1356.

obowiązek zakrywania ust i nosa, z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny. Nakaz ten obowiązywał również na zewnątrz bez względu na odległość między osobami z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny.

Kolejne rozporządzenie z dnia 9 października 2020 r.⁴² wprowadziło zmianę dotyczącą zgromadzeń organizowanych w ramach działalności kościołów i innych związków wyznaniowych. Zezwoliło na ich organizowanie pod warunkiem, że w budynkach i innych obiektach kultu religijnego znajduje się (przy zachowaniu odległości nie mniejszej niż 1,5 m) nie więcej uczestników niż 1 osoba na 15 m² powierzchni – do 29 listopada 2020 r. oraz 1 osoba na 7 m² powierzchni – od 30 listopada 2020 r. – oprócz osób sprawujących kult religijny lub osób dokonujących pochowania, lub osób zatrudnionych przez zakład lub dom pogrzebowy w przypadku pogrzebu, oraz że uczestnicy realizują obowiązek zakrywania ust i nosa, z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny. Natomiast na zewnątrz uczestnicy przebywają w odległości nie mniejszej niż 1,5 m od siebie i realizują obowiązek zakrywania ust i nosa, z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny.

Rozporządzenie z dnia 16 października 2020 r.⁴³ natomiast określiło, że zgromadzenia organizowane w ramach działalności kościołów i innych związków wyznaniowych mogą się odbywać, pod warunkiem że w przypadku gdy zgromadzenie odbywa się w budynkach i innych obiektach kultu religijnego, znajduje się w nich, przy zachowaniu odległości nie mniejszej niż 1,5 m, nie więcej uczestników niż 1 osoba na 4 m² powierzchni w obszarze żółtym albo 1 osoba na 7 m² powierzchni w obszarze czerwonym, oprócz osób sprawujących kult religijny lub osób dokonujących pochowania, lub osób zatrudnionych przez zakład lub dom pogrzebowy w przypadku pogrzebu, oraz że uczestnicy realizują obowiązek zakrywania ust i nosa, z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny. Na zewnątrz natomiast uczestnicy powinni przebywać w odległości nie mniejszej niż 1,5 m od siebie i realizować obowiązek zakrywania ust i nosa, z wyłączeniem

⁴² Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 9 października 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 1758.

⁴³ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 16 października 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 1829.

osób sprawujących kult religijny. Rozporządzenie z dnia 23 października 2020 r.⁴⁴ rozciągnęło z kolei limit 1 osoby na 7 m² powierzchni w czasie zgromadzeń organizowanych w ramach działalności kościołów i innych związków wyznaniowych na obszar całego kraju.

Dalej idące ograniczenia zostały wprowadzone przez rozporządzenie z dnia 26 listopada 2020 r.⁴⁵ Do 27 grudnia 2020 r. zgromadzenia organizowane w ramach działalności kościołów i innych związków wyznaniowych mogły się odbywać pod warunkiem, że w przypadku gdy zgromadzenie odbywa się w budynkach i innych obiektach kultu religijnego znajduje się w nich, przy zachowaniu odległości nie mniejszej niż 1,5 m, nie więcej uczestników niż 1 osoba na 15 m² powierzchni, oprócz osób sprawujących kult religijny lub osób dokonujących pochowania, lub osób zatrudnionych przez zakład lub dom pogrzebowy w przypadku pogrzebu oraz że uczestnicy realizują obowiązek zakrywania ust i nosa, z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny. Na zewnątrz zaś uczestnicy powinni przebywać w odległości nie mniejszej niż 1,5 m od siebie i realizować obowiązek zakrywania ust i nosa, z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny. Ponadto przed wejściem do budynków i innych obiektów kultu religijnego przepisy rozporządzenia nakazywały umieścić informację o limicie osób mogących znajdować się w środku oraz podjąć środki zapewniające jego przestrzeganie.

W kolejnych miesiącach zostały wydane następne rozporządzenia, w których dokonywano zmian wskazanych wcześniej ograniczeń dotyczących sprawowania kultu religijnego. Należy zauważyć jednak, że 28 października 2020 r. Sejm uchwalił ustawę o zmianie niektórych ustaw w związku z przeciwdziałaniem sytuacjom kryzysowym związanym z wystąpieniem COVID-19⁴⁶, w której w art. 15 pkt 2 lit. c wpro-

⁴⁴ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 23 października 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 1871.

⁴⁵ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 26 listopada 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. 2020 r., poz. 2091.

⁴⁶ Ustawa z dnia 28 października 2020 r. o zmianie niektórych ustaw w związku z przeciwdziałaniem sytuacjom kryzysowym związanym z wystąpieniem COVID-19, Dz. U. z 2020 r., poz. 2112.

wadzona została zmiana dotycząca art. 46b wspomnianej wyżej ustawy z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi, polegająca na dodaniu do art. 46b punktu 13, na mocy którego na poziomie ustawowym został unormowany „nakaz zakrywania ust i nosa, w określonych okolicznościach, miejscach i obiektach oraz na określonych obszarach, wraz ze sposobem realizacji tego nakazu”. Zatem wskazany nakaz znajduje swoją podstawę prawną w ustawie, a nie jak do tej pory w rozporządzeniu.

Obecnie ograniczenia dotyczące sprawowania kultu religijnego obowiązują na mocy rozporządzenia z dnia 6 maja 2021 r.⁴⁷ Zgodnie z tym aktem do 5 czerwca 2021 r. zgromadzenia organizowane w ramach działalności kościołów i innych związków wyznaniowych mogą się odbywać pod warunkiem, że w przypadku gdy zgromadzenie odbywa się w budynkach i innych obiektach kultu religijnego, znajduje się w nich, przy zachowaniu odległości nie mniejszej niż 1,5 m, nie więcej uczestników niż 1 osoba na 15 m² powierzchni, oprócz osób sprawujących kult religijny lub osób dokonujących pochowania, lub osób zatrudnionych przez zakład lub dom pogrzebowy w przypadku pogrzebu oraz że uczestnicy realizują obowiązek zakrywania ust i nosa, z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny. Na zewnątrz zaś uczestnicy mogą przebywać w odległości nie mniejszej niż 1,5 m od siebie. Ponadto przed wejściem do budynków i innych obiektów kultu religijnego przepisy rozporządzenia nakazują umieścić informację o limicie osób mogących znajdować się w środku oraz podjąć środki zapewniające jego przestrzeganie.

4. OCENA ZGODNOŚCI Z KONSTITUCJĄ OGRANICZEŃ WOLNOŚCI UZEWNĘTRZNIANIA RELIGII

Należy zauważyć, że obowiązkiem państwa jest zabezpieczenie przysługujących każdemu człowiekowi praw i wolności oraz zapewnienie bezpieczeństwa obywateli w każdej sferze życia. Realizacja tego obowiązku

⁴⁷ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 6 maja 2021 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2021 r., poz. 861.

z perspektywy art. 1 Konstytucji RP: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli” jest przejawem troski państwa o dobro wspólne. W tym zakresie mieszczą się działania podejmowane przez państwo dla ochrony życia i zdrowia człowieka. Potwierdzają to normy konstytucyjne w art. 38: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia” oraz art. 68 ust. 1: „Każdy ma prawo do ochrony zdrowia” i ust. 4: „Władze publiczne są zobowiązane do zwalczania chorób epidemicznych i zapobiegania negatywnym dla zdrowia skutkom degradacji środowiska”. Zatem państwo nie jest dysponentem życia ludzkiego, jednak poprzez właściwe działania powinno zapewnić jego prawną ochronę⁴⁸. Dlatego art. 38 i art. 68 Konstytucji RP gwarantują każdemu człowiekowi ochronę życia i zdrowia oraz zobowiązują władze publiczne do zwalczania chorób epidemicznych. Działania takie mogą polegać na wprowadzeniu ograniczeń praw i wolności człowieka w celu wyeliminowania zachowań ryzykownych⁴⁹. Adresatem normy art. 68 ust. 4 Konstytucji RP są wszystkie władze publiczne, natomiast beneficjentem jest ogół społeczeństwa, które powinno być chronione przed chorobami epidemicznymi. W tym celu władze publiczne powinny podejmować działania nie tylko o charakterze represyjnym, ale również prewencyjnym, których celem jest zapobieganie powstawaniu i rozprzestrzenianiu się chorób epidemicznych⁵⁰. Należy pamiętać, że państwo jest zobowiązane do ochrony wszystkich przysługujących człowiekowi praw i wolności nawet w czasie zagrożenia epidemicznego. Jednak takie zagrożenie może spowodować konieczność wprowadzenia zgodnie z normami konstytucyjnymi ograniczeń przysługujących praw i wolności człowieka⁵¹.

Wymienione wyżej ograniczenia dotyczące możliwości uczestniczenia i sprawowania kultu religijnego budzą wątpliwości co do ich legalności i konstytucyjności. Takie zarzuty zostały sformułowane w piśmie Rzecznika Praw Obywatelskich kierowanym do Prezesa Rady Ministrów z dnia 27 marca 2020 r.⁵², w którym negatywnie odniósł się on do

⁴⁸ Lis 2017, 32–33.

⁴⁹ Sroka 2020, 76–77.

⁵⁰ Miaskowska-Daszkiewicz 2017, 69–71.

⁵¹ Sroka 2020, 78.

⁵² <https://www.rpo.gov.pl/sites/default/files/Rozporz%C4%85dzenia%20MZ%20COVID-19%2027.03.2020.pdf> [dostęp: 30.05.2021].

właściwości trybu wprowadzonych ograniczeń. Podkreślił, że „żaden organ władzy wykonawczej, w tym minister właściwy do spraw zdrowia, nie posiada w świetle art. 53 ust. 5 Konstytucji RP zdolności regulacyjnej w zakresie określania granic wolności uzewnętrzniania religii”. Stanowisko to Rzecznik Praw Obywatelskich powtórzył i rozbudował w kolejnych pismach do Prezesa Rady Ministrów⁵³. Podkreślił w nich, że ograniczenia praw i wolności człowieka muszą być wprowadzone z poszanowaniem konstytucyjnych standardów ich ochrony. Ponadto wskazał, że ustrojodawca nadał wolności religii szczególną rangę, jako jednemu z podstawowych praw człowieka. Podkreślił również, że ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii nie mogą mieć formy zakazu, ponieważ stanowi to ograniczenie istoty wolności gwarantowanej w art. 53 Konstytucji RP i jest niedopuszczalne według art. 31 ust. 3 Konstytucji RP. W konsekwencji rekomendował, aby ograniczenia podstawowych praw i wolności, w tym wolności uzewnętrzniania religii, były regulowane w ustawie, ponieważ to „zapewni poszanowanie standardów wynikających z Konstytucji RP i uniemożliwi organom władzy wykonawczej nadużywanie przysługujących im kompetencji”.

Niewątpliwie wprowadzane przez państwo ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii motywowane są dążeniem do wyeliminowania zagrożenia spowodowanego rozprzestrzenianiem się koronawirusa. Zatem spełniają przesłankę ochrony zdrowia określoną w przepisach konstytucyjnych. Wprowadzone ograniczenia powinny również realizować przesłankę formalną w postaci wymogu ustawowej formy wprowadzenia ograniczeń wolności religii. Wymienione wyżej ograniczenia zostały wprowadzone na mocy rozporządzeń Ministra Zdrowia wydanych na podstawie upoważnienia zawartego w art. 46 ust. 2 i 4 powołanej wyżej ustawy z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi oraz rozporządzeń Rady Ministrów na podstawie upoważnienia zawartego w tej samej ustawie w art. 46a i art. 46b pkt 1–6 i 8–12, a nie jak

⁵³ Pismo z dnia 3 kwietnia 2020 r. do Prezesa Rady Ministrów, <https://www.rpo.gov.pl/sites/default/files/Pismo%20do%20Prezesa%20Rady%20Ministr%C3%B3w.%203.04.2020.pdf> [dostęp: 30.05.2021]; Pismo z dnia 4 czerwca 2020 do Prezesa Rady Ministrów, https://www.rpo.gov.pl/sites/default/files/do%20Prezesa%20RM%20ws%20naruszania%20praw%20i%20wolno%C5%9Bci%20w%20czasie%20pandemii%2C%204.06.2020_0.pdf [dostęp: 30.05.2021].

tego wymaga przepis konstytucyjny w ustawie. Badając treść wskazanych przepisów zawierających upoważnienia ustawowe do wydania właściwych rozporządzeń w zakresie przeciwdziałania niebezpieczeństwom w czasie stanu zagrożenia epidemicznego lub stanu epidemii należy zauważyć brak upoważnienia do wprowadzenia ograniczeń dotyczących sprawowania kultu religijnego. Wskazane delegacje ustawowe w swojej treści nie przewidują takiej możliwości⁵⁴. Należy zatem zgodzić się ze stanowiskiem Rzecznika Praw Obywatelskich, że w tym zakresie organy władzy wykonawczej nie mają upoważnienia do regulowania ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii. Ta materia powinna być regulowana w ustawie⁵⁵. Przedstawione rozważania pozwalają zatem na stwierdzenie, że wymieniona konstytucyjna przesłanka konieczna do wprowadzenia dozwolonych ograniczeń wolności religii nie została spełniona przy wprowadzaniu ograniczeń dotyczących możliwości uczestniczenia i sprawowania kultu religijnego w czasie zagrożenia wywołanego rozprzestrzenieniem się koronawirusa.

Wprowadzane ograniczenia wolności człowieka powinny spełniać również wymagania zasady proporcjonalności. Ocena właściwej proporcjonalności wprowadzonych rozwiązań powinna opierać się na aktualnym stanie rozwoju epidemii, co pozwoliłoby na ocenę konieczności wprowadzonych ograniczeń dla ochrony zdrowia ludzkiego⁵⁶. Należy stwierdzić, że w świetle rekomendacji ekspertów epidemiologii wprowadzenie

⁵⁴ Olszówka, Dyda 2020, 446, 453; Stańczuk 2020, 484; Abramowicz 2020, 23.

⁵⁵ Stanisław 2021, 152–157.

⁵⁶ J. Kwaśniewski, T. Zych, M. Olszówka, K. Dyda, *Analiza wprowadzonych w związku z przeciwdziałaniem epidemii koronawirusa ograniczeń wolności religii i swobody przemieszczania się w świetle standardów Konstytucji RP i prawa międzynarodowego*, 16 kwietnia 2020 r., <https://ordoiuris.pl/wolnosci-obywatelskie/analiza-wprowadzonych-w-zwiazku-z-przeciwdzialaniem-epidemii-koronawirusa> [dostęp: 30.05.2021]; M. Olszówka, K. Dyda, *Analiza zgodności z Konstytucją RP ograniczeń w korzystaniu z wolności religii i przemieszczania się związanych z pandemią koronawirusa SARS-Cov-2 oraz strategii ich znoszenia (stan na 14 maja 2020 r.)*, <https://ordoiuris.pl/wolnosci-obywatelskie/analiza-zgodnosci-z-konstytucja-rp-ograniczen-w-korzystaniu-z-wolnosci> [dostęp: 30.05.2021]; B. Zalewski, *Opinia prawna dotycząca ograniczeń w sprawowaniu kultu religijnego w związku ze stanem epidemii (stan prawny na 12 listopada 2020 r.)*, <https://ordoiuris.pl/opinia-prawna-dotyczaca-ograniczen-w-sprawowaniu-kultu-religijnego-w-zwiazku-ze-stanem-epidemii> [dostęp: 30.05.2021].

ograniczeń ilościowych osób w czasie sprawowania kultu religijnego jest uzasadnione⁵⁷. Zostało to również przyjęte ze zrozumieniem przedstawicieli poszczególnych związków wyznaniowych w Polsce, którzy w zakresie swojej władzy wprowadzali rozwiązania mające na celu zmniejszenie ryzyka zakażenia w czasie publicznego sprawowania kultu religijnego. Za takie należy uznać czasowe wprowadzenie dyspensy od obowiązku uczestnictwa we mszy św. niedzielnej i w święta nakazane wprowadzonej we wszystkich diecezjach Kościoła Katolickiego, co było rekomendowane przez Prezydium Konferencji Episkopatu Polski. Podobnie w Kościele Ewangelicko-Augsburskim czasowo zawieszono celebrację wszystkich nabożeństw i spotkań parafialnych. Natomiast Muzułmański Związek Religijny w RP polecał wiernym praktykowanie modlitw w domach, ograniczając ich sprawowanie w świątyniach⁵⁸.

Trzeba jednak podkreślić, że wprowadzanie poszczególnych już limitów powinno być poprzedzone właściwym uzasadnieniem. Za odpowiedni kierunek w zakresie wprowadzania ograniczeń ilościowych należy uznać określenie dozwolonego limitu obecnych osób w czasie sprawowania kultu w świątyni przypadających na określoną powierzchnię. Limit taki jednak powinien być również uzasadniony w oparciu o aktualną sytuację epidemiologiczną w kraju. Postulaty dotyczące „bardziej spójnego, proporcjonalnego i sprawiedliwego kryterium ograniczania dopuszczalnej liczby wiernych w kościołach, podobnie jak to ma miejsce w przypadku innych podmiotów” zostały sformułowane przez Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski⁵⁹. Ponadto we wspólnym stanowisku przedstawiciele Kościoła Katolickiego, Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz Muzułmańskiego Związku Religijnego⁶⁰ wyrazili swoje wątpliwości co do określonych limitów osób mogących uczestniczyć w kulcie

⁵⁷ Olszówka, Dyda 2020, 456; zob. też Krzewicki 2020, 89.

⁵⁸ Olszówka, Dyda 2020, 463–464.

⁵⁹ List Przewodniczącego Episkopatu do Premiera RP ws. zmiany w ustalaniu liczby wiernych w kościele (15 kwietnia 2020), <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-przewodniczego-episkopatu-do-premiera-rp-ws-zmiany-w-ustalaniu-liczby-wiernych-w-kościele-15-kwietnia-2020/> [dostęp: 30.05.2021].

⁶⁰ *Przedstawiciele Kościołów i muzułmanie proszą premiera o większy limit osób w miejscach kultu*, 30 kwietnia 2020 r., <https://episkopat.pl/przedstawiciele-koosciolow-i-muzułmanie-prosza-premiera-o-wiekszy-limit-osob-w-miejscach-kultu/> [dostęp: 30.05.2020].

religijnym⁶¹. Podobne postulaty wysunęli biskupi francuscy, aby limit osób obecnych w czasie sprawowania kultu był określany w oparciu o kryterium wielkości kościoła⁶². Wprowadzanie takich rozwiązań należy uznać za przejaw dążenia do zastosowania środka najmniej restrykcyjnego. Władze państwowe nie powinny traktować miejsc kultu bardziej restrykcyjnie niż innych miejsc publicznych, zwłaszcza że prawo do realizacji wolności religijnej jest jednym z podstawowych praw człowieka⁶³. Należy jednak pozytywnie ocenić fakt, że w Polsce mimo widocznych wątpliwości co do proporcjonalności wprowadzanych ograniczeń wolności kultu, nie wprowadzono całkowitego zakazu realizacji prawa do bezpośredniego uczestniczenia w kulcie religijnym. Taki zaś zakaz był wprowadzony we Włoszech i spotkał się z negatywną oceną ze strony Konferencji Episkopatu Włoch⁶⁴.

Widoczny jest ponadto pogląd, że w świetle art. 25 ust. 3 Konstytucji RP, który wprowadza zasadę autonomii i niezależności państwa i związków wyznaniowych każdego w swoim zakresie, to generalnie władze związków wyznaniowych są uprawnione do określania zasad sprawowania kultu religijnego oraz ich zmian. Zatem ograniczenia dotyczące sprawowania kultu religijnego powinny być wprowadzane po uprzednim dokonaniu uzgodnienia pomiędzy władzami publicznymi i związkami wyznaniowymi z uwzględnieniem również obowiązku współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego⁶⁵. Takie uzgodnienia są konieczne do zabezpieczenia właściwej realizacji wymogów doktrynalnych poszczególnych związków wyznaniowych w zakresie realizacji kultu i praktyk religijnych, tak aby wyeliminować trudności we właściwym unormowaniu ograniczeń wolności religii. Przykładem takiej sytuacji jest obowiązek

⁶¹ Stanisz 2021, 151.

⁶² *Kościół katolicki we Francji utracił sporo dochodów. „Finansowy szok”*, 9 grudnia 2020 r., <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/koronawirus-francja-kościół-katolicki-utracił-sporo-dochodów/gw0hvwt> 12.12.2020 r. [dostęp: 30.05.2021].

⁶³ Zob. Maroń 2020, 123–151.

⁶⁴ Stanisz 2021, 151. Zob. DPCM, la posizione della CEI, 26 Aprile 2020, <https://www.chiesacattolica.it/dpcm-la-posizione-della-cei/> [dostęp 30.05.2021].

⁶⁵ Zob. powołane wyżej opracowania: J. Kwaśniewski, T. Zych, M. Olszówka, K. Dyda, *Analiza wprowadzonych*; M. Olszówka, K. Dyda, *Analiza zgodności z Konstytucją RP*; B. Zalewski, *Opinia prawna dotycząca ograniczeń*; Olszówka, Dyda 2020, 462–463. Zob. też Krzewicki 2020, 83–100.

zakrywania ust i nosa, z którego zwolniona jest osoba sprawująca kult religijny – duchowny w trakcie jego sprawowania. Takiego zwolnienia przepisy nie przewidują w żadnej innej sytuacji odnośnie do realizacji wymogów doktrynalnych poszczególnych związków wyznaniowych. Brak takich gwarancji widoczny jest chociażby w sytuacji przyjmowania sakramentu komunii świętej, kiedy niezbędne jest odsłonięcie ust. Trudno oczekiwać od strony państwowej znajomości unormowań wewnętrznych związków wyznaniowych w zakresie wymagań dotyczących form praktyk i kultu religijnego. Tym bardziej uzasadnia to konieczność dokonywania wspólnych uzgodnień w zakresie wprowadzania ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii.

Trzeba podkreślić również, że widoczne są w doktrynie opinie, do których należy odnieść się z aprobatą, iż regulacje prawne określające procedury postępowania na wypadek epidemii wywołują trudności w zakresie skuteczności ich zastosowania i przeciwdziałania temu zagrożeniu oraz w zakresie proporcjonalności ingerencji w sferę praw i wolności człowieka⁶⁶. Trzeba przypomnieć, że art. 233 Konstytucji RP nie przewiduje możliwości ograniczenia wolności religijnej w czasie któregośkolwiek ze stanów nadzwyczajnych, ponieważ spośród taksatywnie wskazanych praw i wolności człowieka, które mogą lub nie mogą być ograniczane, nie przewiduje takiej możliwości w stosunku do wolności religijnej. Dlatego sugerowane przez Rzecznika Praw Obywatelskich w przywołanym wyżej piśmie z dnia 27 marca 2020 r. rozwiązanie polegające na wprowadzeniu stanu klęski żywiołowej, który byłby właściwy dla zagrożenia wywołanego chorobą zakaźną, jest niewystarczające. Podobnie w czasie wprowadzenia stanu zagrożenia epidemicznego albo stanu epidemii dopuszczalne są jedynie takie ograniczenia wskazanej wolności, które można wprowadzić w czasie normalnego funkcjonowania państwa, czyli takie, które muszą spełniać przesłanki przewidziane w art. 53 ust. 5 i art. 31 ust. 3 Konstytucji RP. Zatem, jak zauważono w doktrynie, wprowadzenie stanu klęski żywiołowej nie pozwala na skuteczne zwalczanie epidemii w zakresie możliwości wprowadzenia ograniczeń wolności religijnej. Widoczny jest w tym zakresie również postulat konieczności zmiany właściwych przepisów konstytucyjnych, tak aby w sposób efektywny pozwalały na zwalczanie

⁶⁶ Sroka 2020, 83–84.

zagrożenia epidemicznego i gwarantowały hierarchiczną zgodność norm, ponieważ obowiązujące przepisy nie przewidują możliwości ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii nawet w sytuacji zagrożenia wywołanego chorobą zakaźną⁶⁷.

5. PODSUMOWANIE

Prawo do uczestniczenia w sprawowaniu kultu religijnego mieści się w zakresie wolności uzewnętrzniania religii. Polski prawodawca w sposób wyczerpujący określił zasady dotyczące możliwości wprowadzenia dozwolonych ograniczeń tej wolności w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP. Ustanowione zostały tam przesłanki materialne: bezpieczeństwo państwa, porządek publiczny, zdrowie, moralność oraz wolności i prawa innych osób, a także przesłanka formalna w postaci wymogu ustawowej formy wprowadzenia ograniczeń wolności religii. Wymóg sprostania tej przesłance formalnej wynika również z art. 31 ust. 3 Konstytucji RP, który stanowi generalne wymogi dotyczące możliwości wprowadzania ograniczeń podstawowych praw i wolności człowieka. Przedstawione rozważania nie pozwalają na postawienie tezy, że wymieniona konstytucyjna przesłanka konieczna do wprowadzenia dozwolonych ograniczeń wolności religii została spełniona przy wprowadzaniu ograniczeń dotyczących możliwości uczestniczenia i sprawowania kultu religijnego w czasie zagrożenia rozprzestrzenieniem się koronawirusa.

Niewątpliwie zaistniała sytuacja zagrożenia z powodu rozprzestrzeniania się koronawirusa uzasadnia podejmowanie działań ze strony właściwych organów władzy państwowej w celu zapewnienia bezpieczeństwa i wyeliminowania zagrożenia dla zdrowia i życia poszczególnych osób. Jednak organy władzy publicznej powinny działać na podstawie i w granicach prawa. Przepisy konstytucyjne nie pozostawiają dowolności w zakresie możliwości wprowadzania ograniczeń praw i wolności człowieka, w tym również prawa do wolności religii. Ograniczenia takie zgodnie z przepisami konstytucyjnymi mogą być wprowadzone tylko w ustawie i tylko w sytuacji, gdy są konieczne w społeczeństwie demokratycznym

⁶⁷ Stanisz 2021, 157–161.

z powodu ochrony dóbr szczególnie chronionych. Muszą być proporcjonalne, aby nie naruszać samej istoty ograniczanego prawa. Trudno nie zauważyć również pojawiających się w doktrynie stanowisk, które zwracają uwagę na trudności w zakresie skuteczności zastosowania obecnych przepisów. Powinny one pozwolić właściwym organom władzy państwowej na podejmowanie skutecznych działań w celu wyeliminowania zagrożenia wywołanego chorobą zakaźną.

Zagadnienie dotyczące wprowadzanych z powodu pandemii koronawirusa ograniczeń wolności religii jest zagadnieniem złożonym i wielowątkowym. Budzi ono ożywioną dyskusję społeczną i prawną. Wymaga głębszego pochylenia się nad wynikającymi problemami prawnymi oraz podjęcia w tym zakresie dalszych badań naukowych. Pozwoli to na właściwą ocenę i dojrzałe wnioski dotyczące zgodności z prawem wprowadzonych ograniczeń wolności religijnej w czasie zagrożenia rozprzestrzenianiem się koronawirusa.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz, Aneta M. 2015. „Uzewnętrzanie symboli religijnych w miejscu pracy w świetle orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 15 stycznia 2013 r. w sprawie Eweida i inni v. Zjednoczone Królestwo”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisław, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelnny, Marta Ordon, Michał Zawisła, 11–19. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Abramowicz, Aneta M. 2020. „Limitations of the freedom to manifest religion in Poland during the spread of the coronavirus”. *Forum Iuris Europaeum* 2: 15–25.
- Karpiuk, Mirosław. 2017. „Ograniczenie wolności uzewnętrzniania wyznania ze względu na bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 9: 5–20.
- Kazimierzczuk, Marcin. 2014. „Pojęcie, istota oraz źródło wolności i praw człowieka”. *Studia Prawnoustrojowe* 26: 101–114.
- Kazimierzczuk, Marcin. 2018. „Ograniczenie wolności i praw człowieka podczas stanu wyjątkowego w polskim prawodawstwie”. *Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarne* 9: 111–124.

- Krzewicki, Jarosław. 2020. „Relacje Państwo-Kościół w Polsce wobec COVID-19”. *Kościół i Prawo* 1: 83–100.
- Lis, Wojciech. 2017. „Działania podejmowane w przypadkach zakażeń i chorób zakaźnych ze względu na ochronę bezpieczeństwa obywateli”. *Studia Prawnicze KUL* 3: 31–50.
- Maroń, Grzegorz. 2020. „Ograniczanie wolności religijnej w pierwszym okresie pandemii covid-19 w świetle orzecznictwa amerykańskich sądów”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 23: 123–151.
- McCrea, Ronan. 2010. *Religion and the public order of the European Union*. Oxford: Oxford University Press.
- Miaskowska-Daszekiewicz, Katarzyna. 2017. „Prawne instrumenty wspierające bezpieczeństwo epidemiczne biorców ludzkich komórek, tkanek i narządów”. *Studia Prawnicze KUL* 3: 69–89.
- Misztal, Henryk. 2011. „Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i religii”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, 66–73. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Morawski, Filip. 2020. „Zakaz przemieszczania się w związku z pandemią COVID-19 w świetle konstytucyjnego prawa do poruszania się”. *Przegląd Prawa Publicznego* 9: 7–17.
- Olszówka, Marcin, Konrad Dydka. 2020. „Analiza konstytucyjności ograniczeń w korzystaniu z wolności religii podczas pandemii koronawirusa w Polsce”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 23: 441–469.
- Ożóg, Michał. 2015. „Regulować czy deregulować swobodę przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym? Rozważania na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.” *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 7: 101–112.
- Ożóg, Michał. 2016. „Wolność sumienia i religii w stanach nadzwyczajnych w polskim systemie prawnym”. *Forum Prawnicze* 4: 48–67.
- Piechowiak, Marek. 2009. „Klauzula limitacyjna a nienaruszalność praw i godności”. *Przegląd Sejmowy* 2: 55–77.
- Pietrzak, Michał. 2013. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.
- Ruczkowski, Piotr. 2012. „Decyzja w sprawie zakazu zgromadzeń publicznych jako przykład reglamentacji administracyjnoprawnej wolności i praw jednostki”. *Przegląd Sejmowy* 2: 79–104.
- Sroka, Tomasz. 2020. „Ograniczenia praw i wolności konstytucyjnych oraz praw pacjenta w związku z wystąpieniem zagrożenia epidemicznego”. *Palestra* 6: 75–98.
- Stanisław, Piotr. 2017. *Religion and Law in Poland*. Kluwer Law International.

- Stanisz, Piotr. 2021. „Ograniczenia wolności kultu religijnego w czasie pandemii COVID-19: między konstytucyjnością a efektywnością”. *Przegląd Sejmowy* 3: 143–165.
- Stańczuk, Izabela. 2020. „Ograniczenie wolności sumienia i religii w związku z wprowadzeniem stanu epidemii w Polsce”. W: *Człowiek, Państwo, Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. Paweł Sobczyk, Piotr Steczkowski, 471–490. Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- Warchałowski, Krzysztof. 2004. *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

LIDIA K. JASKUŁA*

WOLNOŚĆ SŁOWA REALIZOWANA W RAMACH
WOLNOŚCI RELIGII W KOŚCIELE KATOLICKIM W POLSCE
A PRAWNE OGRANICZENIA
DOTYCZĄCE EPIDEMII SARS-COV-2

Freedom of speech exercised within freedom of religion in the Catholic Church
in Poland and the legal restrictions concerning the SARS-CoV-2 epidemic

Streszczenie: Niniejszy artykuł stanowi próbę analizy stanu wolności słowa realizowanej w ramach praktyk religijnych wykonywanych publicznie w czasie epidemii. Główny problem opracowania stanowi pytanie, czy ograniczenia wprowadzane w wyniku epidemii SARS-CoV-2 wpływają na wolność słowa realizowaną w ramach wolności religii. W artykule omówiono normatywne ramy wolności słowa realizowanej w ramach wolności religii, ograniczenia dotyczące funkcjonowania Kościoła Katolickiego, które wprowadzono w Polsce w ramach walki z epidemią SARS-CoV-2 oraz praktyczne konsekwencje tych ograniczeń dla wolności słowa w analizowanym kontekście. Przeprowadzone badania doprowadziły do wniosku, że ograniczanie wolności religii w jej wymiarze zewnętrznym jest także ograniczaniem wolności słowa realizowanej w ramach wolności religii. Ustanowione w Polsce ograniczenia nie spełniają prawnych warunków ograniczania wolności człowieka. W obliczu zagrożeń związanych z epidemią SARS-CoV-2 ograniczanie niektórych praw i wolności w celu ochrony życia i zdrowia jest co do zasady uzasadnione, jednak działania takie powinny respektować wymogi prawa. Działania przeciwne prowadzą do erozji prawa, niszczą jego autorytet, naruszają prawa i wolności jednostki i negatywnie odbijają się na relacji państwo-Kościół. Takich „standardów” sprawowania administracji publicznej nie

* Dr, Katedra Prawa Administracyjnego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: lilajas@kul.pl. ORCID 0000-0003-3619-5826.

może usprawiedliwiać epidemia i nie jest możliwe ich zaakceptowanie w demokratycznym państwie prawa.

Słowa kluczowe: wolność słowa; wolność religii; epidemia; SARS-CoV-2; prawne ograniczenia

Abstract: The present paper is an attempt to analyze the state of freedom of speech exercised during public religious practices at the time of the epidemic. The main research problem addressed in the study is whether the restrictions introduced due to the SARS-CoV-2 epidemic affect freedom of speech exercised within freedom of religion. The paper discusses the normative framework of freedom of speech exercised within freedom of religion, the restrictions on the functioning of the Catholic Church established to control the SARS-CoV-2 epidemic in Poland, and the practical consequences of these restrictions for freedom of speech in the context under discussion. The conducted analyses have led to the conclusion that restricting freedom of religion in its external dimension also means restricting freedom of speech exercised within freedom of religion. The restrictions in place in Poland do not meet the legal conditions for limiting human freedom. Therefore, it should be emphasized that in the face of the threats posed by the SARS-CoV-2 epidemic, limitations of certain rights and freedoms introduced in order to protect life and health are essentially justified, but such actions should respect legal requirements. The opposite may lead to the erosion of the law, destroy its authority, violate the rights and freedoms of individuals, and negatively affect Church-State relations. Such “standards” of public administration cannot be justified by an epidemic and it is not possible to accept them in a democratic state ruled by law.

Key words: freedom of speech; freedom of religion; epidemic; SARS-CoV-2; legal restrictions

1. WPROWADZENIE

Wolność słowa i wolność religii są zasadami demokratycznego państwa prawa. Realizacja obu wolności w życiu społecznym doprowadza nierzadko do ich konfrontacji i konieczności ważenia, której z nich dać pierwszeństwo. Warto jednak pamiętać, że obie wolności mogą się wzajemnie uzupełniać i wzmacniać. Wolność słowa może być realizowana w ramach wolności religii, a wolność religii może być realizowana poprzez wolność słowa. Podejmując niniejszy temat, przestrzeń na zaistnienie i realizację wolności słowa w ramach wolności religii Autorka odnajduje w obszarze

„uzewnętrzniania religii”. Realizacja tego wymiaru wolności religii zakłada korzystanie z wolności słowa. Te dwie wolności w tym obszarze są ze sobą ściśle powiązane.

Epidemia wirusa SARS-CoV-2 w Polsce spowodowała wprowadzanie w życie regulacji prawnych, które ograniczały część z gwarantowanych prawem wolności i praw człowieka. Te, które wpływały na funkcjonowanie Kościoła Katolickiego w Polsce budziły szczególne dyskusje. Podnoszono w nich argumenty zarówno o dyskryminowaniu, jak i o faworyzowaniu tej instytucji na tle innych podmiotów życia publicznego¹. Nie zmienia to faktu, że ograniczenia dotyczące epidemii SARS-CoV-2 wpływające na funkcjonowanie Kościoła Katolickiego należy traktować jako ingerencję w wolność religii². Ingerencje takie miały miejsce w wielu państwach, a źródło ich dolegliwości upatrywane jest w znaczeniu wolności religii³. W kontekście podjętego tematu opracowania rodzi to automatycznie pytanie o skutki wprowadzanych ograniczeń dla wolności słowa realizowanej w ramach wolności religii.

Główny problem niniejszego opracowania można sformułować w pytaniu: czy ograniczenia wprowadzane w wyniku epidemii SARS-CoV-2 w Polsce wpływają na wolność słowa realizowaną w ramach

¹ Znaczenie Kościoła Katolickiego jako podmiotu życia społecznego wynika w Polsce już z samego faktu, że należy doń ponad 30 mln Polaków (zob. Stanisław 2020, 15). Wszystko, co dotyczy tej instytucji, jest przedmiotem sporego zainteresowania publicznego. Argumenty o dyskryminowaniu, jak i o faworyzowaniu Kościoła w przepisach wprowadzanych w związku z epidemią pojawiały się w wypowiedziach osób publicznych. O dyskryminowaniu Kościoła w czasie pandemii mówił m.in. abp Stanisław Gądecki: „W sumie, należy stwierdzić, że mimo gwarancji konstytucyjnych i konkordatowych Kościół został potraktowany gorzej, niż przedsiębiorstwa handlowe; jako dziedzina niekonieczna do życia. Rządy z przeszłości nigdy nie ośmieliły się nałożyć na Kościół tak drastycznych zakazów, okazując w ten sposób znikomą respekt dla Kościoła i jego roli w życiu społecznym” (Gądecki 2021). Przykładem tezy o faworyzowaniu Kościoła jest natomiast wypowiedź Adama Szostkiewicza: „Owszem, mamy w Polsce wolność religijną, lecz mamy teraz także ofensywę zabójczego wirusa. W interesie publicznym leży jej zahamowanie i nie powinno tu być żadnych wyjątków, żadnego mrugania rządzących do władzy kościelnej, że jej więcej wolno. Pandemia jest ślepa na znaki religijne i barwy polityczne. Tak samo ślepa powinna być na nie władza świecka” (Szostkiewicz 2020).

² Zagadnienie zgodności z prawem wprowadzanych ograniczeń zostanie podjęte w dalszej części artykułu.

³ Zob. del Castillo, Biana, Joaquin 2020, 633.

wolności religii? Rozstrzygnięciu postawionego problemu służyć będzie postawienie pytań szczegółowych: jakie są normatywne ramy wolności słowa realizowanej w ramach wolności religii? jakie ograniczenia dotyczące funkcjonowania Kościoła Katolickiego wprowadzono w Polsce w ramach walki z epidemią SARS-CoV-2? A także, czy, a jeśli tak, to jakie praktyczne konsekwencje wynikają z wprowadzanych ograniczeń dla wolności słowa realizowanej w ramach wolności religii? Przeprowadzone analizy i odpowiedź na pytania szczegółowe pozwoli na rozstrzygnięcie problemu głównego.

2. NORMATYWNE RAMY WOLNOŚCI SŁOWA REALIZOWANEJ W RAMACH WOLNOŚCI RELIGII

Wskazanie normatywnych ram wolności słowa realizowanej w ramach wolności religii wymaga zakreślenia normatywnych ram jednej i drugiej. Obie wolności są gwarantowane w szeregu aktów prawnych rangi międzynarodowej i krajowej. W przepisach prawa międzynarodowego wolności religii w porządku prawnym ONZ dotyczy art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych⁴, w dokumentach Rady Europy – art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności⁵, a w przepisach Unii Europejskiej – art. 10 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej⁶. W systemie prawa polskiego wolność religii jest też chroniona w Konstytucji RP⁷ i ustawach. Analogicznie rzecz ma się z wolnością słowa. Odnoszą się do niej: art. 19 MPPOiP, art. 10 EKPC, art. 11 KPP, przepisy polskiej Konstytucji i ustaw. Wszystkie przywołane akty zawierają klauzule, w których określono przesłanki wyjątkowej dopuszczalności ograniczeń obu wolności.

⁴ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167, dalej: MPPOiP.

⁵ Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284, dalej: EKPC.

⁶ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz. Urz. UE C 326 z 26.10.2012 r., s. 391, dalej: KPP.

⁷ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r., Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

Analiza wskazanych przepisów Konwencji, Paktu oraz Karty odnoszących się do wolności religii prowadzi do wniosku, że przyjęta w każdym z nich konstrukcja normatywna, w tym treść i poziom ochrony wolności religii (wyznania) są bardzo podobne. W Europie zasadnicze znaczenie dla ochrony wolności religii ma EKPC. Zgodnie z jej art. 9 każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania⁸. 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. Wolność ta może podlegać ograniczeniom tylko w jednym jej aspekcie – w aspekcie uzewnętrzniania wyznania (religii) lub przekonań⁹. Ewentualne ograniczenia muszą być przewidziane przez prawo¹⁰ i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób. Ograniczenia powinny zatem przejść pozytywnie test trzech kryteriów: legalności, konieczności

⁸ Szczegółowo o zakresie i treści wolności religii w EKPC piszą m.in.: Sobczak 2008, 87–116; Falski 2015, 77–90; Wólkowska 2013, 241–260.

⁹ W literaturze przedmiotu podkreśla się, że wolność religijna należy przede wszystkim do sfery świadomości ludzkiej, ale konkretyzuje się i realizuje w sferze zewnętrznej. Sposoby uzewnętrzniania religii mogą być różnorakie, a ich pełne przedstawienie jest niemożliwe i niewskazane. Uzewnętrznianie przekonań religijnych najczęściej dokonuje się przez nauczanie i wykonywanie praktyk religijnych (zob. Mezglewski, Misztal, Stanisł 2008, 87–91).

¹⁰ Tłumaczenie oficjalne, opublikowane w Dzienniku Ustaw, zawiera sformułowanie „przewidziane przez ustawę”. Jednak, jak podkreśla I. C. Kamiński, sformułowanie to należy rozumieć jako ingerencję przewidzianą przez prawo – wcześniej istniejące i znane prawo krajowe, a przekonuje do tego praktyka orzecznicza ETPC, bowiem jako prawo krajowe są traktowane nie tylko reguły tworzone przez państwowe instytucje prawotwórcze, ale również np. organy samorządu zawodowego, jeśli wydawane przez nie przepisy powstały na mocy delegacji prawotwórczej. Autor ten przypomina również, że prawem krajowym jest też ratyfikowane prawo międzynarodowe, jeśli staje się podstawą prawną dla ingerencji dokonywanej przez instytucje państwa i również ono musi spełniać identyczne nakazy przewidywalności jak te, które są łączone z „czystym” prawem krajowym (zob. Kamiński 2010, 27). Warto dodać, że od lat przedstawiciele doktryny podkreślają, iż tłumaczenie to zawiera błędy (zob. Gardocki 1993, 11; Kamiński 2002, 12; Kamiński 2008, 35; Kamiński 2010, 27; Nowicki 2017, 743; Nowińska 2007, 20–21).

oraz celowości¹¹. Zagadnienie to rozwija I. C. Kamiński podkreślając, że art. 9 EKPC zezwala zatem na dokonywanie ograniczeń tylko w obszarze identyfikowanym jako tzw. *forum externum*, przypominając, że istnieje tym samym również „sfera wewnętrzna”, *forum internum*, związana z posiadaniem poglądów oraz ich modyfikacją (obejmującą także ich porzucenie), która musi pozostać wolna od jakiegokolwiek ingerencji, a każde ograniczenie „wolności wewnętrznej” jest *ex definitione* sprzeczne z EKPC¹². Jak łatwo zauważyć, Konwencja chroni wolność religii (wyznania) w sposób szeroki: w wymiarze wewnętrznym w sposób absolutny, w wymiarze zewnętrznym w sposób dopuszczający ograniczenia tylko w wyjątkowych sytuacjach.

Wolność sumienia i religii jest zapewniona każdemu przez Konstytucję RP (art. 53), zgodnie z którą wolność religii obejmuje z jednej strony wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru, a z drugiej wolność uzewnętrzniania swojej religii, a to może następować przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Zatem także w regulacji krajowej najwyższej rangi ustrojodawca rozróżnia *forum internum* i *forum externum* i postanawia, że tylko wolność uzewnętrzniania religii może podlegać ograniczeniom. Ograniczenia mogą być wprowadzone wyłącznie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne dla ochrony wartości wskazanych w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP (bezpieczeństwo państwa, porządek publiczny, zdrowie, moralność lub wolność i prawa innych osób). Z przepisami konstytucyjnymi zasadniczo korespondują przepisy ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹³, choć w tym przypadku Rzeczpospolita Polska pierwszorzędnie zapewnia wolność sumienia i wyznania obywatelom i dopiero następnie zrównuje z nimi cudzoziemców i bezpaństwowców (art. 1 ust. 1 oraz art. 7). W ujęciu cytowanej ustawy wolność sumienia i wyznania obejmuje swobodę wyboru religii lub przekonań oraz wyrażania ich indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie (art. 1 ust. 2). Natomiast uzewnętrznianie religii może

¹¹ Wiśniewski 2013, 261.

¹² Kamiński 2012, 220.

¹³ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153, dalej: u.g.w.s.

podlegać jedynie koniecznym ograniczeniom ustawowym, na zasadach wskazanych w ustawie (art. 3 ust. 1).

Z normatywnym modelem wolności religii należy zestawić normatywny model wolności słowa. Zabieg ten pozwoli nam ustalić relację, w jakiej pozostają te wolności w stosunku do siebie. Podobnie jak wolność religii, także wolność słowa jest regulowana zarówno w aktach międzynarodowych, jak i krajowych, a jej realizacja może podlegać ograniczeniom.

Analiza postanowień MPPOiP, EKPC i KPP prowadzi do wniosku, że przyjęto w nich bardzo zbliżony model normatywny i standard ochrony wolności słowa. W Konwencji wolność słowa jest zagwarantowana w formie wolności wyrażania opinii (art. 10). W art. 10 ust. 2 EKPC prawnie usankcjonowano nierozzerwalność wolności z obowiązkami oraz odpowiedzialnością. Postanowiono, iż korzystanie z wolności słowa może podlegać wymogom formalnym, warunkom, ograniczeniom i sankcjom, które są przewidziane przez prawo i są konieczne w społeczeństwie demokratycznym dla ochrony wskazanych w Konwencji wartości, a więc: bezpieczeństwa państwowego, integralności terytorialnej i bezpieczeństwa publicznego, ze względu na konieczność zapobieżenia zakłóceniu porządku lub przestępstwu, ochrony zdrowia lub moralności, ochrony dobrego imienia i praw innych osób, w celu zapobieżenia ujawnieniu informacji poufnych bądź zagwarantowania powagi i bezstronności władzy sądowej. Także w przypadku wolności słowa każde jej ograniczenie jest poddawane trójelementowemu testowi przy użyciu kryteriów legalności, celowości i niezbytności¹⁴.

W prawie krajowym również w odniesieniu do wolności słowa punktem wyjścia są przepisy Konstytucji RP. Model przyjęty w przepisach ustawy zasadniczej stanowi podstawę dla rozwiązań szczegółowych przyjmowanych w ustawach i aktach niższego rzędu.

Konstytucja RP zagadnieniu wolności słowa poświęca art. 54 ust. 1, zgodnie z którym „każdemu zapewnia się wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji”. Przepis ten gwarantuje wolność przekonań, koncentrując się na wolności ich wyrażania, a więc ich uzewnętrzniania, wprowadzania do obiegu publicznego. Z wolnością wyrażania poglądów prawodawca wiąże dwa kolejne

¹⁴ Szczegółowo na ten temat: Kamiński 2010, 43.

obszary chronione: wolność pozyskiwania informacji i wolność ich rozpowszechniania. Są one ze sobą immanentnie związane. Tak rozumiana wolność słowa urzeczywistnia się w trakcie korzystania z wolności religii. Pisząc o treści i zakresie wolności słowa należy pamiętać, że w jej przestrzeni mieści się także wolność prasy, co w przypadku tematu niniejszego opracowania ma znaczenie w odniesieniu do prasy katolickiej. Wolność słowa warunkuje istnienie prasy, a prasa w ramach swojej działalności korzysta i realizuje wolność słowa¹⁵. J. Sobczak podkreśla, że gwarantem wolności prasy jest państwo¹⁶. Owo „bycie gwarantem” nie oznacza opisu stanu faktycznego, ale określa konkretne obowiązki i zadania państwa. Podmiotom działającym w ramach wolności prasy przysługują także pozostałe składowe wolności słowa (omówione już w związku z art. 54 Konstytucji RP), a ponadto również uprawnienia wskazane w art. 61 Konstytucji RP.

Świadomość, że prawa i wolności konstytucyjne nie mogą mieć absolutnego charakteru zawsze towarzyszyła wszystkim demokratycznym społeczeństwom, choć różne były formy jej wyrażania w tekstach ustaw zasadniczych¹⁷. Zatem również wolność wypowiedzi nie ma charakteru absolutnego. Zgodnie z art. 31 ust. 3 Konstytucji RP ograniczenia, o których mowa, mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie (tzw. przesłanka proporcjonalności),

¹⁵ Zgodnie z art. 14 Konstytucji RP, „Rzeczpospolita Polska zapewnia wolność prasy i innych środków społecznego przekazu”. Warto zauważyć, że desygnat pojęcia prasy w Konstytucji RP nie jest tożsamy z desygnatem tego samego pojęcia, wyznaczonym przez jego legalną definicję z art. 7 ust. 2 pkt 1 ustawy z dnia 24 stycznia 1984 r. – Prawo prasowe (Dz. U. z 2018 r., poz. 1914, dalej: pr. pras.). Ustrojodawca choć nie był związany definicją prasy przyjętą w ustawie, swoimi decyzjami doprowadził do chaosu pojęciowego. Konstytucyjny desygnat pojęcia prasy jest węższy niż desygnat ustawowy. Analiza treści art. 14 i art. 54 ust. 2 Konstytucji RP może prowadzić do wniosku, że w chwili wejścia w życie Konstytucji „prasa” w ujęciu konstytucyjnym oznaczała tylko drukowane publikacje periodyczne (tak: Jaskuła 2008, 40–41). Wraz z rozwojem nowych technologii, w których publikacje periodyczne są objęte szeroką, ustawową definicją „prasy”, przez „prasę” w ujęciu konstytucyjnym można rozumieć wszystkie publikacje periodyczne, z wyłączeniem tych, które są rozpowszechniane za pomocą radiofonii i telewizji. Na temat chaosu pojęciowego: Nowińska 2007, 34–37; Sobczak 2008, 62–63, 313.

¹⁶ Zob. Sobczak 2000, 162.

¹⁷ Garlicki 2001, 5.

dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej oraz wolności i praw innych osób. Jednocześnie ograniczenia te nie mogą naruszać „istoty wolności i praw”¹⁸, przy czym doktryna łączy koncepcję „istoty” przede wszystkim z zakazem ustanawiania ograniczeń, które przekreślają tożsamość danego prawa bądź wolności, albo powodują ich wydrążenie z rzeczywistej treści¹⁹. Jest to typowa klauzula generalna, która nieustannie wymaga redefiniowania, stosownie do zmiennego kontekstu społecznego²⁰.

Zakreślając normatywne ramy wolności słowa realizowanej w ramach wolności religii, należy przede wszystkim zaznaczyć, że może się to dokonywać wyłącznie w aktach uzewnętrzniania religii, a więc w takich formach i w takim zakresie, w jakim uzewnętrznianie religii może mieć miejsce. W związku z tym wolność słowa realizowana w ramach wolności religii będzie podlegać tym ograniczeniom, którym podlega uzewnętrznianie wolności religii. Warto jednak postawić pytanie, na ile te ograniczenia modyfikują podstawowe ramy normatywne wolności słowa, rozpatrywanej jako wolność samoistna. Zestawienie ograniczeń, którym podlega uzewnętrznianie religii z ograniczeniami, którym podlega wolność słowa prowadzi do wniosku, że ta druga może być limitowana w większym zakresie niż wolność uzewnętrzniania religii. Na gruncie Konstytucji RP pierwsza z wymienionych wolności może być ograniczana z uwagi na bezpieczeństwo lub porządek publiczny, ochronę środowiska, zdrowia i moralności publicznej oraz wolności i praw innych osób, a druga z uwagi na bezpieczeństwo państwa, porządek publiczny, zdrowie, moralność lub wolność i prawa innych osób. Wynika to z natury i specyfiki obu wolności, które mają swoje odzwierciedlenie w przepisach prawa. Zatem we wszystkich tych sytuacjach, w których dopuszczone jest zgodne z prawem ograniczanie wolności religii, dopuszczone jest też ograniczanie wolności słowa. Konsekwentnie we wszystkich tych sytuacjach, w których dochodzi do ograniczania wolności religii w aktach

¹⁸ Warto pamiętać, że niektóre ograniczenia wprowadzane ze względu na rozwój epidemii koronawirusa naruszały istotę odnośnych wolności – np. całkowity zakaz zgromadzeń (tak: Florczak-Wątor 2020, 16).

¹⁹ Garlicki 2001, 22.

²⁰ Por. Garlicki, Wojtyczek 2016, Art. 31.

uzewnętrzniania religii, może dochodzić do faktycznego ograniczania wolności słowa.

3. OGRANICZENIA DOTYCZĄCE FUNKCJONOWANIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W RAMACH WALKI Z EPIDEMIĄ SARS-COV-2

Ograniczenia wprowadzane w ramach walki z epidemią SARS-CoV-2 dotyczyły zarówno jednostek, jak i instytucji, w tym Kościoła Katolickiego. Każde ich ogłoszenie było źródłem dyskusji na temat ich legalności i zasadności.

Gdy potwierdzono obecność wirusa SARS-CoV-2 w Polsce, na terenie naszego państwa ogłoszono, na podstawie ustawy z dnia 5 grudnia 2008 r.²¹, kolejno: w pierwszym etapie stan zagrożenia epidemicznego²², a następnie stan epidemii²³. Sprawujący administrację rządową w państwie konsekwentnie stali na stanowisku, że istniejąca w kraju

²¹ Ustawa z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi, Dz. U. z 2020 r., poz. 1845, dalej: u.z.z.z.ch.z.

²² Ustawodawca stan zagrożenia epidemicznego definiuje jako „sytuację prawną wprowadzoną na danym obszarze w związku z ryzykiem wystąpienia epidemii w celu podjęcia określonych w ustawie działań zapobiegawczych”, natomiast zagrożenie epidemiczne rozumie jako „zaistnienie na danym obszarze warunków lub przesłanek wskazujących na ryzyko wystąpienia epidemii” (art. 2 pkt 23 i 31 u.z.z.z.ch.z.). Omawiany stan został wprowadzony na podstawie art. 46 ust. 2 i 4 u.z.z.z.ch.z. rozporządzeniem Ministra Zdrowia z dnia 13 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu zagrożenia epidemicznego (Dz. U. z 2020 r., poz. 433), a uchylony 20 marca 2020 r., w związku z ogłoszeniem stanu epidemii.

²³ Ustawodawca przez stan epidemii rozumie „sytuację prawną wprowadzoną na danym obszarze w związku z wystąpieniem epidemii, w celu podjęcia określonych w ustawie działań przeciwepidemicznych i zapobiegawczych, dla zminimalizowania skutków epidemii”. Natomiast epidemia to „wystąpienie na danym obszarze zakażeń lub zachorowań na chorobę zakaźną w liczbie wyraźnie większej niż we wcześniejszym okresie albo wystąpienie zakażeń lub chorób zakaźnych dotychczas niewystępujących” (art. 2 pkt 22 i 9 u.z.z.z.ch.z.). Stan ten został wprowadzony na podstawie art. 46 ust. 2 i 4 u.z.z.z.ch.z. rozporządzeniem Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii (Dz. U. z 2020 r., poz. 491 z późn. zm.).

sytuacja sanitarna nie wymaga wprowadzenia któregośkolwiek ze stanów nadzwyczajnych²⁴.

W Polsce regulacje dotyczące funkcjonowania Kościoła Katolickiego (podobnie jak i innych związków wyznaniowych), związane z epidemią SARS-CoV-2, wyznaczały limit osób, które mogą być obecne fizycznie w miejscu sprawowania kultu lub obrzędów religijnych (najpierw wskazywano konkretną, dopuszczalną liczbę uczestników ceremonii, a następnie liczbę metrów kwadratowych, które muszą przypadać na jedną osobę) oraz sposób zachowania się uczestników takich zgromadzeń, nakładając obowiązek zachowania wskazanej odległości oraz noszenia maseczek. Na gospodarzy miejsca nakładano również obowiązki informowania o ograniczeniach i obowiązek zapewnienia ich przestrzegania. Pierwsze ograniczenia zostały wprowadzone rozporządzeniem Ministra Zdrowia z dnia 13 marca 2020 r.²⁵, kolejne rozporządzeniem tego samego organu administracji publicznej z dnia 20 marca²⁶. Następne ograniczenia były wprowadzone rozporządzeniami Rady Ministrów²⁷. Ograniczenia były modyfikowane przez kolejne miesiące, by po ponad roku trwania epidemii, w maju 2021 r., przyjąć postać zezwolenia na zgromadzenia organizowane w ramach działalności kościołów i innych związków

²⁴ Takie stanowisko wywołało krytykę wielu środowisk, w tym uzasadnioną krytykę autorytetów prawnych. Niewprowadzenie stanu nadzwyczajnego i oceniane negatywnie próby zarządzania epidemią, w oparciu o przygotowywane naprędce, protetyczne, zmieniane *ad hoc* akty prawne, doprowadziło do chaosu prawnego, naruszyło szereg praw obywatelskich i w swej istocie stanowiło obchodzenie Konstytucji RP.

²⁵ Powołane w przyp. 22 rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 13 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu zagrożenia epidemicznego.

²⁶ Powołane w przyp. 23 rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii.

²⁷ Pierwszym było rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 31 marca 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 566. Należy przypomnieć, że rozporządzenie zostało wydane na podstawie art. 46a i 46b u.z.z.z.ch.z., dodanych do niej w wyniku przygotowanej naprędce nowelizacji, które weszło w życie od 31 marca, a uchylone zostało 10 kwietnia 2020 r. Do „ograniczenia uprawiania kultu religijnego” wprowadzonego przedmiotowym rozporządzeniem krytycznie odniósł się już 3 kwietnia 2020 r. Rzecznik Praw Obywatelskich; zob. Pismo Rzecznika Praw Obywatelskich z dnia 3 kwietnia 2020 r. do Prezesa Rady Ministrów, VII.565.3.2020.ST/MM, <https://www.rpo.gov.pl/sites/default/files/Pismo%20do%20Prezesa%20Rady%20Ministr%C3%B3w.%203.04.2020.pdf> [dostęp: 13.05.2021].

„pod warunkiem, że w przypadku gdy zgromadzenie odbywa się w budynkach i innych obiektach kultu religijnego, znajduje się w nich, przy zachowaniu odległości nie mniejszej niż 1,5 m, nie więcej uczestników niż 1 osoba na 15 m² powierzchni, oprócz osób sprawujących kult religijny lub osób dokonujących pochowania, lub osób zatrudnionych przez zakład lub dom pogrzebowy w przypadku pogrzebu, oraz że uczestnicy realizują nakaz zakrywania ust i nosa [...] z wyłączeniem osób sprawujących kult religijny; na zewnątrz, uczestnicy przebywają w odległości nie mniejszej niż 1,5 m od siebie” i z zastrzeżeniem, że „przed wejściem do [...] obiektów kultu religijnego informuje się o limicie osób [...] oraz podejmuje środki zapewniające jego przestrzeganie”²⁸. Przedmiotowe ograniczenia, na przestrzeni roku, były normowane kilkudziesięcioma kolejnymi rozporządzeniami Rady Ministrów „w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii” lub ich zmianami (na początku maja 2021 r. było ich w sumie 66)²⁹. Wszystkie regulacje budziły dyskusje dotyczące ich zgodności z Konstytucją RP i ustawami, zarówno z punktu widzenia formy aktu prawnego, którym zostały wprowadzone, jak i dopuszczalności samej ingerencji w funkcjonowanie Kościoła Katolickiego, która w rzeczywistości stanowiła ingerencję w wolność religii³⁰.

Choć wiążące rozstrzygnięcia dotyczące zgodności wprowadzanych ograniczeń z przepisami konstytucyjnymi i ustawowymi należą do władzy sądowniczej, to warto przypomnieć, że analizując to zagadnienie należy je rozpatrywać na tle przepisów regulujących zarówno relacje pomiędzy państwem a Kościołem Katolickim, jak warunki dopuszczalności ograniczeń wolności i praw człowieka, jakimi są wolność religii i wolność słowa.

W kontekście oceny zgodności wprowadzanych ograniczeń z przepisami regulującymi relacje pomiędzy państwem a Kościołem Katolickim niektórzy krytycy wprowadzanych restrykcji zarzucali, że stanowią one nieuprawnioną ingerencję w autonomię tej wspólnoty religijnej. Zgodnie

²⁸ § 26 ust. 9–11 rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 6 maja 2021 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2021 r., poz. 861.

²⁹ Autorka świadomie rezygnuje z przywoływania wszystkich kolejnych regulacji, ponieważ nie zmieniają one istoty i charakteru ograniczeń.

³⁰ Rozważania na temat legalności wprowadzanych ograniczeń: Maroń 2021, 37–47.

z Konstytucją RP stosunki między państwem a Kościołem Katolickim są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, a także współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Natomiast władze publiczne są zobowiązane do zapewnienia swobody wyrażania przekonań religijnych w życiu publicznym (art. 25 ust. 2–3 Konstytucji RP)³¹. Relacje te zostały uregulowane również w umowie międzynarodowej, jaką jest Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską³². Zgodnie z jego postanowieniami państwo zapewnia Kościołowi Katolickiemu swobodne i publiczne pełnienie jego misji, w tym wykonywanie jurysdykcji, zarządzanie i administrowanie jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego (art. 5). Na rzecz tezy o bezpodstawnej ingerencji w autonomię Kościoła przywoływane były również przepisy ustawowe regulujące stosunek państwa do Kościoła Katolickiego, zgodnie z którymi „Kościół rządzi się w swych sprawach własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami”, a „organizowanie kultu publicznego i jego sprawowanie podlega władzy kościelnej”³³. Czy zatem – w świetle przytoczonych zarzutów – wprowadzane ograniczenia były naruszeniem przepisów regulujących relacje między państwem a Kościołem Katolickim, poprzez ingerencję w autonomię Kościoła – a więc poprzez ingerencję w zakres działania i spraw, należących do przestrzeni autonomii i niezależności Kościoła Katolickiego, mający swój wyraz m.in. w przedmiocie regulacji prawa wewnętrznego (kościelnego)³⁴ – i z tego powodu stanowią naruszenie prawa? Udzielając odpowiedzi na to pytanie należy podkreślić, że choć restrykcje motywowane epidemią doprowadziły do zmiany funkcjonowania Kościoła Katolickiego i stanowiły ograniczenie wolności uzewnętrzniania religii, to jednak nie były ingerencją w wykonywanie władzy duchownej i jurysdykcyjnej oraz zarządzanie sprawami Kościoła. Nie oznaczały

³¹ Szerzej: Stanisz 2020, 36–39; Uruszczak, Góralski, Krukowski 2020, 124–134.

³² Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

³³ Art. 2 i art. 15 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347, dalej: u.s.p.k.k.

³⁴ Por. Borecki 2012, 7.

też organizowania kultu publicznego przez państwo, zatem nie stanowiły ingerencji w autonomię Kościoła. Walka z epidemią i ochrona zdrowia publicznego należy do zadań państwa, a podejmowane w ich ramach działania – przynajmniej co do zasady – nie mogą być traktowane jako ingerencja w autonomię Kościoła. Warto pamiętać, że podstawy materialnoprawne do działań podjętych w tym zakresie przez państwo dają wprost regulacje zawarte w przywołanych wyżej aktach prawnych, które dopuszczają w ściśle określonych okolicznościach ingerencję w funkcjonowanie Kościoła i w wolność religii. Po pierwsze art. 53 ust. 5 Konstytucji RP – o czym była mowa wcześniej – dopuszcza ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii, a więc m.in. publicznych praktyk religijnych, gdy jest to konieczne do ochrony zdrowia. Po drugie, zgodnie z art. 8 ust. 2 Konkordatu, choć organizowanie kultu publicznego należy do władzy kościelnej zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, to działania takie nie mogą naruszać przepisów prawa polskiego. Państwo niewątpliwie ma prawo oczekiwać współdziałania Kościoła w zwalczaniu epidemii. Wreszcie warto przypomnieć, że przepisy Konkordatu, pomimo przyjętej zasady nienaruszalności miejsc kultu i cmentarzy oraz zasady współdziałania państwa i Kościoła, dopuszczają nawet, by władza publiczna podejmowała niezbędne działania w tych miejscach, także bez uprzedniego powiadomienia władzy kościelnej, jeśli jest to konieczne m.in. dla ochrony życia i zdrowia (art. 8 ust. 5)³⁵. Ten przepis stanowi więc przykład wyłączenia, na zasadzie wyjątku, przyjętej we wzajemnych relacjach państwa i Kościoła zasady współdziałania.

Zatem podjęte przez państwo działania mające zapobiegać rozprzestrzenianiu się epidemii, które w praktyce stanowiły ingerencję w wolność religii i ograniczyły funkcjonowanie Kościoła, były dopuszczalne z perspektywy zarówno przedmiotu regulacji (ochrona życia i zdrowia), jak i przepisów regulujących stosunki państwo-Kościół Katolicki. Jednak nie jest to jedyna i wystarczająca przesłanka, by wprowadzone ograniczenia uznać za zgodne z prawem. By ograniczenia posiadały taki status, powinny być również „konieczne w demokratycznym państwie prawa” i ustanowione w ustawie.

³⁵ J. Krukowski przesłankę „niezbędności działania” wyjaśnia jako „naglącą konieczność” (Krukowski 2005, 132).

Nie sposób obiektywnie rozstrzygnąć, czy wprowadzona ingerencja w wolność religii była konieczna. Prawodawca nie ujawnił, co decydowało o wyborze konkretnych ograniczeń. Ogólnie rzecz ujmując można jednak stwierdzić, że ograniczenia dotyczące wszystkich obszarów życia społecznego wprowadzane były arbitralnie, chaotycznie, bez ich uzasadnienia wiarygodnymi danymi. Swoich działań administracja publiczna nie opierała na analizie danych empirycznych, bo takimi nie dysponowała. Deklarowano, że konieczność wprowadzanych ograniczeń była konsultowana z ekspertami, zatem w aktualnym stanie wiedzy nie ma podstaw, by podważać ich zasadność. Należy podzielić stanowisko, że „w sprawach dotyczących ochrony życia i zdrowia dużo większy zarzut można by postawić władzy, gdyby poziom obostrzeń okazał się zbyt niski wobec poziomu zagrożenia, niż gdyby miał być za wysoki”³⁶. Należy także jednak dodać, że wykazanie zbyt wysokiego poziomu obostrzeń stanowiłoby przesłankę stwierdzenia bezprawności ingerencji.

Ostatnią kwestią jest dochowanie prawnej formy wprowadzanych ograniczeń. Wolność uzewnętrzniania religii i realizowana w jej ramach wolność wypowiedzi mogą być ograniczane jedynie w drodze ustawy, natomiast omówione ograniczenia były wprowadzane rozporządzeniami, co jednoznacznie i ostatecznie przesądza ocenę zgodności z prawem wprowadzanych ograniczeń – zostały one wprowadzone z naruszeniem prawa. Fakt, że społeczeństwo im się podporządkowało, należy tłumaczyć postawą odpowiedzialności za siebie i innych, za swoje i innych zdrowie i życie. Był to rodzaj obywatelskiego samoograniczenia się społeczeństwa. Nie zmienia to jednak formalnej oceny legalności wprowadzanych ograniczeń. Mając zatem świadomość, że z formalnego punktu widzenia stanowiły one naruszenie zasad określonych w Ustawie zasadniczej, warto zastanowić się, jakie były praktyczne konsekwencje ich wprowadzenia dla wolności słowa realizowanej w ramach wolności religii.

³⁶ Krzewicki 2020, 89.

4. PRAKTYCZNE KONSEKWENCJE WPROWADZANYCH OGRANICZEŃ DLA WOLNOŚCI SŁOWA REALIZOWANEJ W RAMACH WOLNOŚCI RELIGII

Przeprowadzone dotychczas analizy wykazały, że wprowadzone ze względu na epidemię ograniczenia dotyczące funkcjonowania Kościoła Katolickiego stanowiły realną ingerencję w wolność uzewnętrzniania religii. Ponieważ w tej przestrzeni – uzewnętrzniania religii – realizowana jest również wolność słowa, poddawana była ona tym samym ograniczeniom, które dotyczyły wolności religii.

Wolność słowa jest wolnością uzewnętrzniania, a więc wprowadzania do obiegu publicznego, określonych treści, a także wolnością ich pozyskiwania i rozpowszechniania. Na wolność słowa w ramach wolności religii można spojrzeć z dwóch zasadniczych perspektyw – z perspektywy nadawcy treści i z perspektywy ich odbiorcy. Nadawcą treści w omawianej sytuacji jest Kościół Katolicki jako instytucja działająca przez swoich przedstawicieli w ramach nauczania i sprawowania praktyk religijnych. Odbiorcą będzie każdy w ramach wspólnoty wiernych. Ograniczenia funkcjonowania Kościoła Katolickiego wprowadzone ze względu na epidemię SARS-CoV-2 wywoływały skutki w obu wspomnianych wyżej perspektywach i stanowiły ingerencję zarówno w uprawnienia nadawcy, jak i odbiorcy treści. Ograniczenie liczby osób, które mogły uczestniczyć w obrzędach religijnych stanowiło jednocześnie ograniczenie wolności słowa, zarówno nadawcy, jak i odbiorcy. Z perspektywy uprawnień nadawcy treści wprowadzone regulacje ograniczyły znacząco możliwość dotarcia w sposób bezpośredni do odbiorców, a do części z nich dotarcie bezpośrednie uniemożliwiło. W praktyce uniemożliwiło to więc również wprowadzanie treści do obiegu publicznego i ich rozpowszechnianie w podstawowy przyjęty przez instytucje Kościoła Katolickiego sposób, a więc bez pośrednictwa środków komunikacji. Uwaga ta dotyczy zarówno oficjalnych przekazów przedstawicieli hierarchii kościelnej, jak i przekazów innych duchownych w trakcie sprawowania obrzędów religijnych. Z kolei odbiorcom, którzy nie mogli uczestniczyć w obrzędach religijnych, wprowadzone ograniczenia uniemożliwiły pozyskiwanie treści w ramach bezpośredniego uczestniczenia w obrzędach religijnych. Wprowadzone ograniczenia stanowiły ingerencję nie tylko w wolność religii, ale również w wolność

słowa – rozumianą jako wolność wprowadzania, rozpowszechniania i pozyskiwania określonych treści, w tym wypadku związanych z publiczną zbiorową aktywnością religijną – wszystkich członków wspólnoty Kościoła Katolickiego. Ograniczenie wolności słowa, w ramach wolności religii, jest więc także formą ograniczania „wolności uzewnętrzniania [...] wspólnie z innymi, publicznie [...] swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne”. Obie wolności są ze sobą w tym konkretnym przypadku powiązane.

Wprowadzone ograniczenia dotyczące wolności uzewnętrzniania religii miały wpływ również na szczególny aspekt wolności słowa, jakim jest wolność prasy, w tym przypadku katolickiej³⁷. Środki społecznego przekazu tworzone przez Kościół Katolicki są jednym ze sposobów realizacji jego funkcji, zagwarantowanym przepisami aktów prawnych regulujących jego relacje z państwem. Zgodnie z przepisami Konkordatu Kościół „ma prawo swobodnego drukowania, wydawania i rozpowszechniania wszelkich publikacji związanych z jego posłannictwem” oraz „prawo do posiadania i używania własnych środków społecznego przekazu [...] na zasadach określonych w prawie polskim” (art. 20). Kwestię tę regulują również przepisy ustawowe. Prawo Kościoła Katolickiego do wydawania prasy, z zachowaniem obowiązujących w tym zakresie przepisów prawa oraz prawo jej kolportażu, w ramach własnej sieci kolportażu lub z wykorzystaniem innych sieci, służy „zapewnieniu warunków rozwoju kultury chrześcijańskiej w Polsce” (art. 46–47 u.s.p.k.k.) oraz realizacji funkcji Kościoła Katolickiego (art. 25 u.g.w.s.). Prasa w polskim systemie prawnym jest pojęciem zdefiniowanym ustawowo (art. 7 ust. 2 pkt 1 pr. pras.), a w świetle przyjętej definicji można stwierdzić, że w ramach działalności prasowej wyróżniamy prasową działalność wydawniczą i prasową działalność dziennikarską. O ile w ramach ograniczania wolności religii zasadniczo nie dochodzi do ograniczania wolności prasowej działalności dziennikarskiej, to bez wątplenia znacząco została ograniczona wolność prasowej działalności wydawniczej w przestrzeni rozpowszechniania drukowanej prasy katolickiej. Wynika to z faktu, że dla części sztandarowych tytułów prasy katolickiej,

³⁷ Prawo Kościoła Katolickiego do posiadania własnych środków przekazu jest przejawem jego autonomii i formą rozwijania kultury. Zob. Uruszczak, Góralski, Krukowski 2020, 168–172; Krukowski 2005, 185–188; Mezgłowski, Misztal, Stanisław 2008, 206–207.

sięć parafii stanowi podstawową i zasadniczą sieć kolportażu i dystrybucji³⁸. W sytuacji drastycznego ograniczenia liczby osób mogących brać udział w obrzędach religijnych sprawowanych w świątyniach, drastycznie zostało ograniczone rozpowszechnianie drukowanej prasy katolickiej. Tezę tę potwierdzają doniesienia podmiotów badających sprzedaż, dystrybucję, a tym samym rozpowszechnianie prasy podczas trwającej epidemii³⁹. „Ograniczenia spowodowane koronawirusem stanowią podwójne wyzwanie dla popularnych polskich publikacji katolickich. Zamknięcie wielu punktów kolportażu oraz nałożone przez rząd ograniczenia związane z gromadzeniem się w świątyniach, spowodowały utrudnienia w sprzedaży i promocji”⁴⁰. Należy dodać, że ograniczenia w praktyce, w realny i konkretny sposób ingerowały w wolność prasy katolickiej, a tym samym w wolność słowa realizowaną w ramach wolności religii.

³⁸ Np. „Gość Niedzielny” przez sieć parafii realizuje 78% sprzedaży – tak: Katolicka Agencja Informacyjna. 2019. „Redaktor naczelny GN: Sytuacja prasy w Polsce i w Europie jest coraz trudniejsza”, <https://www.ekai.pl/redaktor-naczelnny-gn-sytuacja-prasy-w-polsce-i-w-europie-jest-coraz-trudniejsza/> [dostęp: 13.05.2021].

³⁹ Należy zauważyć, że skutki epidemii, choć w różnym stopniu, dotknęły cały segment prasy. Por. Łysoń 2020, 78–86.

⁴⁰ Erling, Barbara. „Polish media under the pandemic: fears over financial future and political interference”, Notes From Poland, <https://notesfrompoland.com/2020/04/28/as-media-revenues-plummet-during-pandemic-fears-that-political-influence-could-increase/> [dostęp: 13.05.2021]. Już 28 kwietnia 2020 r. B. Erling informowała: „Gość Niedzielny, katolickie pismo, które jest najlepiej sprzedającym się tygodnikiem w Polsce, odnotował gwałtowny spadek sprzedaży w związku z zamknięciem parafian w swoich domach. «W marcu ograniczyliśmy nakład o 2/3 i w takiej ilości wydaliśmy kolejne trzy numery aż do numeru wielkanocnego, które trafią wyłącznie dla dystrybucji pozakościelnej» mówi ks. Adam Pawlaszczyk, redaktor naczelny. Przed kryzysem magazyn osiągał średnio ok. 100 tys. egzemplarzy tygodniowej sprzedaży. «Nie mamy danych marcowych, ale jakkolwiek spadek będzie bolesny» powiedział Wirtualnym Mediom Piotr Sudoł, szef działu promocji. [...] Ks. Artur Stopka w poście opublikowanym na stronie internetowej Polskiego Stowarzyszenia Dziennikarzy napisał, że katolicy wydawcy nie mają opracowanej żadnej strategii działania w przypadku nagłego załamania się dystrybucji w Kościołach. «Jeśli wydawcy cotygodniowych czasopism katolickich koncentrują się wyłącznie na przetrwaniu okresu pandemii i nie wykorzystują tego czasu na przygotowanie poważnych przemian, może się okazać, że nastąpi stopniowy rozpad tego systemu. A nowego nie będzie» ostrzega Stopka”. Zob. także: Gospodarek 2021, 155–177.

5. ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego opracowania było znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy wprowadzane w Polsce ograniczenia, uzasadniane walką z epidemią SARS-CoV-2, a w praktyce modyfikujące funkcjonowanie Kościoła Katolickiego, wpływają na wolność słowa realizowaną w ramach wolności religii. Przeprowadzone analizy doprowadziły do wniosku, że ograniczenie wolności religii w jej wymiarze zewnętrznym jest także ograniczaniem wolności słowa realizowanej w ramach wolności religii. Obie wolności są wyznaczone przez ustanowione w powszechnie obowiązujących przepisach prawa ramy normatywne. W praktyce ograniczenie wolności religii przez działania administracji publicznej spowodowało również ograniczenie wolności słowa, zarówno w przestrzeni wprowadzania i rozpowszechniania treści w sposób bezpośredni przez duchownych, jak i w przestrzeni pozyskiwania tych treści w sposób bezpośredni przez wiernych w ramach publicznych praktyk religijnych. Działania podjęte przez administrację publiczną skutkowały również ograniczeniem wolności słowa w jej szczególnym przypadku, jakim jest wolność prasy, a dotyczyły drukowanej prasy katolickiej. Wprowadzone ograniczenia stanowiły ingerencję w wolność prasowej działalności wydawniczej, w przestrzeni wolności rozpowszechniania prasy.

Wydaje się, że w obliczu zagrożeń związanych z epidemią SARS-CoV-2 ograniczanie niektórych praw i wolności człowieka w celu ochrony życia i zdrowia jest uzasadnione, jednak działania takie powinny być podejmowane z respektowaniem wymogów prawa. Tymczasem, choć wolność religii i wolność słowa mogą być w sposób legalny ograniczane w ściśle określonych sytuacjach, to analiza ograniczeń wprowadzonych w ramach walki z epidemią SARS-CoV-2 prowadzi do wniosku, że nie posiadają one przymiotu konstytucyjności i legalności. Sposób wprowadzanych ograniczeń przez administrację publiczną powinien budzić uzasadniony sprzeciw – działania takie prowadzą do erozji prawa i niszczą jego autorytet, są łamaniem elementarnych praw i wolności człowieka oraz świadczą o arogancji w stosunku do podmiotów administrowanych. Dodatkowo naznaczają negatywnie relacje między państwem a Kościołem Katolickim, czyli w praktyce mogą również destabilizować stosunki międzynarodowe. Takich „standardów” sprawowania administracji publicznej nie

może usprawiedliwiać epidemia i nie jest możliwe ich zaakceptowanie w demokratycznym państwie prawa.

BIBLIOGRAFIA

- Borecki, Paweł. 2012. „Autonomia Kościołów i innych związków wyznaniowych we współczesnym prawie polskim”. *Przegląd Prawa Publicznego* 4: 7–21.
- Del Castillo, Fides A., Hazel T. Biana, Jeremiah Joven B. Joaquin. 2020. „ChurchInAction: the role of religious interventions in times of COVID-19”. *Journal of Public Health* 3 (43): 633–634.
- Falski, Jacek. 2015. „Symbolika i przekonania religijne w miejscu pracy (na tle wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Eweida i inni v. Wielka Brytania)”. *Państwo i Prawo* 8: 77–90.
- Florczak-Wątor, Monika. 2020. „Niekonstytucyjność ograniczeń praw i wolności jednostki wprowadzonych w związku z epidemią COVID-19 jako przesłanka odpowiedzialności odszkodowawczej państwa”. *Państwo i Prawo* 12: 5–22.
- Gardocki, Lech. 1993. „Europejskie standardy wolności wypowiedzi a polskie prawo karne”. *Państwo i Prawo* 3: 11–27.
- Garlicki, Leszek, Krzysztof Wojtyczek. 2016. „Art. 31”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. T. II, wyd. II, red. Leszek Garlicki, Marek Zubik. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Garlicki, Leszek. 2001. „Przesłanki ograniczania konstytucyjnych praw i wolności (na tle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego)”. *Państwo i Prawo* 10: 5–24.
- Gądecki, Stanisław. 2021. „Duszpasterstwo po pandemii”, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://www.ekai.pl/abp-stanislaw-gadecki-duszpasterstwo-po-pandemii/>.
- Gospodarek, Dawid. 2021. „Media katolickie”. W: *Kościół w Polsce. Raport*, red. Marcin Przeciszewski, Rafał Łączny. Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna.
- Jaskuła, Lidia Katarzyna. 2008. *Prawo do dobrego imienia a wolność prasy*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Kamiński, Ireneusz Cezary. 2002. *Swoboda wypowiedzi w orzeczeniach Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu*. Kraków: Zakamycze.
- Kamiński, Ireneusz Cezary. 2008. „Media w europejskiej konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wartości”. W: *Prawo mediów*, red. Janusz Barta, Ryszard Markiewicz, Andrzej Matlak, 33–81. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.

- Kamiński, Ireneusz Cezary. 2010. *Ograniczenia swobody wypowiedzi dopuszczalne w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Analiza krytyczna*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Kamiński, Ireneusz Cezary. 2012. „Wolność religijna a jednostka”. W: *Prawne granice sumienia i wyznania*, red. Roman Wieruszewski, Mirosław Wyrzykowski, Lena Kondratiewa-Bryzik. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Krukowski, Józef. 2005. *Polskie prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.
- Krzewicki, Jarosław. 2020. „Relacje Kościół-Państwo w Polsce wobec Covid-19”. *Kościół i Prawo* 9: 83–100.
- Lysóń, Tomasz. 2020. „Zmieniający się rynek polskich tygodników opinii na początku pandemii COVID-19”. *Com.press* 3 (2): 68–87.
- Maroń, Grzegorz. 2021. „Polskie prawodawstwo ograniczające wolność religijną w okresie pandemii koronawirusa SARS-CoV-2 a standardy państwa prawa – wybrane zagadnienia”. *Przegląd Prawa Publicznego* 1: 33–49.
- Mezglewski, Artur, Henryk Misztal, Piotr Stanis. 2008. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Misztal, Henryk. 1996. *Polskie prawo wyznaniowe*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Nowicki, Marek Antoni. 2017. *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Nowińska, Ewa. 2007. *Wolność wypowiedzi prasowej*. Warszawa – Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Sobczak, Jacek. 2000. *Prawo prasowe. Podręcznik akademicki*. Warszawa: Oficyna Prawnicza Muza.
- Sobczak, Jacek. 2008. *Prawo prasowe. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Sobczak, Maria. 2008. „Wolność sumienia i wyznania, jej gwarancje w systemie prawnym Rady Europy oraz w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu”. *Ius Novum* 3: 87–116.
- Stanisz, Piotr. 2020. *Religion and Law in Poland*. Alphen aan den Rijn: Wolters Kluwer.
- Szostkiewicz, Adam. 2020. „Jak ograniczenia pandemiczne, to też dla Kościoła”. *Polityka*, 12 października 2020 r., <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1974684,1,jak-ograniczenia-pandemiczne-to-tez-dla-kosciola.read>
- Uruszczak, Waclaw, Wojciech Góralski, Józef Krukowski. 2020. *Concordats between the Holy See and Poland. History and Present*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

- Wiśniewski, Adam. 2013. „O symbolach religijnych w orzecznictwie strasburskim”. *Gdańskie Studia Prawnicze* 29: 261–277.
- Wólkowska, Magdalena. 2013. „Prawa kulturalne w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Analiza w oparciu o orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu”. *Studia Iuridica Toruniensia* 2: 241–260.

MACIEJ KUBALA*

MECHANIZM LIMITACJI PRAWA DO
WOLNOŚCI UZEWNĘTRZNIANIA PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH
W MIĘDZYNARODOWYM SYSTEMIE OCHRONY PRAW
CZŁOWIEKA ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM
KONTEKSTU EUROPEJSKIEGO

The mechanism of limiting the right to the freedom to manifest religious beliefs
in the international system of human rights with a particular emphasis
on the European context

Streszczenie: Artykuł 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka stanowi, że prawo do wolności myśli, sumienia i religii obejmuje (obok swobody zmiany religii i przekonań) prawo do uzewnętrzniania swojej religii lub przekonań. W budowanym po II wojnie światowej międzynarodowym systemie ochrony praw człowieka zadaniem Deklaracji było proklamowanie praw człowieka jako standardu międzynarodowego, a tym samym wskazanie podstawowych treści samego pojęcia praw człowieka użytego w Karcie Narodów Zjednoczonych. Analogiczne do treści art. 18 Deklaracji prawo do uzewnętrzniania przekonań religijnych uznane jest w art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych oraz w art. 10 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej – traktatowych aktach normatywnych praw człowieka, mających znaczenie dla europejskiego rozumienia standardu ochrony w zakresie prawa do uzewnętrzniania religii lub przekonań na poziomie ponadpaństwowym i regionalnym. Ustępy drugie Konwencji i Paktu zawierają klauzule limitacyjne, dopuszczające ograniczenie wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych. Karta przejmuje z Konwencji – choć nie bez zastrzeżeń – zakres chronionych praw, a przez to również mechanizmy limitacyjne.

* Ks. dr, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Szczeciński, ul. Gabriela Narutowicza 17A, 70-953 Szczecin, e-mail: maciej.kubala@usz.edu.pl. ORCID 0000-0001-5475-1334.

W niniejszym opracowaniu zastosowano metodę dogmatyczno-prawną. Dążąc do przyczynienia się do lepszego rozumienia praktycznoprawnych konsekwencji realizacji teoretycznych założeń klauzul limitacyjnych w – istotnych z europejskiego punktu widzenia – przepisach traktatowych chroniących wolność uzewnętrzniania przekonań religijnych, Autor omawia odnośne przepisy Konwencji, Paktu i Karty, analizując warunki prawnej dopuszczalności limitacji prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych na gruncie omawianych aktów prawa międzynarodowego.

Słowa kluczowe: ograniczanie praw i wolności; system ochrony praw człowieka; wolność sumienia i religii; przekonania religijne; Karta Praw Podstawowych UE; Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności

Abstract: Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights provides that the right to the freedom of thought, conscience and religion (along with the freedom to change one's religion or belief) includes the right to manifest religious beliefs. In the international system of human rights protection built after the Second World War, the aim of the Declaration was to proclaim human rights as an international standard and consequently, to define the notion of human rights as used in the United Nations Charter. In parallel to Article 18 of the Declaration, the right to the freedom to manifest religious beliefs is recognized by Article 9 of the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights and Article 10 of the Charter of Fundamental Rights of the European Union – treaties concerning human rights, important for the European understanding of the standard of protection of the right to manifest religion or beliefs on the transnational and regional level. The second paragraphs of the Convention and the Covenant contain limitation clauses that permit the limitation of the freedom to manifest religious beliefs. The Charter draws – though not without reservations – from the Convention's protected rights, including limitation mechanisms. The analysis presented in this paper is conducted using the legal dogmatic method. In order to contribute to a better understanding of the practical and legal consequences of the implementation of the theoretical assumptions of the limitation clauses in the treaty provisions protecting the freedom to manifest religious beliefs, which are important from the European perspective, the author discusses the relevant provisions of the Convention, the Covenant and the Charter and analyzes the conditions of legal admissibility of limiting the right to manifest religious beliefs under the international instruments under discussion.

Key words: limiting rights and freedoms; system of human rights protection; freedom of conscience and religion; religious beliefs; Charter of Fundamental Rights of the European Union; Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms

1. WPROWADZENIE

Artykuł 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka stanowi, że prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność głoszenia swej religii lub przekonań, bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych¹. W budowanym po II wojnie światowej międzynarodowym systemie ochrony praw człowieka, zadaniem PDPCz było proklamowanie praw człowieka jako standardu międzynarodowego, a tym samym wskazanie podstawowych treści samego pojęcia praw człowieka użytego w Karcie Narodów Zjednoczonych².

Wolność uzewnętrzniania religii lub przekonań została określona analogicznie do art. 18 PDPCz w traktatowych aktach normatywnych, mających znaczenie dla europejskiego rozumienia standardu ochrony, w zakresie prawa do uzewnętrzniania religii lub przekonań na poziomie ponadpaństwowym i regionalnym. Wśród dokumentów mających takie znaczenie wymienić należy: na poziomie uniwersalnym – Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych³ – podpisany i ratyfikowany przez wszystkie państwa europejskie; na poziomie regionalnym – Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności⁴ – budującą efektywny system ochrony praw człowieka na forum Rady Europy

¹ The Universal Declaration of Human Rights (Paris, 10.12.1948), <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> [dostęp: 08.03.2021], dalej: PDPCz (tłum. własne). Użyty w art. 18 oraz traktatowych dokumentach, analizowanych w dalszej części rozważań, termin *religion*, tłumaczony jest w niniejszej pracy jako „religia”, a nie „wyznanie”, jak przyjmuje się w większości polskich oficjalnych tłumaczeń (poza tłumaczeniem Karty Praw Podstawowych UE).

² Por. Kędzia 2018, 14–15.

³ 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, dalej: MPPOiP, art. 18 ust. 1.

⁴ 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 (wersja z wszystkimi protokołami dodatkowymi: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_POL.pdf [dostęp: 29.05.2021]), dalej: EKPC, art. 9 ust. 1.

tworzonej przez 47 państw europejskich; oraz na poziomie ponadpaństwowym – Kartę Praw Podstawowych Unii Europejskiej⁵ – dokument wiążący prawnie państwa członkowskie Unii Europejskiej (ze świadomością przyjętych klauzul opt-out – np. protokół brytyjski), od momentu wejścia w życie Traktatu z Lizbony⁶. Art. 18 ust. 1 MPPOiP uznaje „prawo do wolności myśli, sumienia i religii”, które w MPPOiP obejmuje „wolność posiadania lub przyjmowania religii lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań”. W art. 9 ust. 1 EKPC również uznawane jest prawo do wolności myśli, sumienia i religii, ale jego zakres wyznaczany jest nieco inaczej, bo „obejmuje [ono] wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań”. Ze względu na fakt, że w niniejszym artykule analizie poddany zostaje mechanizm limitacji uzewnętrzniania tylko przekonań o charakterze konfesyjnym, na potrzeby dalszych rozważań wydaje się uprawnione (przy świadomym pominięciu opisu finezyjnych doktrynalnych rozważań dotyczących rozumienia terminu „religia”, „wyznanie”, „przekonania” w dokumentach praw człowieka)⁷, używanie roboczo – funkcjonującego w literaturze – określenia „przekonania religijne”.

Wśród sposobów, według których dokonuje się uzewnętrznianie przekonań religijnych, wszystkie trzy cytowane artykuły wymieniają jednomyślnie: *observance* („uprawianie kultu”), *teaching* („nauczanie”), *practice* („praktykowanie”), *worship* (w tłumaczeniu polskim EKPC: „czynności rytualne”; w tłumaczeniu polskim KPP i w MPPOiP: „uczestnictwo w obrzędach”). Za piąty sposób uzewnętrzniania przekonań religijnych można by uznać również – jak się wydaje – wyrażanie opinii o charakterze religijnym, rozpoznane w art. 19 MPPOiP i art. 10 EKPC. Wolność ta rzeczywiście jest ściśle związana z prawem do uzewnętrzniania przekonań

⁵ Charter of Fundamental Rights of the European Union (2012/C 326/02), Official Journal of the European Union, C 326, 26 October, dalej: KPP.

⁶ Treaty of Lisbon amending the treaty on European Union and the treaty establishing the European community signed at Lisbon 13 December 2007 (2007/C 3006/01), Official Journal of the European Union C 306 of 17 December 2012, art. 6, 1; por. Kubala 2015, 205–206; Księżniakiewicz 2012, 333–347.

⁷ Por. Sobczak, Gołda-Sobczak 2012, 28–23.

religijnych i jakkolwiek na gruncie EKPC przyjęto doktrynalnie uznawać swobodę wypowiedzi jako prawo autonomiczne, posiadające walor ogólny w stosunku do wypowiedzi wkraczających w dziedziny objęte treścią innych praw, co uzasadniałoby szukanie ochrony dla wypowiedzi o charakterze konfesyjnym bardziej w art. 9 niż 10 EKPC, to jednak Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu (ETPC) wypowiedzi związane z uzewnętrznianiem przekonań religijnych wiąże w swoim orzecznictwie z art. 10 EKPC⁸.

Prawo do uzewnętrzniania przekonań religijnych, podobnie jak inne prawa człowieka, może podlegać ograniczeniom nakładanym na poszczególne prawa w różny sposób i w różnym zakresie. Przyjmuje się trzy sposoby ograniczania praw człowieka, w formie tak zwanych wyjątków *ex definitione* (postanowień wskazujących, że określone działanie nie jest traktowane jako naruszenie danego prawa), klauzul derogacyjnych (określających na jakich warunkach dopuszczalne jest zawieszenie określonych praw i wolności) czy klauzul limitacyjnych (określających zasady dopuszczalności ingerencji władz w sferę praw człowieka)⁹. Ten ostatni mechanizm jest obecny w przytoczonych wyżej przepisach statuujących wolność uzewnętrzniania religii i przekonań. W literaturze znaleźć można wiele opracowań teoretycznych na temat klauzul limitacyjnych oraz opracowań stanów faktycznych, ilustrujących ograniczenia konkretnych aspektów wolności uzewnętrzniania religii i przekonań. Do tych znanych doktrynie ustaleń odwołuje się Autor niniejszego artykułu celem realizacji wyznaczonego zadania badawczego.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest mechanizm limitacji w traktatowych aktach normatywnych, mających znaczenie dla europejskiego rozumienia standardu ochrony w zakresie prawa do uzewnętrzniania religii lub przekonań na poziomie ponadpaństwowym i regionalnym. W pracy realizowanej metodą dogmatyczno-prawną podjęta zostaje próba odpowiedzi na pytanie badawcze: jakie są praktycznoprawne konsekwencje realizacji założeń teoretycznych klauzuli limitacyjnej w – istotnych z europejskiego punktu widzenia – przepisach traktatowych statuujących wolność uzewnętrzniania przekonań religijnych?

⁸ Warchałowski 2002, 210.

⁹ Radajewski 2015, 129; por. Jasudowicz 1997, 48–50; Latos 2008.

Celem odpowiedzi, analizie zostaną poddane odnośne przepisy EKPC i MPPOiP. Omówione zostaną również warunki prawnej dopuszczalności limitacji prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych na gruncie przepisów EKPC i MPPOiP, a następnie mechanizm limitacji prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych zostanie poddany analizie na gruncie KPP. Część końcową pracy stanowią będą wnioski, budujące odpowiedź na postawione pytanie badawcze.

2. TEORETYCZNE ZAŁOŻENIA KLAUZULI LIMITACYJNEJ A PRZEPISY LIMITUJĄCE WOLNOŚĆ UZEWNĘTRZNIANIA PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH W EKPC I W MPPOiP

Podczas gdy twórcy PDPCz przyjęli w całym dokumencie jedną ogólną klauzulę limitacyjną dla całego katalogu praw, w EKPC i w MPPOiP stosowane są klauzule szczegółowe, powiązane z konkretnymi przepisami dotyczącymi poszczególnych praw i różniące się między sobą w zależności od praw, których dotyczą¹⁰. Jakkolwiek obecne w EKPC klauzule limitacyjne nazywane są klauzulami ograniczającymi, bo stanowią konstrukcję umożliwiającą ograniczanie praw i wolności jednostek, to – jak zauważają badający EKPC prawnicy – sama konstrukcja klauzuli limitacyjnej obejmuje kilka formuł, przewidujących różny zakres ograniczeń, a limitacja może czasami prowadzić do rozszerzenia zakresu prawa gwarantowanego w EKPC¹¹.

Klauzula limitacyjna dotycząca prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych została zawarta w art. 9 ust. 2 EKPC oraz w art. 18 ust. 3 MPPOiP. Porównywanie obu przepisów jest uprawnione, ponieważ art. 9 stanowił oczywisty punkt odniesienia dla ostatecznej redakcji

¹⁰ Piechowiak 2009, 62. Biorąc pod uwagę kontekst polskiego czytelnika, należy zauważyć, że Konstytucja RP zawiera w art. 31 ust. 3 klauzulę o charakterze ogólnym, ale dopełnianą przez klauzule szczególne, co ma istotne znaczenie zwłaszcza w przypadku ograniczania wolności uzewnętrzniania religii (Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm., art. 53 ust. 5). W tym kontekście – jak zauważają niektórzy autorzy – art. 31 ust. 3 Konstytucji RP wykazuje szereg analogii z klauzulami ograniczającymi, zastosowanymi właśnie w MPPOiP oraz w EKPC. Por. Zakolska 2005, 11–29; Wojtyczek 1999, 78–80.

¹¹ Liżewski 2016, 196–197; por. Latos 2008, 151.

art. 18 MPPOiP¹². W obu przypadkach pierwszy człon przepisu jest taki sam i stanowi: „wolność uzewnętrzniania religii lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne”, przy czym EKPC dodaje w art. 9 ust. 2: „w społeczeństwie demokratycznym”. W następnej części oba przepisy zawierają praktycznie taki sam katalog celów prawowitych, czyli katalog wartości, dla obrony których za uzasadnioną należałoby uznać dopuszczalność ingerencji władzy publicznej w korzystanie z danego prawa. Cele prawowite w obu przepisach to ochrona bezpieczeństwa publicznego, porządku publicznego, zdrowia, moralności, praw i wolności innych osób. Jak zauważa T. Jasudowicz, w odniesieniu do art. 9 ust. 2 EKPC, spośród pięciu limitowalnych praw (art. 8–11 EKPC oraz art. 2 Protokołu IV do EKPC) „najuboższy, bo pięcioskładnikowy katalog celów prawowitych towarzyszy wolności manifestowania religii i przekonań”¹³. Rzeczywiście w art. 9 EKPC – inaczej niż w pozostałych czterech przypadkach – brakuje celu prawowitego: bezpieczeństwa narodowego. Podobna sytuacja ma miejsce w MPPOiP, którego art. 18 ust. 3 również nie wymienia bezpieczeństwa narodowego wśród wartości uzasadniających limitację prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych.

Ze względu na – wykazane we wstępie – orzecznicze powiązanie prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych z art. 10 EKPC, a przez to z analogicznym art. 19 MPPOiP, za klauzule limitacyjne prawa do uzewnętrzniania przekonań o charakterze religijnym uznać można pośrednio również przepisy art. 19 ust. 3 MPPOiP oraz art. 10 ust. 2 EKPC, choć przedmiot limitacji jest tam szerszy, bo dotyczy prawa do wyrażania wszelkich opinii¹⁴.

Opisywane klauzule odnoszą się tylko do limitowalnego *forum externum* religijnych wolności jednostki, podczas gdy odnośne wolności *forum internum* nie mogą być w żaden sposób ograniczane¹⁵. Katalog celów prawowitych w art. 19 ust. 3 MPPOiP jest dość schematyczny (poszanowanie praw i dobrego imienia innych; ochrona bezpieczeństwa narodowego, porządku publicznego lub moralności publicznej) i w zakresie

¹² Garlicki 2010, 551–553.

¹³ Jasudowicz 2012, 112.

¹⁴ Piechowiak 2009, 63.

¹⁵ Murdoch 2012, 18–22.

uzasadnienia limitacji prawa uzewnętrzniania przekonań religijnych zasadniczo (oprócz przesłanki bezpieczeństwa narodowego) wpisuje się w katalog celów prawowitych art. 9 EKPC oraz art. 18 MPPOiP. Podobnie, art. 10 ust. 2 EKPC, jakkolwiek zawiera bardziej rozbudowany katalog celów prawowitych („[...] w interesie bezpieczeństwa państwowego, integralności terytorialnej lub bezpieczeństwa publicznego ze względu na konieczność zapobieżenia zakłóceniu porządku lub przestępstwu, z uwagi na ochronę zdrowia i moralności, ochronę dobrego imienia i praw innych osób oraz ze względu na zapobieżenie ujawnieniu informacji poufnych lub na zagwarantowanie powagi i bezstronności władzy sądowej”), to w zakresie limitacji prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych, również – jak łatwo wywnioskować z przytoczonego w nawiasie tekstu – można uznać, że wpisuje się zasadniczo w cele prawowite wymieniane w art. 9 ust. 2 EKPC oraz art. 18 ust. 3 MPPOiP.

Budowa klauzuli limitacyjnej wprowadzona do treści art. 9 ust. 2 EKPC wpisuje się w ogólny schemat budowy tzw. pełnych klauzul ograniczających, które cechuje: (a) opisywanie warunków dopuszczalnej ingerencji za pomocą pojęć otwartych, które nie nawiązują bezpośrednio do treści uprawnienia, (b) możliwość stosowania tak w stanach nadzwyczajnych, jak i w okresie normalnego funkcjonowania państwa, (c) ograniczenie uprawnień w celu realizacji interesu indywidualnego lub publicznego, (d) specyficzna budowa¹⁶. W te ogólne założenia wydaje się również wpisywać klauzula limitacyjna zawarta w treści art. 18 ust. 3 MPPOiP.

Odnośnie do kryterium specyficznej budowy – klauzula limitacyjna w EKPC opiera się na powiązaniu trzech elementów, jakimi są: (a) adresat upoważniony do ograniczenia prawa, (b) szacunkowe wskazanie na konieczność dokonania takiej ingerencji, (c) powody, ze względu na które ingerencja taka jest dokonywana¹⁷. Biorąc pod uwagę wszystkie pięć pełnych klauzul limitacyjnych, zawartych w ustępach drugich art. 8, 9, 10, 11 i art. 2 Protokołu IV EKPC, dają się zauważyć pewne gramatyczne czy treściowe różnice. Przykładem takich różnic są analizowane przepisy art. 9 ust. 2 czy art. 10 ust. 2 EKPC, które różni od pozostałych klauzul limitacyjnych użycie pozytywnej formuły limitacji.

¹⁶ Mizerski 2013, 92.

¹⁷ Liżewski 2016, 198.

Nie jest to jednak różnica na tyle istotna, by uniemożliwiała stosowanie jednakowej metodologii wykładni wszystkich pełnych klauzul limitacyjnych EKPC¹⁸.

Odnośnie do pierwszego elementu konstrukcyjnego klauzuli limitacyjnej EKPC, adresatem pierwotnym upoważnienia do ograniczenia prawa jest ustawodawca – a idąc za dosłownym tłumaczeniem tekstu oryginalnego – prawodawca. Dokładne określenie adresata ma znaczenie, jak podkreślają autorzy, w kontekście państw członkowskich Rady Europy z kręgu tradycji prawnej *common law*, ze względu na inne od ustawowych możliwości stanowienia prawa¹⁹. Za adresatów wtórnych możliwości dokonywania ograniczeń uznać należy stosujące prawo organy, które wydają konkretne akty, w oparciu o normy abstrakcyjne i generalne, czego efektem są czynności faktyczne organów państwowych, takie jak np. stosowanie środków przymusu bezpośredniego²⁰. Wydaje się, że takie rozumienie pierwszego elementu konstrukcyjnego klauzuli limitacyjnej w art. 9 ust. 2 EKPC można przyjąć również odnośnie do art. 18 ust. 3 MPPOiP, gdzie pojawia się również pojęcie ograniczeń przewidzianych przez ustawę (czy precyzyjniej: przez prawo).

Drugi element klauzul limitacyjnych w EKPC – nazywany niekiedy klauzulą konieczności – to szacunkowe wskazanie na konieczność dokonania takiej ingerencji²¹. „Nie chodzi tu o jakąkolwiek bliżej nieokreśloną konieczność, lecz o konieczność występującą w społeczeństwie demokratycznym”²². Sytuacyjny i szacunkowy wymiar konieczności jest tutaj w pewien sposób obiektywizowany „przez zestawienie jej ze stabilnymi i ugruntowanymi już wartościami demokratycznego społeczeństwa, [co] wzmacnia aksjologiczny wymiar dokonania ograniczeń praw człowieka”²³. Tego typu aksjologicznego wzmocnienia owej konieczności, uzasadniającej ograniczenie praw, nie znajdujemy w art. 18 ust. 3 MPPOiP, bo – jak wskazano już wyżej – brakuje tam sformułowania „w społeczeństwie demokratycznym”, jakkolwiek dla porządku należy wskazać, że

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Kamiński 2020, 3.

²⁰ Liżewski 2016, 198–199.

²¹ Tamże, 199.

²² Tamże.

²³ Tamże.

sama klauzula konieczności w społeczeństwie demokratycznym użyta zostaje w klauzuli limitacyjnej art. 21 i 22 MPPOiP, a samo sformułowanie „w społeczeństwie demokratycznym” – w przepisie art. 14 MPPOiP. Uzasadniać tę różnicę wydaje się fakt, że MPPOiP został przyjęty przeciw również przez państwa niedemokratyczne, a państwa-strony EKPC są – przynajmniej w ustrojowych założeniach – demokratyczne. Samo kryterium konieczności jest jednak obecne w klauzuli limitacyjnej art. 18 ust. 3 MPPOiP, z tym że jego aksjologicznym wzmocnieniem nie są tu wartości państwa demokratycznego determinujące rozumienie celów prawowitych, a same cele prawowite jako ostateczna motywacja dokonywanych limitacji. Rozumienie celów prawowitych wymienianych w MPPOiP wyznaczają: dokument przyjęty 28 września 1984 r. w ramach prac Rady Gospodarczej i Społecznej – nazywany *Zasady z Syrakuz*²⁴ oraz oficjalny Komentarz Komitetu Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych (KPCz ONZ) do art. 18 MPPOiP²⁵. Ową konieczność definiują na gruncie MPPOiP bezpośrednio i precyzyjnie opisane cele prawowite, natomiast na gruncie EKPC kryterium wartości demokratycznych, często dyskrejonalnie definiowane, a przez to skutkujące społeczną polaryzacją tego typu odniesień. Uprawniona wydaje się zatem opinia, że rozumienie przesłanki „konieczności” zawartej w klauzuli limitacyjnej art. 18 ust. 3 MPPOiP jest bardziej precyzyjne od rozumienia tej przesłanki w brzmieniu art. 9 ust. 2 EKPC.

Ten sposób rozumowania wydaje się być zresztą potwierdzony przez samych twórców EKPC, którzy tworzyli trzeci element klauzul limitacyjnych (klauzule generalne, statuujące wartości – cele prawowite – uzasadniające wprowadzenie ograniczeń) właśnie po to, by uniemożliwić zbyt uznaniowe limitowanie praw człowieka, a przez to dezintegrowanie systemu ochrony – dokonywane przez ustawodawcę państwowego – tylko

²⁴ Economic and Social Council UN (Commission on Human Rights 41 session), Status of the International covenants on human rights, annex: The Siracusa principles on the Limitation and Derogation Provisions in the International Covenant on Civil and Political Rights, E.CN.4/1985/4, dalej: *Zasady*.

²⁵ Por. UN Human Rights Committee (HRC), CCPR General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion), 30 July 1993, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, <https://www.refworld.org/docid/453883fb22.html> [dostęp: 30.05.2021], dalej: *Komentarz*; por. Wieruszewski 2012, 419–460.

w oparciu o tak zwane „zobiektywizowane wartości społeczeństwa demokratycznego”²⁶.

W art. 18 ust. 3 MPPOiP same cele stanowią o konieczności wprowadzenia ograniczeń.

3. KLAUZULE LIMITACYJNE W EKPC I MPPOiP A WARUNKI PRAWNEJ DOPUSZCZALNOŚCI OGRANICZEŃ W PORZĄDKU PAŃSTWOWYM

W opisanych wyżej trzech elementach konstrukcyjnych klauzul limitacyjnych EKPC określone zostają trzy przesłanki, nazywane również testami, które muszą zostać łącznie spełnione, aby ETPC badający ich występowanie w określonym przypadku mógł stwierdzić, czy dana ingerencja władzy publicznej nie stanowiła naruszenia odnośnego prawa czy wolności²⁷. Wymienić należy tu odpowiednio przesłanki: (a) legalności formalnej – czyli ustanowienia przez prawo – nazywanej testem legalności, (b) legalności materialnej – czyli powiązania z jednym z celów prawowitych – nazywanej testem celowości, (c) niezbędności – czyli konieczności w demokratycznym społeczeństwie – nazywanej testem konieczności²⁸.

Konieczność dokładnego zbadania dopuszczalności ograniczeń ma znaczenie również ze względu na art. 18 EKPC, który stanowi, że „ograniczenia praw i wolności, na które zezwala niniejsza konwencja nie będą stosowane w innych celach niż te, dla których je wprowadzono”²⁹. Jak zauważa R. Mizerski – „istotą testu legalności jest zbadanie czy państwo-strona postępuje zgodnie z prawem, do którego odsyła – co najmniej w sposób dorozumiany – Konwencja”, co uprawnia kontrolę ze strony ETPC³⁰. Przez wiele lat test legalności oparty tylko na przepisach EKPC (art. 5 ust. 1; art. 8 ust. 2; art. 12) sprowadzał się do stwierdzenia, czy w momencie wprowadzania ograniczeń istniała w krajowym porządku prawnym podstawa prawna będąca źródłem ograniczenia, przy czym ETPC

²⁶ Liżewski 2016, 199–200.

²⁷ Jasudowicz 2012, 110–111.

²⁸ Garlicki 2010, 550–552; por. Szuniewicz 2016, 34–60.

²⁹ Por. Skrzydło 2013, 3–9.

³⁰ Mizerski 2013, 93.

dopuszcza w systemach *common law* oparcie ingerencji również na normie niepisanej³¹. W 1979 r. ETPC sformułował w swoim orzecznictwie wymogi jakościowe dostępności i przewidywalności, jakie powinny charakteryzować prawo będące podstawą ingerencji w uprawnienie³². W 1983 r. ETPC uzupełnił te wymogi jakościowe wymogiem stworzenia przez państwo efektywnego środka kontroli prawa wprowadzającego ograniczenia, co nakładało na prawodawcę obowiązek tworzenia w porządku krajowym odnośnych instytucjonalnych i proceduralnych zabezpieczeń³³.

Za przykład pomyślnie przeprowadzonego testu legalności w odniesieniu do klauzuli limitacyjnej zawartej w art. 9 ust. 2 EKPC często podawane jest orzeczenie *Kokkinakis przeciwko Grecji*, gdzie wnioskodawca podniósł, że ograniczenie nie było „przewidziane przez prawo”, bo prozelityzm, o który był oskarżany nie został precyzyjnie zdefiniowany, a w tekście ustawy posłużono się zwrotami „w szczególności” oraz „pośrednie usiłowanie”, co zdaniem wnioskodawcy miało służyć możliwości uznania przez organy państwowe, że każda rozmowa na temat religii czy konwersja mogłyby zostać uznane za działania objęte dyspozycją § 4 greckiej ustawy 1363/1938. Według władz przepis był precyzyjny, ponieważ podstawowy element przestępstwa prozelityzmu to dopuszczenie się próby zmiany przekonań religijnych innej osoby, a zwrot „w szczególności” odnosi się jedynie do sposobu działania. ETPC oceniając stanowiska stron stwierdził, że przepisy o prozelityzmie należą do kategorii pojęć niedookreślonych, używanych w aktach prawnych dla uniknięcia zbytowej sztywności. Doprecyzowanie tych pojęć następuje dzięki orzecznictwu, a sądy greckie wydały wiele orzeczeń dotyczących § 4 ustawy 1363/1938. Kokkinakis mógł w wystarczający sposób przewidzieć konsekwencje swojego postępowania³⁴. Przykładem negatywnego wyniku testu legalności w spra-

³¹ Tamże, 94; por. Mizerski 2009.

³² Wyrok ETPC z dnia 26 kwietnia 1979 r., *Sunday Times przeciwko Zjednoczonemu Królestwu* (1), skarga nr 6538/74, A 30, za: Murdoch 2012, 39.

³³ Wyrok ETPC z dnia 25 marca 1983 r., *Silver i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, skargi nr 5947/72, 6205/73, 7052/75, 7107/75, 7136/75, A 61, pkt 90, za: Mizerski 2013, 94.

³⁴ Wyrok ETPC z dnia 25 maja 1993 r., *Kokkinakis v. Greece*, skarga nr 14307/88, § 37–44, <http://www.bailii.org/eu/cases/ECHR/1993/20.html> [dostęp: 31.05.2021], dalej: *Kokkinakis*; por. <http://www.policy.hu/kaminski/Kokkinakis.htm> [dostęp: 31.05.2021].

wach rozpatrywanych w oparciu o art. 9 ust. 2 może być orzeczenie w sprawie *Hasan i Chaush przeciwko Bułgarii*, gdzie EKPC – rozpatrując kwestie faworyzowania przez organ państwowy jednej frakcji wobec drugiej, w sporze dotyczącym wyznaczenia przywódcy religijnego – stwierdził, że braki kryteriów materialnych w odnośnych przepisach, jak również brak gwarancji procesowych, czyniły ingerencję władz arbitralną³⁵.

Odnosnie do testu celowości T. Jasudowicz zauważa, że „w sformułowaniu tekstu klauzul limitacyjnych, test celowości jakby nie występował samodzielnie, skoro katalog celów prawowych poprzedzony jest zwrotem określającym ingerencję władzy publicznej jako konieczną w demokratycznym społeczeństwie dla enumeratywnie wymienianych następnie celów prawowych”³⁶. Jeśli patrzemy na opisane wyżej trzy elementy konstrukcyjne klauzuli limitacyjnej, to rzeczywiście klauzula konieczności (test konieczności) poprzedza katalog celów prawowych (test celowości). Ta kolejność jest jednak – jak zauważa T. Jasudowicz – „tylko pozorna”³⁷. W praktyce ETPC „jeśli w ogóle – najpierw odnotowuje czy – co rzadziej – konkretny cel czy też cele prawowe bada i interpretuje. Nieraz następuje to dopiero przy okazji badania testu konieczności, a to w ramach kryterium proporcjonalności zastosowanych środków do konieczności realizacji celu czy celów prawowych”³⁸. W odniesieniu do testu celowości w ograniczeniach dotyczących uzewnętrzniania przekonań religijnych autorzy wskazują, że zazwyczaj kryterium to nie stwarza problemu dla pozwanych państw, którym łatwo wykazać celowość ograniczenia, a ETPC, przeprowadzając test celowości, dość łatwo uzna wskazany przez państwo cel za mieszczący się w katalogu celów prawowych. W cytowanej sprawie *Kokkinakis przeciwko Grecji*, EKPC przyjął linię argumentacyjną władz, że zakaz prozelityzmu miał na celu ochronę praw i wolności innych³⁹.

Test konieczności bywa nazywany „najbardziej wartościującym etapem rozstrzygnięcia o dopuszczalności ingerencji”⁴⁰. ETPC bada, czy

³⁵ *Hasan i Chaush przeciwko Bułgarii* (Wielka Izba), § 84–85, za: Murdoch 2012, 39–40.

³⁶ Jasudowicz 2012, 111.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ *Kokkinakis*, § 44.

⁴⁰ Mizerski 2013, 95.

zgodna z prawem i realizująca cel prawowity ingerencja była konieczna, innymi słowy, czy przyczyny ograniczenia uprawnienia znajdują uzasadnienie w wartościach i prawidłowym funkcjonowaniu społeczeństwa demokratycznego, a przynajmniej nie kolidują z nimi, to znaczy mieszczą się w zakresie implementacyjnej swobody pozostawianej stronom EKPC (nazywanej marginesem oceny)⁴¹. Z tego powodu nie będzie proste również łatwe przeprowadzenie testu konieczności w odniesieniu do przepisów krajowych ograniczających wolność uzewnętrzniania religii. „Skarżone naruszenie musi: (a) odpowiadać naglącej potrzebie społecznej, (b) być proporcjonalne do zamierzonego, prawnie uzasadnionego celu, (c) być uzasadnione istotnymi i wystarczającymi przyczynami”⁴². Cechująca test konieczności pewna labilność aksjologiczna została w pewien sposób przewyciężona dzięki orzecznictwu wskazaniu przez EKPC cech europejskiego społeczeństwa demokratycznego, takich jak np. otwartość umysłu, tolerancja czy pluralizm⁴³. W kontekście tych wartości pozytywnie przeprowadzony został test konieczności w sprawie *Otto-Preminger-Institut*, gdzie uznano za słuszne ograniczenia mające na celu ochronę wierzących przed obelżywymi atakami słownymi⁴⁴.

Gdy szukamy na gruncie MPPOiP kryteriów pozwalających ocenić dopuszczalność ograniczenia przez państwo wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych – a taką dopuszczalność badać przecież może KPCz ONZ na podstawie postanowień 1. Protokołu fakultatywnego do MPPOiP (wprowadzającego instytucję skargi prywatnej obywatela przeciwko państwu), podstawowym narzędziem jest katalog celów podstawowych z art. 18 ust. 3 oraz jego szczegółowa interpretacja wśród *Zasad* – określających reguły interpretacyjne przepisów limitacyjnych w MPPOiP⁴⁵. Warto zauważyć, że owe reguły interpretacyjne omawiają nie tylko same cele prawowite zawarte w MPPOiP, ale również inne elementy klauzuli

⁴¹ Tamże; por. Rozner 2002, 126–127.

⁴² Murdoch 2012, 41.

⁴³ *Kokkinakis*, § 31.

⁴⁴ Murdoch 2012, 43, 73–74; por. wyrok ETPC z dnia 20 września 1994 r., *Otto-Preminger-Institut*, skarga nr 13470/87, <https://sip.lex.pl/orzeczenia-i-pisma-urzedowe/orzeczenia-sadow/13470-87-otto-preminger-institut-v-austria-wyrok-520174218> [dostęp: 12.11.2021].

⁴⁵ *Zasady*, art. 15–39.

limitacyjnej – jak np. będąca odpowiednikiem testu legalności z EKPC – przesłanka, by ograniczenie prawa człowieka wprowadzane przez państwo wypełniało nakaz ustawowy⁴⁶. Prawo ograniczające wykonywanie praw człowieka nie może być arbitralne ani nieracjonalne, natomiast zasady prawne limitujące wykonywanie praw człowieka muszą być jasne i dostępne dla każdego⁴⁷.

Cel prawowity bezpieczeństwa publicznego oznacza w *Zasadach* ochronę osób ze względu na niebezpieczeństwo, zagrażające ich życiu lub integralności fizycznej, albo mieniu. Można powoływać się na ten cel w ograniczeniach, gdy istnieją odpowiednie zabezpieczenia i skuteczne środki zaradcze przeciwko nadużyciom⁴⁸.

Cel prawowity porządku publicznego definiowany w *Zasadach* oznacza sumę reguł społeczeństwa lub zbiór podstawowych zasad, na których opiera się społeczeństwo. Poszanowanie praw człowieka jest częścią porządku publicznego, a samo pojęcie porządku publicznego – w tekście *Zasad* użyte zostaje również francuskie określenie *ordre public* – należy interpretować w kontekście celu określonego prawa człowieka, które jest na tej podstawie ograniczone. Organy państwowe lub osoby odpowiedzialne za utrzymanie porządku publicznego podlegają kontroli w wykonywaniu swoich uprawnień za pośrednictwem parlamentu, sądów lub innych kompetentnych niezależnych organów⁴⁹. Należy zauważyć, że ten cel prawowity użyty w EKPC i MPPOiP w klauzuli manifestowania religii i przekonań, został użyty jeszcze tylko raz w obu dokumentach – w EKPC, w przepisie dotyczącym przemieszczania się, a w MPPOiP w przepisie gwarantującym prawo do sądu⁵⁰.

Cel prawowity zdrowia publicznego definiowany jest jako podstawa do ograniczenia niektórych praw w celu umożliwienia państwu podjęcia działań w przypadku poważnego zagrożenia zdrowia ludności lub poszczególnych jej członków. Środki te muszą być szczególnie ukierunkowane na zapobieganie chorobom lub urazom oraz na zapewnienie opieki chorym

⁴⁶ *Zasady*, art. 15–18.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ *Zasady*, art. 33–34.

⁴⁹ Tamże, art. 22–24.

⁵⁰ Art. 2 EKPC; art. 14 MPPOiP.

i rannym. Należy zwrócić uwagę na międzynarodowe przepisy zdrowotne Światowej Organizacji Zdrowia⁵¹.

Cel prawowity moralności publicznej opisywany jest w *Zasadach* jako podstawa do ograniczenia praw człowieka, przy zachowaniu pewnego marginesu swobody, biorącego pod uwagę zmiany społeczne i kulturowe redefiniujące pojęcie moralności. Powołujący się na ten cel prawowity powinni wykazać, że dane ograniczenie ma zasadnicze znaczenie dla zachowania szacunku dla podstawowych wartości wspólnoty. Margines swobody pozostawiony państwom nie ma zastosowania do zasady niedyskryminacji określonej w MPPOiP⁵².

Artykuły *Zasad* definiujące ochronę praw i wolności innych osób jako cel prawowity zawierają zastrzeżenie, że zakres praw i wolności innych osób, mogących stanowić ograniczenie praw zawartych w MPPOiP, wykracza poza prawa i wolności uznane w MPPOiP. W przypadku konfliktu między prawem chronionym w MPPOiP a prawem niepodlegającym takiej ochronie, pod rozwagę należy wziąć fakt, że MPPOiP chroni najbardziej fundamentalne prawa i wolności. W tym kontekście największą wagę należy przywiązywać do praw, których niederogowalność może zostać wywiedziona z art. 4 MPPOiP⁵³.

Interpretację powyższych celów prawowitych, w kontekście art. 18 MPPOiP, umożliwia również wspomniany wyżej *Komentarz*, który charakteryzuje ograniczenia z ust. 3 art. 18 przypominając, że stosowane ograniczenia motywowane opisanymi wyżej celami prawowitymi mogą dotyczyć jedynie *forum externum*. Interpretując cel dopuszczalnego ograniczenia klauzuli, państwa-strony powinny kierować się ochroną praw gwarantowanych w MPPOiP, w tym prawa do równości i niedyskryminacji na wszystkich podstawach określonych w art. 2, 3 i 26. KPCz ONZ zauważa również, że art. 18 ust. 3 MPPOiP należy interpretować ściśle, co znaczy, iż ograniczenia nie są dozwolone z powodów tam niewyszczególnionych. Ograniczenia mogą być stosowane wyłącznie do celów, dla których zostały przewidziane i muszą być bezpośrednio związane i proporcjonalne do konkretnej potrzeby, na której są oparte. Ograniczenia nie mogą być nakładane

⁵¹ *Zasady*, art. 25–26.

⁵² *Zasady*, art. 27–28; por. Mojski 2014, 598.

⁵³ *Zasady*, art. 35–37.

w celach dyskryminacyjnych ani stosowane w sposób dyskryminujący⁵⁴. KPCz ONZ zauważył również, że pojęcie moralności wywodzi się z wielu tradycji społecznych, filozoficznych i religijnych. W konsekwencji, ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii lub przekonań w celu ochrony moralności muszą opierać się na zasadach niewywodzących się wyłącznie z jednej tradycji. Osoby już podlegające pewnym uzasadnionym ograniczeniom, takie jak więźniowie, nadal korzystają ze swoich praw do uzewnętrzniania własnych przekonań religijnych lub przekonań w najpełniejszym zakresie, zgodnym ze szczególnym charakterem ograniczenia. Raporty państw-stron powinny zawierać informacje o pełnym zakresie i skutkach ograniczeń wynikających z art. 18 ust. 3 MPPOiP⁵⁵.

Jednakowy formalnie katalog celów prawowitych i podobna ich wykładnia w obu systemach ochrony nie pozwalają jednak mówić o tożsamy systemach limitacyjnych w zakresie prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych ze względu na inaczej rozumianą przesłankę konieczności czy konkretniej, inne w obu systemach jej aksjologiczne uzasadnienie (na gruncie EKPC – wartości państwa demokratycznego determinują rozumienie celów prawowitych; na gruncie MPPOiP same cele prawowite stanowią ostateczną motywację dokonywanych limitacji), warunkowane – jak pokazano już w poprzednim paragrafie – nieco innym kręgiem odbiorców EKPC i MPPOiP, a co za tym idzie koniecznością uwzględnienia różnych uwarunkowań kulturowych.

W kontekście limitacji prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych rozbieżność w rozstrzygnięciach KPCz ONZ i w orzecznictwie ETPC obrazuje orzecznicza ocena (dokonywana jeszcze przed wybuchem pandemii COVID-19) ustawodawstwa zabraniającego zasłaniania twarzy w miejscach publicznych. KPCz ONZ uznał takie ustawodawstwo za niezgodne z art. 18 MPPOiP, podczas gdy ETPC uznawał zasadność tego typu ograniczeń w oparciu o klauzulę limitacyjną art. 9 EKPC⁵⁶. Zaznaczyć należy, że w wyroku *S.A.S. przeciwko Francji*, wyznaczającej kierunek

⁵⁴ *Komentarz*, n. 8.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. stanowisko KPCz ONZ z dnia 17 lipca 2018 r., skarga nr 2807/2016, *Miriana Hebbadi przeciwko Francji*; stanowisko KPCz ONZ z dnia 17 lipca 2018 r., skarga nr 2747/2016, *Sonia Yaker przeciwko Francji*; por. wyrok ETPC z dnia 1 lipca 2014 r., *S.A.S. przeciwko Francji*, skarga nr 43835/11; wyrok ETPC z dnia 11 lipca 2017 r., *Dakir*

rozstrzygnięć w tego typu sprawach, ETPC uznając, że definiowanie warunków życia wspólnotowego leży w wyłącznej gestii poszczególnych państw (§ 141 wyroku), umieścił *de facto* wartość „życia wspólnotowego” (*vivre ensemble*), która w EKPC nie występuje, w katalogu „praw i wolności innych osób”, nie decydując się jednocześnie na zakwalifikowanie tej wartości jako zasady porządku publicznego albo wkomponowania jej w kontekst bezpieczeństwa państwa, przyznając, że nie znajduje podstaw dla tego typu działania⁵⁷. Jakkolwiek takie postępowanie może skłaniać do wniosku, że *ratio decidendi* ETPC nie bazuje na klauzuli limitacyjnej z art. 9 EKPC, a jest przejawem aktywizmu sędziowskiego (taki wniosek można wysnuć ze sprawozdań np. Amnesty International)⁵⁸, zauważyć należy, że tego typu reinterpretacja celu prawowitego, jakkolwiek nie do końca uprawniona w powszechnej opinii, wpływa *de facto* na kształt całego mechanizmu limitacyjnego.

4. LIMITACJA UZEWNĘTRZNIANIA PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH NA GRUNCIE KARTY PRAW PODSTAWOWYCH UE

Odnosnie do ograniczenia wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych w Karcie Praw Podstawowych UE zauważyć należy w pierwszej kolejności różnice między art. 10 KPP a analizowanymi wyżej przepisami. Podobnie jak wyżej, prawo do wolność myśli, sumienia i religii obejmuje wolność zmiany i uzewnętrzniania przekonań religijnych⁵⁹. Ze względu na umieszczenie w ust. 2 art. 10 KPP prawa do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem, zakres tego prawa wydaje się być jednak

przeciwko Belgii, skarga nr 4619/12; wyrok ETPC z dnia 11 lipca 2017 r., *Belcacemi i Oussar przeciwko Belgii*, skarga nr 37798/13, za: Kamiński 2020, 37, 11.

⁵⁷ Wyrok ETPC z dnia 1 lipca 2014 r., *S.A.S. przeciwko Francji*, skarga nr 43835/11, § 141, w: Nowicki, Marek Antoni. 2014. *Europejski Trybunał Człowieka. Wybór orzeczeń*: LEX/el, 2015; por. Falski 2020, 55–60.

⁵⁸ Por. Raport roczny Amnesty International 2014/15. Sytuacja praw człowieka na świecie, s. 46, 65 https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Raport_roczny_2014_15_PL_wybrane-1.pdf [dostęp: 16.08.2021]; por. Falski 2020, 57–60; por. Górski 2018, 5–21.

⁵⁹ Art. 10 ust. 1 KPP.

szerszy niż w EKPC i w MPPOiP. Niektórzy autorzy widzą tu istotną różnicę w definiowaniu zakresu wolności religijnej w obu dokumentach⁶⁰. Zauważyć jednak należy, że jakkolwiek klauzula sumienia nie doczekała się w EKPC osobnej regulacji, to jednak została wyinterpretowana orzecznictwo z art. 9 EKPC i obecnie uznaje się, iż prawo do sprzeciwu sumienia wynika z art. 9 EKPC⁶¹.

Art. 10 KPP nie posiada własnej szczegółowej klauzuli limitacyjnej odnośnie do prawa uzewnętrzniania przekonań religijnych. Nie oznacza to jednak, że omawiana wolność nie jest w KPP ograniczana.

W dniu 24 czerwca 2013 r. Rada Unii Europejskiej przyjęła *Wytyczne UE* w sprawie propagowania i ochrony wolności religii lub przekonań, które zawierają ogólne – obecne również, jak wykazano wyżej, w tradycji interpretacyjnej art. 9 ust. 2 EKPC i art. 18 ust. 3 MPPOiP – wskazanie, że ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii lub przekonań muszą być interpretowane w sposób ścisły⁶². Powiązanie praw zawartych w art. 10 KPP z mechanizmami limitacyjnymi zawartymi w EKPC i MPPOiP ma swoje głębokie traktatowe uzasadnienie.

Art. 52 KPP, stanowiąc w ust. 1 ogólne zasady ograniczania wszelkich praw i wolności uznanych w KPP, w ust. 3 odnosi się bezpośrednio do EKPC i stanowi: „w zakresie, w jakim niniejsza Karta zawiera prawa, które odpowiadają prawom zagwarantowanym w europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, ich znaczenie i zakres są takie same jak praw przyznanych przez tę konwencję”. W tym samym przepisie znajduje się jednak zastrzeżenie, że: „niniejsze postanowienie nie stanowi przeszkody, aby prawo Unii przyznawało szerszą ochronę”. Przepis ten przekłada się praktycznie na rozumienie art. 10 KPP. W ogłoszonych razem z KPP w Dzienniku Urzędowym UE *Wyjaśnieniach dotyczących Karty Praw Podstawowych* czytamy, że „prawo zagwarantowane w ustępie 1 odpowiada prawu zagwarantowanemu w art. 9 EKPC

⁶⁰ Kamiński 2020, 2,2–2,3.

⁶¹ Por. wyrok Wielkiej Izby ETPC z dnia 7 lipca 2011 r., *Bayatyan przeciwko Armenii*, skarga nr 23459/03, w: Nowicki, Marek Antoni. 2012. *Europejski Trybunał Człowieka. Wybór orzeczeń*: LEX/el, 2012, 360; por. Bielecki 2016, 124–125; Piechowiak 2003, 9–10.

⁶² Rada Unii Europejskiej, *Wytyczne w sprawie propagowania i ochrony wolności religii lub przekonań (24 czerwca 2013 r.)*, COHOM 133 COPS 250 PESC 774 FREMP 91, dalej: *Wytyczne*.

i zgodnie z art. 52 ust. 3 KPP UE ma takie samo znaczenie i zakres. Dlatego też, ograniczenia powinny uwzględniać artykuł 9 ust. 2 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁶³. Wyjaśnienia nie są prawnie wiążące, jednak wyznaczając linię interpretacyjną art. 10 KPP wpisują ją w kontekst doktrynalno-orzeczniczej interpretacji mechanizmów limitacyjnych w zakresie prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych art. 9 EKPC oraz art. 18 ust. 3 MPPOiP⁶⁴.

Każda ingerencja dokonana na mocy KPP musi realizować zatem potrójny test (legalności, celowości, konieczności) zawarty w art. 9 ust. 2 EKPC⁶⁵. Autorzy *Wyjaśnień*, komentując przepis art. 52 ust. 3 KPP doprecyzowują, że przyjęcie w KPP ograniczeń, jakie przewiduje EKPC „oznacza w szczególności, że ustawodawca przy określaniu ograniczeń tych praw musi przestrzegać takich norm jakie są określone na mocy szczegółowych ustaleń dotyczących ograniczeń, zawartych w europejskiej Konwencji praw człowieka i podstawowych wolności, które są w związku z tym stosowane w odniesieniu do praw objętych tym ustępem. Nie ma to wpływu na autonomię prawa Unii i Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej”⁶⁶.

Owa autonomia unijnego porządku musi być brana pod uwagę w implementacji mechanizmów limitacyjnych prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych EKPC na gruncie prawa i orzecznictwa unijnego. Analizując prawną naturę specyfiki tych odniesień zauważyć należy, że wszystkie państwa członkowskie UE są stronami EKPC. Traktat o UE (wersja skonsolidowana 2016 r.) stanowi w art. 6 ust. 3, że prawa podstawowe zagwarantowane w EKPC stanowią część prawa UE jako ogólne zasady prawa, a TSUE odwołuje się do orzecznictwa ETPC⁶⁷. Nie ulega zatem

⁶³ Explanations relating to the Charter of Fundamental Rights (2007/C 303/02), Official Journal of the European Union, C 303 of 14 December 2007, „Explanation on article 10 – Freedom of thought, conscience and religion”, dalej: *Wyjaśnienia*.

⁶⁴ Zanghi 2013, 313–316, 380–383.

⁶⁵ Kamiński 2020, 2,2.

⁶⁶ *Wyjaśnienia*, „Explanation on article 52 – Scope and interpretation of rights and principles”.

⁶⁷ Consolidated versions of the Treaty on European Union and the Treaty on the Functioning of the European Union (Consolidated version 2016), Official Journal of the European Union 202, 7.6.2016, art. 6, 3; por. Zanghi 2013, 376–377; Wieruszewski 2008, 53–58; Ottavio Marzocchi, *The protection of fundamental rights in the European Union*, <https://>

wątpliwości, że orzecznictwo ETPC stanowi ważną część *acquis* w dziedzinie praw podstawowych (termin bliższy unijnej tradycji)⁶⁸. Traktat o UE w art. 6 ust. 2 jednak, stanowiąc o – iluzorycznym jak dotąd – przystąpieniu UE do EKPC zastrzega, że „nie narusza to kompetencji Unii określonych w Traktatach”⁶⁹.

Jak przyjęli autorzy *Wyjaśnień*, standard wynikający z KPP odpowiada standardowi EKPC i w żaden sposób nie może być od niego niższy, ale może być od niego wyższy, to znaczy gwarantować wyższy stopień ochrony. W odniesieniu do mechanizmu limitacji prawa do wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych w doktrynie wskazuje się, że możliwa jest zatem sytuacja, iż TSUE wyjdzie poza stanowisko ETPC, akceptując np. pogląd wyrażony w rozstrzygnięciach KPCz ONZ, a więc pogląd wyinterpretowany z przepisu art. 18 ust. 3 MPPOiP⁷⁰.

5. PODSUMOWANIE

W niniejszym artykule, którego przedmiotem były mechanizmy limitacji prawa do wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych w EKPC, MPPOiP i KPP, poddano analizie przepisy art. 9 ust. 2 EKPC oraz art. 18 ust. 3 MPPOiP – zawierające szczegółowe klauzule limitacyjne prawa do uzewnętrzniania przekonań religijnych, jak również art. 10 KPP, który mechanizmy limitacyjne omawianego prawa, zawarte w jego treści prawa „zapożycza” – choć nie bez zastrzeżeń z EKPC. Limitacja przedmiotowego prawa, stosując ścisłą interpretację przepisów limitacyjnych, może dotyczyć tylko realizacji tego prawa *forum externum*, a jego *forum internum* jest nielimitowalne.

Odnośnie do klauzuli limitacyjnej z art. 9 ust. 3 EKPC stwierdzono, że jest ona jedną z pięciu (obok klauzul w art. 8–11 EKPC oraz art. 2 Protokołu IV do EKPC) szczegółowych (odnoszącą się do możliwości

[www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2019/621911/IPOL_BRI\(2019\)621911_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2019/621911/IPOL_BRI(2019)621911_EN.pdf) [dostęp: 02.06.2021].

⁶⁸ Kubala 2015, 205–206.

⁶⁹ Consolidated versions of the Treaty on European Union and the Treaty on the Functioning of the European Union, art. 6 ust. 2.

⁷⁰ Kamiński 2020, 35, 9.

ograniczenia konkretnego prawa) klauzul, realizujących założenia teoretyczne tak zwanej pełnej klauzuli ograniczającej, choć posiada nieco uboższy katalog celów prawowych w odniesieniu do pozostałych. Jednym z tych założeń teoretycznych jest specyficzna budowa, wyrażająca się w trójczłonowej konstrukcji klauzuli limitacyjnej, na którą składają się tak zwane testy (test: legalności, konieczności, celowości) – przesłanki, których jednoczesne występowanie bada ETPC, orzekając o dopuszczalności zaskarżanego ograniczenia. Podobną budowę posiada klauzula limitacyjna zawarta w art. 18 ust. 3 MPPOiP, dokumencie normatywnym, w redakcji którego oczywistym punktem odniesienia była EKPC. Obie klauzule posiadają taki sam katalog celów prawowych, których występowanie brane jest pod uwagę w przeprowadzanym przez ETPC teście celowości. Różniącą obie klauzule jest inna koncepcja konieczności (badanej przez ETPC w teście konieczności), w EKPC motywowanej wartościami państwa demokratycznego, a w MPPOiP bezpośrednio odnoszona do katalogu celów podstawowych. Z przeprowadzonych analiz wynika, że klauzula konieczności wartości państwa demokratycznego z art. 9 EKPC, której zadaniem miała być obiektywizacja oceny dopuszczalności poprzez odniesienie do wartości państwa demokratycznego, w gruncie rzeczy nie może dziś takiej roli już odgrywać, wobec coraz mocniej zaznaczającej się polaryzacji tego typu odniesień. Bardziej uniwersalistycznym i przez to nośnym jest odniesienie kryterium konieczności bezpośrednio do konkretnych celów prawowych – jak w art. 18 MPPOiP. Praktyczną konsekwencją tego stanu rzeczy są coraz bardziej widoczne różnice w stanowiskach zajmowanych przez ETPC i KPCz ONZ (1. Protokół fakultatywny do MPPOiP wprowadził możliwość skargi indywidualnej do KPCz ONZ) odnośnie do oceny dopuszczalności ograniczeń wolności manifestowania przekonań religijnych, w konkretnych stanach faktycznych.

W odniesieniu do celów prawowych należy zauważyć, że niewątpliwą wartością katalogu celów prawowych w MPPOiP z art. 18 ust. 3 jest jego jednolita wykładnia zawarta przede wszystkim – na poziomie ogólnym – w *Zasadach*, a konkretnie w odniesieniu do art. 18 ust. 3 – w *Komentarzu*, podczas gdy wykładnia celów prawowych z art. 9 ust. 2 EKPC skazana jest na „kapryśność” wykładni dynamicznej ETPC. Wszystko to sprawia, że klauzula limitacyjna zawarta w art. 18 ust. 3 MPPOiP jawi się jako bardziej uniwersalistyczna, a dzięki bardziej jednolitej wykładni

daje mniejsze pole do nadużyć w ocenie zasadności ograniczeń wprowadzanych w konkretnym stanie faktycznym.

Art. 10 KPP, który nie zawiera własnej klauzuli limitacyjnej, czerpie – z zastrzeżeniem specyfiki normatywnych odniesień obu porządków – znaczenie i zakres z EKPC, a co za tym idzie również z tradycji orzeczniczej ETPC. Specyfika normatywnych odniesień obu porządków znacząca jest jednak zastrzeżeniem autonomii prawa UE i TSUE, która w założeniu ma zapewnić wyższy niż konwencyjny poziom ochrony praw człowieka, co uprawdopodobnia sytuację, że TSUE wyjdzie poza stanowisko ETPC, akceptując np. pogląd wyrażony w rozstrzygnięciach KPCz ONZ.

BIBLIOGRAFIA

- Bielecki, Marek. 2016. „Odmowa pełnienia służby wojskowej przez świadków Jehowy jako realizacja klauzuli sumienia. Uwarunkowania prawno-historyczne”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 19: 107–128.
- Garlicki, Leszek. 2010. „Artykuł 9. Wolność myśli, sumienia i wyznania”. W: *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*. Tom 1. *Komentarz do artykułów 1–18*, red. Leszek Garlicki, 550–582. Warszawa: C.H. Beck.
- Falski, Jacek. 2020. „Zagwarantowanie warunków życia razem – element ochrony praw i wolności innych jako nowy wymóg demokratycznego społeczeństwa (na podstawie wyroku Wielkiej Izby ETPC z 1 lipca 2014 w sprawie S.A.S. v. Francja)”. *Przegląd Sejmowy* 1: 45–64.
- Górski, Marcin. 2018. „Sędziowski aktywizm ETPC a deficyty strukturalne systemu Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności”. *Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarne* 8: 5–21.
- Jasudowicz, Tadeusz. 1997. „Studium substancjalnych przesłanek dopuszczalności środków derogacyjnych”. W: *Prawa człowieka w sytuacjach nadzwyczajnych ze szczególnym uwzględnieniem prawa i praktyki polskiej*, red. Tadeusz Jasudowicz, 45–82. Toruń: TNOiK.
- Jasudowicz, Tadeusz. 2012. „Test celowości w funkcjonowaniu mechanizmu limitacji korzystania z praw człowieka w systemie EKCP”. *Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarne* 3: 109–133.
- Kamiński, Ireneusz C. 2020. „Artykuł 10 Wolność myśli sumienia i religii”. W: *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Komentarz 2020*, red. Andrzej Wróbel, 1–57. Warszawa: C.H. Beck [legalis.pl].

- Kędzia, Zdzisław. 2018. „70 lat Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – Pomnik czy żywy dokument?”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 4: 5–23.
- Księżniakiewicz, Malwina. 2012. „Stosowanie Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej: Protokół brytyjski i Sprawozdania ze stosowania KPP UE”. *Rocznik Integracji Europejskiej* 6: 333–348.
- Kubała, Maciej. 2015. „Ochrona wolności sumienia w artykule 10 Karty Praw Podstawowych”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i wyznania*, red. Piotr Stanisław, Aneta Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiślak, 205–212. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Latos, Bartłomiej. 2008. *Klauzula derogacyjna i limitacyjna w Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Mizerski, Rafał. 2009. *Test legalności w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Mizerski, Rafał. 2013. „Podstawy obowiązku ustanowienia krajowych gwarancji proceduralnych w systemie Europejskiej Konwencji Praw Człowieka”. *Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarne* 4: 69–106.
- Mojski, Wojciech. 2014. „Ochrona wolności wypowiedzi w świetle uwag ogólnych nr 34 Komitetu Praw Człowieka”. *Studia Iuridica Lublinensia* 22: 589–602.
- Murdoch, Jim. 2012. *Ochrona prawa do wolności myśli, sumienia i wyznania w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*. Strasburg: Rada Europy.
- Piechowiak, Marek. 2003. „Aksjologiczne podstawy Karty Praw Podstawowych”. *Studia Prawnicze* 1: 5–30.
- Piechowiak, Marek. 2009. „Klauzula limitacyjna a nienaruszalność praw i godności”. *Przegląd Sejmowy* 2: 55–77.
- Radajewski, Mateusz. 2015. „Derogacja praw i wolności w sytuacjach nadzwyczajnych w międzynarodowych systemach ochrony praw człowieka”. W: *Międzynarodowa ochrona praw człowieka – współczesne problemy na świecie*, red. Mariusz Jabłoński, Tomasz Jurczyk, Patryk Gutierrez, 129–141. Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii.
- Rozner, Monika. 2002. „Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* 5: 111–135.
- Sobczak, Jacek, Maria Gołda-Sobczak. 2012. „Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Sectio K* 19 (1): 27–65.
- Skrzydło, Jacek. 2013. „Nadużycie przez państwo klauzuli limitacyjnej – refleksje na tle spraw dotyczących artykułu 18 Europejskiej Konwencji Praw

- Człowieka”. *Artykuły Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego*, red. Anna Wyrozumska, 1–17. Łódź: Seria wydawnicza Katedry Europejskiego Prawa Konstytucyjnego.
- Szuniewicz, Marta. 2016. *Ochrona bezpieczeństwa państwa jako przesłanka ograniczenia praw i wolności jednostki w świetle europejskiej konwencji praw człowieka*. Warszawa: C.H. Beck.
- Warchałowski, Krzysztof. 2002. „Wolność uzewnętrzniania religii i przekonań religijnych w europejskiej Konwencji Praw Człowieka”. *Kwartalnik Prawa Publicznego* 1–2: 189–212.
- Wieruszewski, Roman. 2008. „Rola i znaczenie Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej dla Ochrony Praw Człowieka”. *Przegląd Sejmowy* 2: 41–59.
- Wieruszewski, Roman. 2012. „Artykuł 18. Wolność myśli, sumienia i religii”. W: *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich (osobistych) i Politycznych. Komentarz*, red. Roman Wieruszewski, 419–460. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Wojtyczek, Krzysztof. 1999. *Granice ingerencji ustawodawczej w sferę praw człowieka w Konstytucji RP*. Kraków: Zakamycze.
- Zakolska, Joanna. 2005. „Problem klauzuli ograniczającej korzystanie z praw i wolności człowieka w pracach konstytucyjnych, w poglądach doktryny i orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego”. *Przegląd Sejmowy* 5: 11–30.
- Zanghì, Claudio. 2013. *La protezione dei diritti dell'uomo*. Torino: G. Giappichelli.

MICHAŁ OŻÓG*

ZWALCZANIE CHORÓB ZAKAŹNYCH W STANIE EPIDEMII
ORAZ W STANIE KLĘSKI ŻYWIŁOWEJ
A REALIZACJA WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII
W ŚWIETLE KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ
Z DNIA 2 KWIETNIA 1997 ROKU I USTAWODAWSTWA

Combating infectious diseases during a state of epidemic and state of natural disaster and the realization of the freedom of conscience and religion in the light of the Constitution of the Republic of Poland of April 2, 1997 and the legislation

Streszczenie: Przedmiotem artykułu jest przedstawienie statusu prawnoznaniowego człowieka w stanie epidemii oraz w stanie klęski żywiołowej. Celem opracowania jest dokonanie oceny występujących rozwiązań ustawowych z punktu widzenia modelu ustrojowego ochrony wolności sumienia i wyznania. Artykuł zawiera ogólną charakterystykę reżimu prawnego stanu epidemii oraz stanu klęski żywiołowej wraz z analizą i oceną przesłanek ustawowych wprowadzenia tych stanów funkcjonowania państwa. Zwrócono szczególną uwagę na problem zbiegu praw i wolności konstytucyjnych, gdy do realizacji wolności sumienia i religii potrzebne są inne prawa człowieka, które mogą zostać ograniczone w stanie epidemii oraz w stanie klęski żywiołowej. W badaniach wykorzystano metodę dogmatyczno-prawną. Ocena regulacji prawnych obejmuje także kwestie związane z wyborem właściwej metody legislacyjnej. Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, że wolność sumienia i religii nie jest należyście chroniona na gruncie obowiązujących przepisów o stanie epidemii i stanie klęski żywiołowej. Tekst zawiera propozycję określonych zmian legislacyjnych w kierunku wzmocnienia poziomu ochrony wolności sumienia i religii w ustawodawstwie zwykłym.

* Dr, Pracownia Systemów Politycznych, Katedra Prawa Konstytucyjnego i Systemów Politycznych, Wydział Prawa, Uniwersytet w Białymstoku, ul. Mickiewicza 1/218, 15-213 Białystok, e-mail: m.ozog@uwb.edu.pl. ORCID 0000-0002-4315-5235.

Słowa kluczowe: epidemia; stan klęski żywiołowej; wolność sumienia i religii; COVID-19

Abstract: The article concerns the problem of realization of the freedom of conscience and religion during a state of epidemic and state of natural disaster. The aim of this study is to assess the existing statutory solutions from the point of view of the political model of protection of the freedom of conscience and religion. The article presents general characteristics of the legal regime of a state of epidemic and state of natural disaster together with an analysis and evaluation of the statutory prerequisites for the introduction of these states. Particular attention is given to the problem of the convergence of the constitutional rights and freedoms, when the realization of the freedom of conscience and religion requires other human rights which may be restricted during a state of epidemic and state of natural disaster. The analysis was performed using the dogmatic-legal method. The evaluation of the legal regulations also concerns the issues connected with the choice of the appropriate legal method. The analysis points to the conclusion that the protection of the freedom of conscience and religion during states of epidemic and natural disaster is not ensured to a sufficient extent under current legislation. The author proposes certain legislative changes to raise the level of protection of the freedom of conscience and religion in ordinary legislation.

Key words: epidemic; state of natural disaster; freedom of conscience and religion; COVID-19

I. WPROWADZENIE

Pierwszy przypadek zakażenia wirusem SARS-CoV-2, który wywołuje chorobę określaną jako COVID-19, został stwierdzony w Chinach w pierwszych dniach grudnia 2019 r.¹, a tzw. polskiego „pacjenta zero” tej jednostki chorobowej odnotowano w Zielonej Górze 4 marca 2020 r.² Wysoki poziom zaraźliwości przyczynił się do szybkiego rozprzestrzenienia się wirusa na całym świecie, co w konsekwencji doprowadziło do ogłosze-

¹ Kitowska, Stępień, Rosińska, Szmulik, Jamsheer-Bratkowska, Budziosz, Sadkowska-Todys 2020, 417.

² Tamże, 418; Ministerstwo Zdrowia, 4 marca 2020 r., *Pierwszy przypadek koronawirusa w Polsce*, <https://www.gov.pl/web/zdrowie/pierwszy-przypadek-koronawirusa-w-polsce> [dostęp: 16.08.2021].

nia stanu pandemii przez Światową Organizację Zdrowia (*World Health Organization*) w dniu 11 marca 2020 r.³

Od samego początku obecnej pandemii we wszystkich państwach wydaje się szereg szczegółowych regulacji prawnych, które mają na celu zatrzymanie rozprzestrzenienia się wirusa SARS-CoV-2. Nie ulega jednak wątpliwości, że bieżąca działalność prawodawcza musi zawsze pozostawać zgodna z porządkiem konstytucyjnym. Należy bowiem podkreślić, że w demokratycznym państwie prawnym żadne cele nie uswięcają łamania ustawy zasadniczej. Organy władzy publicznej mają obowiązek przestrzegania obowiązującego prawa także w odniesieniu do tworzenia szczególnych regulacji prawnych w celu przeciwdziałania występowaniu i skutkom chorób zakaźnych. Unormowania wydawane w celu zwalczania transmisji koronawirusa powinny respektować standard konstytucyjny w zakresie wprowadzania ograniczeń praw i wolności człowieka i obywatela.

Prawo polskie przewiduje szczególne reżimy prawne, które mogą być wprowadzone do podejmowania działań w celu zapobiegania rozprzestrzenienia się chorób zakaźnych i przeciwdziałania ich skutkom. Są to: stan zagrożenia epidemicznego i stan epidemii⁴, uregulowane w art. 46 ust. 2 i 4 ustawy z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi⁵ oraz stan kłęski żywiolowej, który unormowany został w ustawie z dnia 18 kwietnia 2002 r. o stanie kłęski żywiolowej⁶. Ponadto regulacje dotyczące tego stanu nadzwyczajnego zawarte zostały w rozdziale XI Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.⁷

³ WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19 – 11 March 2020, <https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020> [dostęp: 16.08.2021].

⁴ W dalszej części rozważań analizy dotyczące stanu epidemii odnoszą się w równym zakresie do stanu zagrożenia epidemicznego.

⁵ Ustawa z dnia 5 grudnia 2008 r. o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1845, dalej: u.z.c.z.

⁶ Ustawa z dnia 18 kwietnia 2002 r. o stanie kłęski żywiolowej, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1897, dalej: u.k.ż.

⁷ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

Warto podjąć próbę oceny gwarancji wolności religijnej w szczególnych warunkach funkcjonowania państwa w okresie przeciwdziałania rozprzestrzenianiu się choroby zakaźnej. Od czasu wejścia w życie obowiązującej ustawy zasadniczej nie mieliśmy bowiem do czynienia z tak daleko idącymi ograniczeniami tej wolności. Potrzeba przeprowadzenia odnoszących się do tego analiz podyktowana jest przede wszystkim tym, że wolności sumienia i religii nadano szczególnie wysoką rangę w polskiej Konstytucji.

Podstawowy cel badawczy w niniejszym opracowaniu dotyczy określenia konstytucyjnego modelu gwarancji i ochrony wolności sumienia i religii w stanie epidemii oraz w stanie klęski żywiołowej, a więc podstawowych reżimach prawnych wprowadzanych w związku z przeciwdziałaniem rozprzestrzenianiu się chorób zakaźnych lub też zwalczaniem ich skutków. Natomiast inspirację stanowiły dyskusje nad zasadnością wprowadzenia w Polsce stanu epidemii albo stanu klęski żywiołowej oraz wpływem odnoszącej się do tego decyzji na możliwości realizacji wolności sumienia i religii.

Dążąc do osiągnięcia sformułowanego wyżej celu należy dokonać analizy porównawczej statusu prawno-wyznaniowego jednostki na gruncie wskazanych wyżej reżimów prawnych w ujęciu systemowym. Warto przy tym postawić pytanie o model ustrojowy ochrony wolności sumienia i religii i jego realizację w prawodawstwie zwykłym w odniesieniu do funkcjonowania państwa w warunkach szczególnych. Trzeba ocenić, w jakim zakresie obowiązujące w Polsce przepisy ustawowe odpowiadają przyjmowanym założeniom ustrojowym i aksjologicznym. Ocena tych przepisów jest szczególnie istotna z tego względu, że to właśnie na ich podstawie wydawane są akty wykonawcze, w których zawarte są unormowania określające status jednostki również w sferze prawno-wyznaniowej. Należy jednak poczynić zastrzeżenie, że celem niniejszego artykułu nie jest przeprowadzenie analizy konstytucyjnej polskich rozwiązań prawno-konfesyjnych uchwalonych w okresie pandemii, gdyż powyższe zagadnienie było już podejmowane w literaturze przedmiotu⁸.

⁸ Dyda, Olszówka 2020, 441–469; J. Kwaśniewski, T. Zych, M. Olszówka, K. Dyda, 16 kwietnia 2020 r., *Analiza wprowadzonych w związku z przeciwdziałaniem epidemii koronawirusa ograniczeń wolności religii i swobody przemieszczania się w świetle standardów*

2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA REŻIMU PRAWNEGO
STANU EPIDEMII ORAZ STANU KLĘSKI ŻYWIOŁOWEJ.
UWAGI NA TLE DECYZJI W SPRAWIE PRZECIWDZIAŁANIA
ROZPRZESTRZENIANIU SIĘ COVID-19

Działania prawne związane ze stwierdzeniem pierwszego przypadku zakażenia wirusem SARS-CoV-2 w Polsce władze publiczne podjęły już w marcu 2020 r. We wczesnym okresie walki z koronawirusem konieczne było wydanie szczegółowych regulacji prawnych, które w swoim założeniu miały się przyczynić do zminimalizowania kontaktów społecznych i ograniczenia mobilności. Brak szczepionek oznaczał, że był to wówczas jedyny sposób przeciwdziałania transmisji tego patogenu. Z perspektywy prawnej pierwszorzędne znaczenie miał wybór szczególnego reżimu prawnego, który ewentualnie należało wówczas wprowadzić. Było jasne, że wybór ten będzie posiadał doniosłe konsekwencje praktyczne. Przed podobnym dylematem stanęły władze publiczne innych państw. W Polsce z dniem 14 marca 2020 r. ogłoszony został stan zagrożenia epidemicznego⁹, a następnie z dniem 20 marca 2020 r. wprowadzono stan epidemii, który trwa nadal w chwili przygotowywania niniejszego artykułu¹⁰. Posłużono się przy tym aktami wykonawczymi, które zostały wydane na podstawie przepisów art. 46 ust. 2 i 4 u.z.c.z. Podobnie postąpiono również w innych państwach europejskich, w tym we Francji, w Niemczech czy we Włoszech, gdzie zdecydowano się na rozwiązanie, zgodnie z którym organy władzy wykonawczej na mocy przepisów ustawowych podejmują działania prawne w celu zatrzymania rozprzestrzeniania się wirusa SARS-CoV-2¹¹. W Niemczech zaś stan epidemii o zasięgu ogólnokrajowym wprowadzono na mocy aktu ustawowego. We wspomnianych państwach

Konstytucji RP i prawa międzynarodowego, <https://ordoiuris.pl/wolnosc-i-obywatelskie/analiza-wprowadzonych-w-zwiazku-z-przeciwdzialaniem-epidemii-koronawirusa> [dostęp: 03.09.2021].

⁹ Zob. rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 13 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu zagrożenia epidemicznego, Dz. U. z 2020 r., poz. 433.

¹⁰ Zob. rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 491.

¹¹ Bosek 2021a, 114.

nie zdecydowano się jednak na wprowadzenie konstytucyjnego stanu nadzwyczajnego, a we Włoszech ten okres funkcjonowania państwa nie został nawet wyróżniony¹².

Warto przy tym podkreślić, że „stan epidemii” oraz „stan zagrożenia epidemicznego” nie stanowią instytucji prawnych znanych Konstytucji RP (w odróżnieniu od stanów nadzwyczajnych: stanu wojennego, stanu wyjątkowego oraz stanu klęski żywiołowej, których regulacja prawna została zawarta w rozdziale XI polskiej Ustawy zasadniczej). Funkcjonowanie stanu zagrożenia epidemicznego i stanu epidemii wynika z ogólnej kompetencji prawodawczej ustawodawcy zwykłego. Z pewnością u ich podstaw stoi potrzeba ochrony zdrowia publicznego. Brak regulacji konstytucyjnej dotyczącej wprost stanu zagrożenia epidemicznego oraz stanu epidemii znajduje jednak doniosłe konsekwencje prawne. Należy bowiem podkreślić, że reżim prawa o stanach nadzwyczajnych przewiduje szczegółowe unormowania, które dotyczą m.in. zasad wprowadzania tego stanu, szczególnych zasad funkcjonowania organów władzy publicznej, ograniczeń w zakresie organizacji wyborów, zasad ponoszenia odpowiedzialności odszkodowawczej władz publicznych za wprowadzone ograniczenia konstytucyjnych praw i wolności¹³, zasad limitacji praw człowieka itp.¹⁴ Unormowania zawarte w rozdziale XI Konstytucji RP nie mogą być modyfikowane w ustawie o stanie klęski żywiołowej ani też w żadnych innych aktach szczegółowych. Swoboda ustawodawcy zwykłego w kształtowaniu statusu jednostki w stanie klęski żywiołowej jest więc wyraźnie ograniczona¹⁵. W art. 233 ust. 3 Konstytucji RP wskazano bowiem te prawa i wolności, które mogą zostać zawieszane w stanie klęski żywiołowej¹⁶. W wyliczeniu tym nie znalazła się wolność sumienia i religii. Oznacza to tym samym, że wolność ta w stanie klęski żywiołowej ma charakter niederogowalny. Warto również wskazać na szczególne znaczenie klauzuli antydyskryminacyjnej z art. 233 ust. 2 Konstytucji RP, zgodnie z którym „nie dopuszczalne

¹² Tamże, 128.

¹³ Zob. ustawa z dnia 22 listopada 2002 r. o wyrównywaniu strat majątkowych wynikających z ograniczenia w czasie stanu nadzwyczajnego wolności i praw człowieka i obywatela, Dz. U. z 2002 r. Nr 233, poz. 1955.

¹⁴ Garlicki 2007, 397.

¹⁵ Skrzydło 2013, 308.

¹⁶ Wilk 2012, 145–161.

jest ograniczenie wolności i praw człowieka i obywatela wyłącznie z powodu rasy, płci, języka, wyznania lub jego braku, pochodzenia społecznego, urodzenia oraz majątku”. Ograniczenia wprowadzane w stanie klęski żywiołowej nie mogą więc opierać się wyłącznie na kryterium wyznania¹⁷, aczkolwiek w doktrynie istnieje spór w kwestii zastosowania art. 233 ust. 2 Konstytucji RP do regulacji o stanie klęski żywiołowej¹⁸. Omawiane przepisy konstytucyjne stanowią gwarancje prawnej ochrony wolności z art. 53 Konstytucji RP w stanie klęski żywiołowej.

Natomiast wprowadzenie stanu zagrożenia epidemicznego lub stanu epidemii opiera się na przepisach ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. Zasady funkcjonowania organów władzy publicznej w tych warunkach funkcjonowania państwa wynikają przede wszystkim z ogólnych regulacji konstytucyjnych i przepisów tej ustawy. Dotyczy to również ograniczeń w sferze praw człowieka. Ograniczenia praw i wolności konstytucyjnych w stanie zagrożenia epidemicznego i w stanie epidemii nie są obwarowane zasadami, które dotyczą stanów nadzwyczajnych. Konieczne jest jednak zachowanie zasad ogólnych limitacji praw jednostki. Należy zatem przyjąć, że ingerencja w sferę praw człowieka w stanie epidemii musi spełniać standard konstytucyjny z art. 31 ust. 3 Konstytucji. Oznacza to, że żadne prawa i wolności konstytucyjne w stanie epidemii nie mogą zostać całkowicie zawieszane, a więc niedopuszczalne jest ustanawianie ograniczeń prowadzących do naruszenia istoty danego prawa lub wolności konstytucyjnej¹⁹. Dopuszczalność takiej ingerencji musiałaby mieć odpowiednie umocowanie w Konstytucji. W świetle treści przepisów Ustawy zasadniczej należy uznać, że wolność sumienia i religii nie może zostać całkowicie zawieszona w stanie zagrożenia epidemicznego i w stanie epidemii. Brak akceptacji ustrojodawcy dla zawieszenia wolności z art. 53 Konstytucji RP w stanach nadzwyczajnych przekonuje, iż tym bardziej będzie to niedopuszczalne w stanie zagrożenia epidemicznego oraz w stanie epidemii.

¹⁷ Winczorek 2008, 438.

¹⁸ Niektórzy autorzy wyrażają pogląd, zgodnie z którym klauzula antydyskryminacyjna z art. 233 ust. 2 Konstytucji RP nie znajduje zastosowania w stanie klęski żywiołowej z uwagi na jej usytuowanie w systematyce wewnętrznej art. 233. Por. Działocha 2005, 7; Steinborn 2016, 1632.

¹⁹ Zubik 2021, 347.

Warto podkreślić, że ani unormowania konstytucyjne, ani też odnoszące się do tego przepisy ustawowe, nie przewidują szczególnej ochrony wolności sumienia i religii w stanie epidemii. Taki stan prawny trudno uznać za zadowalający, uwzględniając wysoką rangę wolności sumienia i religii w całokształcie prawno-wyznaniowych regulacji polskiej Ustawy zasadniczej. Polski ustrojodawca przywiązał bowiem do tej wolności szczególną wagę, o czym świadczy chociażby rozbudowany katalog gwarancji prawnych, zgrupowany w siedmiu jednostkach redakcyjnych art. 53 Konstytucji RP. W stanie zagrożenia epidemicznego oraz w stanie epidemii nie przewidziano kategorii niederogowalnych praw i wolności konstytucyjnych. Oznacza to, iż w tych warunkach funkcjonowania państwa wolność sumienia i religii może podlegać ograniczeniu jedynie na zasadach ogólnych. Przepisy dotyczące stanu zagrożenia epidemicznego i stanu epidemii nie zawierają ponadto szczególnej klauzuli antydyskryminacyjnej, która znajduje zastosowanie w odniesieniu do regulacji uchwalanych w reżimie stanu klęski żywiołowej. Wydaje się jednak, że z ogólnych przepisów Konstytucji RP wynika zakaz ustanawiania ograniczeń praw jednostki wyłącznie w oparciu o kryterium wyznania. Treść klauzuli konstytucyjnej z art. 32 jest bowiem szeroka i obejmuje zakaz dyskryminacji z jakiegokolwiek przyczyny.

Mając powyższe na uwadze, należy postulować *de lege ferenda*, aby do ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi dodać rozdział dotyczący wprowadzania w tym stanie ograniczeń praw i wolności konstytucyjnych, analogicznie jak ma to miejsce w ustawie o stanie klęski żywiołowej. W przepisach rozdziału 8 u.z.c.z. (*Zasady postępowania w razie stanu zagrożenia epidemicznego i stanu epidemii*) jedynie fragmentarycznie uregulowano kwestie ograniczeń praw człowieka. Postulowana interwencja legislacyjna mogła zostać już podjęta zgodnie z potrzebą chwili. Warto wspomnieć, że na początku okresu walki z pandemią we Włoszech dokonano zmiany prawa i na podstawie dekretu nr 65 upoważniono organy wykonawcze do ustanawiania ograniczeń wymaganych w związku z przeciwdziałaniem wirusowi SARS-CoV-2²⁰. Zakres dotychczasowych daleko idących ograniczeń w sferze praw i wolności konstytucyjnych sprawia, że stan epidemii określany jest nawet jako „*sui*

²⁰ Canestrini 2020, 117.

generis pozakonstytucyjny stan nadzwyczajny²¹. Niektórzy odwołują się natomiast do kategorii hybrydowego stanu nadzwyczajnego, co oznacza, że „zaistnienie materialnych przesłanek stanu nadzwyczajnego aktualizuje określone nakazy i zakazy konstytucyjne niezależnie od braku ogłoszenia takiego stanu zgodnie z dyspozycją art. 228 ust. 2 Konstytucji”²².

Prawodawca zwykły kształtując porządek prawny na podstawie ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi dysponuje sporą swobodą ustawodawczą, która wynika z ogólnych granic wyznaczonych przez Konstytucję. Oczywiście nie oznacza to, że w zakresie regulacji praw człowieka w tych stanach funkcjonowania państwa nie wiążą go żadne ograniczenia. Przepisy wydawane na podstawie ustawy muszą spełniać konstytucyjny standard w zakresie kształtowania statusu prawnego jednostki. Przede wszystkim każdy akt normatywny dotyczący limitacji praw i wolności konstytucyjnych podlega ocenie z punktu widzenia zasad odnoszących się do dopuszczalności ograniczeń, które określono w art. 31 ust. 3 oraz w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP. Ograniczenie wolności uzewnętrzniania religii – zgodnie z tym ostatnim przepisem – może zostać wprowadzone jedynie w akcie prawnym rangi ustawy (wymóg formalnoprawny) w celu ochrony jednej z wartości konstytucyjnych (wymóg materialnoprawny). Szczególnie istotny jest przy tym pozytywny wynik testu proporcjonalności w ocenie regulacji ograniczeń wolności z art. 53 Konstytucji RP.

3. PRZESŁANKI WPROWADZENIA STANU EPIDEMII ORAZ STANU KLĘSKI ŻYWIŁOWEJ

Wybór reżimu prawnego dla podejmowania działań prawnych w celu przeciwdziałania rozprzestrzenianiu się wirusa SARS-CoV-2 należał do odpowiednich organów władzy publicznej. Zdaniem wielu komentatorów życia publicznego już wiosną 2020 r. należało wprowadzić stan klęski żywiołowej. Wraz z coraz dalej idącymi restrykcjami w sferze praw i wolności konstytucyjnych coraz częściej wyrażano pogląd, iż w Polsce *de facto*

²¹ Paśnik 2020, 69–85.

²² Kardas 2020, 6 i n.; Tuleja 2020, 15.

mamy do czynienia ze stanem kłęski żywiolowej (przesłanki jego wprowadzenia zostały spełnione), chociaż bez potwierdzenia tego faktu odpowiednim aktem normatywnym²³. Nie wdając się w tym miejscu w kwestię oceny decyzji podjętych przez rząd warto jednak rozważyć, czy polski ustawodawca w sposób precyzyjny rozróżnia i wyznacza zakresy przedmiotowe tych dwóch instytucji prawnych, jakimi są „stan epidemii” oraz „stan kłęski żywiolowej”. Oba stany mają na celu przeciwdziałanie rozprzestrzenianiu się chorób zakaźnych i ich skutków. Kluczowa pozostaje ocena, czy na poziomie prawa stanowionego w sposób klarowny i precyzyjny rozróżniono przesłanki warunkujące ich ogłoszenie. Domniemanie racjonalności prawodawcy pozwala przyjąć, że w systemie prawnym nie występują zbędne instytucje prawne. Pomiedzy analizowanymi stanami powinny więc występować odpowiednie różnice normatywne.

Punktem wyjścia dalszych rozważań będzie przedstawienie i ocena przyjętych definicji ustawowych. W pierwszej kolejności przybliżmy znaczenie normatywne instytucji stanu zagrożenia epidemicznego oraz stanu epidemii z obowiązujących regulacji ustawowych. Kluczowe pozostaje przy tym przedstawienie znaczenia słowa „epidemia”. Jest to wyrażenie języka prawnego. W art. 2 pkt 9 u.z.c.z. przyjęto, że „epidemia” to „wystąpienie na danym obszarze zakażeń lub zachorowań na chorobę zakaźną w liczbie wyraźnie większej niż we wcześniejszym okresie albo wystąpienie zakażeń lub chorób zakaźnych dotychczas niewystępujących”. Przepisy nie precyzują, kiedy mamy do czynienia z „wyraźnie większą” liczbą zakażeń lub zachorowań na chorobę zakaźną. Nie ulega wątpliwości, iż wzrost omawianej liczby musi być znaczący względem wcześniejszego okresu. Problemów nie powinno zaś nastęrczać ustalenie faktu wystąpienia nowej choroby zakaźnej lub zakażeń. Oceniając sytuację faktyczną organy państwowe powinny uwzględnić stanowisko ekspertów z zakresu epidemiologii.

Z kolei zgodnie z art. 2 pkt 22 u.z.c.z. przez „stan epidemii” rozumie się „sytuację prawną wprowadzoną na danym obszarze w związku

²³ M. Kolaszczyński, 16 lipca 2020 r., *Instytucja stanów nadzwyczajnych w obliczu pandemii koronawirusa SARS-CoV-2*, s. 1–7, <https://zbn.inp.uj.edu.pl/documents/92718966/145679069/AnalizaCOVID-1-Kolaszky%C5%84ski-1/c776e158-22f0-4a5e-a067-3d7dcb3d96a3> [dostęp: 03.09.2021].

z wystąpieniem epidemii w celu podjęcia określonych w ustawie działań przeciwepidemicznych i zapobiegawczych dla zminimalizowania skutków epidemii”. Stan epidemii określony więc został przede wszystkim jako stan prawny, wprowadzony w związku z zaistniałą epidemią. Organ uprawniony do wprowadzenia stanu zagrożenia epidemicznego oraz stanu epidemii został wskazany w art. 46 ust. 2 u.z.c.z. Stanowi się tam: „Jeżeli zagrożenie epidemiczne lub epidemia występuje na obszarze więcej niż jednego województwa, stan zagrożenia epidemicznego lub stan epidemii ogłasza i odwołuje, w drodze rozporządzenia, minister właściwy do spraw zdrowia w porozumieniu z ministrem właściwym do spraw administracji publicznej, na wniosek Głównego Inspektora Sanitarnego”. „Stan epidemii” jest więc stanem prawnym, który wprowadza się w związku z występującą epidemią, rozumianą na gruncie ustawy jako sytuacja faktyczna²⁴.

Rezultat wykładni językowej przytoczonych wyżej przepisów prowadzi do wniosku, że wystąpienie przesłanek z art. 46 ust. 2 u.z.c.z. skutkuje obowiązkiem wprowadzenia stanu epidemii. Świadczy o tym imperatywne brzmienie przepisu prawnego – organ „ogłasza i odwołuje”, bez użycia operatora „może”. Jednakże wykorzystanie zwrotów niedookreślonych, takich jak „wyraźnie większa” liczba zakażeń i zachorowań sprawia, że *de facto* będziemy mieć do czynienia z dużym zakresem swobody organu podejmującego decyzję o wprowadzeniu stanu zagrożenia epidemicznego lub stanu epidemii. Należy jednak podkreślić, że w przypadku dokonania rzetelnej oceny i analizy sytuacji faktycznej organ powinien wprowadzić stan zagrożenia epidemicznego lub stan epidemii, jeżeli stwierdzi zaistnienie przesłanek ustawowych.

Powyższe ustalenia dotyczące stanu zagrożenia epidemicznego oraz stanu epidemii należy zestawić z treścią regulacji prawnej z ustawy z dnia 18 kwietnia 2002 r. o stanie kłęski żywiołowej. Punktem wyjścia powinien być jednak art. 232 Konstytucji RP. Stanowi on, że w celu zapobieżenia skutkom katastrof naturalnych lub awarii technicznych noszących znamiona kłęski żywiołowej oraz w celu ich usunięcia Rada Ministrów może wprowadzić na czas oznaczony, nie dłuższy niż 30 dni, stan kłęski żywiołowej na części albo na całym terytorium państwa. Przedłużenie tego stanu może nastąpić za zgodą Sejmu.

²⁴ Bosek 2021b, 57.

Warto wspomnieć, że u podstaw decyzji o konstytucjonalizacji stanu klęski żywiołowej stała potrzeba ograniczenia zakresu stosowania stanu wyjątkowego, poprzez wyłączenie z niego przesłanek wprowadzenia tego stanu ze względu na zdarzenia powodowane przez awarie techniczne lub katastrofy naturalne. Stworzono więc dodatkową kategorię – stan klęski żywiołowej. Nie dokonano jednak przy tym precyzyjnego określenia ustawowych przesłanek wprowadzenia stanu klęski żywiołowej²⁵. Warto wspomnieć, że uporządkowanie instytucji prawnych mogło polegać po prostu na zawężeniu przesłanek uzasadniających ogłoszenie stanu wyjątkowego. Dla przykładu można wskazać, że wąskie ujęcie takich przesłanek przyjęto w art. 91 niemieckiej Ustawy zasadniczej²⁶.

Zgodnie z art. 3 ust. 1 pkt 1 u.k.ż. przez klęskę żywiołową rozumie się natomiast „katastrofę naturalną lub awarię techniczną, których skutki zagrażają życiu lub zdrowiu dużej liczby osób, mieniu w wielkich rozmiarach albo środowisku na znacznych obszarach, a pomoc i ochrona mogą być skutecznie podjęte tylko przy zastosowaniu nadzwyczajnych środków, we współdziałaniu różnych organów i instytucji oraz specjalistycznych służb i formacji działających pod jednolitym kierownictwem”. Pojęcie klęski żywiołowej jest więc zakresowo szerokie i obejmuje różne kategorie zdarzeń faktycznych²⁷. Z punktu widzenia tytułowych rozważań kluczowe będzie wyjaśnienie pojęcia katastrofy naturalnej.

W art. 3 ust. 1 pkt 2 u.k.ż. postanowiono z kolei, że przez „katastrofę naturalną” należy rozumieć zdarzenie związane z działaniem sił natury, w szczególności wyładowania atmosferyczne, wstrząsy sejsmiczne, silne wiatry, intensywne opady atmosferyczne, długotrwałe występowanie ekstremalnych temperatur, osuwiska ziemi, pożary, susze, powodzie, zjawiska lodowe na rzekach i morzu oraz jeziorach i zbiornikach wodnych, masowe występowanie szkodników, chorób roślin lub zwierząt albo chorób zakaźnych ludzi albo też działanie innego żywiołu”.

Z przepisów ustawy o stanie klęski żywiołowej jednoznacznie wynika, że wprowadzenie tego stanu – w odróżnieniu od stanu epidemii – jest

²⁵ Brzeziński 2007, 212–219.

²⁶ Zob. Ustawa zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/niemcy.html> [dostęp: 16.08.2021].

²⁷ Ruczkowski 2002.

fakultatywne. W art. 4 ust. 1 u.k.ż. przyjęto bowiem, że „stan kłęski żywnościowej może być wprowadzony na obszarze, na którym wystąpiła kłęska żywnościowa, a także na obszarze, na którym wystąpiły lub mogą wystąpić skutki tej kłęski”. Nie ulega wątpliwości, że daleko idące konsekwencje prawne wprowadzenia stanu kłęski żywnościowej wymagają zapewnienia odpowiedniej swobody decyzyjnej organów władzy publicznej w sprawie ogłoszenia tego stanu nadzwyczajnego. Jak zresztą wspomniano już wcześniej, samo użycie zwrotów niedookreślonych prowadzi *de facto* do uznania pewnego zakresu swobody oceny, nawet jeżeli przepis prawny sformułowany jest kategorycznie.

Z omówionych wyżej definicji wynika, że stan kłęski żywnościowej może zostać wprowadzony na obszarze części lub całego kraju m.in. ze względu na wystąpienie właśnie choroby zakaźnej. Z całokształtu regulacji ustawy odnoszącej się do tego stanu można wyprowadzić wniosek, że wprowadzenie stanu kłęski żywnościowej jest możliwe, jeżeli występująca choroba zakaźna ludzi przyjmie znamiona „kłęski żywnościowej”. Definicje z art. 3 ust. 1 pkt 1 i 2 u.k.ż. wyróżnia jednak bardzo wysoki poziom ogólności. Jest on w szczególności znacznie wyższy od tego, który można dostrzec w przepisach ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. Definicje te zawierają liczne zwroty niedookreślone, w których mowa jest o zagrożeniu dla „dużej liczby osób”, „mieniu w wielkich rozmiarach” albo wspomina się o „środowisku na znacznych obszarach”. Powyższe wyrażenia nie zostały zdefiniowane w słowniczku ustawowym. Nie można jednak czynić z tego zarzutu, gdyż prawo stanowione musi się cechować pewnym poziomem elastyczności, który ułatwi stosowanie przepisów do zróżnicowanych sytuacji, które mogą wystąpić w rzeczywistości. Rolą organów stosujących omawiane tu przepisy będzie więc staranne zbadanie, czy w zaistniałych okolicznościach faktycznych zachodzą przesłanki wprowadzenia stanu kłęski żywnościowej ze względu na występowanie choroby zakaźnej.

W praktyce mogą wystąpić trudności z oceną sytuacji faktycznej i interpretacją ogólnych przepisów prawnych dotyczących wprowadzenia stanu zagrożenia epidemicznego, stanu epidemii czy stanu kłęski żywnościowej. Konieczne jest przeprowadzenie oceny skali zagrożenia, a także odpowiedź na pytanie o możliwość zaradzenia sytuacji środkami

zwyczajnymi²⁸. Szczególnie ważne będzie podanie opinii publicznej dokładnych motywów decyzji o wprowadzeniu wybranego reżimu prawnego. Za istotną trzeba też uznać troskę o to, aby wydawane szczegółowe regulacje normatywne mieściły się w ramach wybranej instytucji prawnej. Dotyczy to również wprowadzanych ograniczeń w sferze praw człowieka²⁹.

Wydaje się, że różnica pomiędzy stanem epidemii a stanem kłęski żywiolowej wprowadzanym z uwagi na chorobę zakaźną występuje przede wszystkim na płaszczyźnie przebiegu epidemii i skali jej skutków. Powyższe instytucje prawne ustanowione zostały do przeciwdziałania rozprzestrzenianiu się chorób zakaźnych i ich skutkom. Stan epidemii oraz stan zagrożenia epidemicznego łączą się głównie z podejmowaniem działań bieżących określonych w ustawie, które mają zahamować rozprzestrzenianie się choroby zakaźnej. Powyższe cele są również ważne z punktu widzenia kategorii stanu kłęski żywiolowej, lecz w odniesieniu do tej instytucji prawnej akcent położony został przede wszystkim na przeciwdziałanie skutkom i łagodzenie zaistniałych już następstw epidemii. Można wyobrazić sobie sytuację, gdy po wprowadzeniu stanu epidemii ogłaszany jest stan kłęski żywiolowej. Upřednie ogłoszenie stanu epidemii nie może być jednak oczywiście traktowane jako wymóg prawny wprowadzenia stanu kłęski żywiolowej. Trudno także podzielić zasadność postulatu wprowadzenia stanu kłęski żywiolowej po 7 dniach od ogłoszenia stanu epidemii³⁰. Rolą decydentów politycznych będzie ustalenie, która instytucja prawna może okazać się bardziej adekwatna do potrzeb sytuacji i możliwości osiągnięcia zakładanych celów. Wydaje się, że dla oceny zasadności wprowadzenia stanu kłęski żywiolowej kluczowe będzie przede wszystkim przeprowadzenie pogłębionych analiz w zakresie

²⁸ Kurzępa 2021, 18.

²⁹ P. Tuleja, 10 kwietnia 2020 r., *Ustawa o stanie kłęski żywiolowej czy ustawa o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi (polemika)*, „Monitor Konstytucyjny. Konstytucja, Państwo, Prawo”, <https://monitorkonstytucyjny.eu/archiwa/13404> [dostęp: 03.09.2021].

³⁰ E. Gierach, 17 sierpnia 2020 r., *Opinia dotycząca petycji nr BKSP-145-IX-108/20 w sprawie zmiany ustawy o stanie kłęski żywiolowej*, [http://orka.sejm.gov.pl/petycje.nsf/nazwa/IX-108/\\$file/IX-108.pdf](http://orka.sejm.gov.pl/petycje.nsf/nazwa/IX-108/$file/IX-108.pdf) [dostęp: 03.09.2021].

zaistnienia przesłanki określonej jako „skutki zagrożenia życia lub zdrowia dużej liczby osób”.

4. REALIZACJA WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII W STANIE ZAGROŻENIA EPIDEMICZNEGO ORAZ W STANIE EPIDEMII A INNE PRAWA I WOLNOŚCI KONSTYTUCYJNE

Ustawa o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi dopuszcza w szerokim zakresie ograniczenie praw i wolności konstytucyjnych. Art. 46 ust. 4 tej ustawy (a także art. 46b) dopuszcza wprowadzanie ograniczeń praw człowieka w drodze rozporządzenia, co budzi poważne wątpliwości co do zgodności z Konstytucją RP. Należy bowiem stwierdzić, że art. 31 ust. 3 polskiej Ustawy zasadniczej, podobnie jak jej art. 53 ust. 5, wyraźnie stanowią, że ograniczenie praw i wolności konstytucyjnych, w tym wolności uzewnętrzniania religii, może zostać dokonane tylko z wykorzystaniem aktu prawnego rangi ustawy. Oznacza to, że ewentualne ograniczenia w zakresie korzystania z wolności z art. 53 Konstytucji RP również w stanie epidemii powinny być ustanawiane w drodze ustawowej. Akt prawny tej rangi posiada bowiem odpowiednią legitymację, co jest szczególnie istotne z punktu widzenia społecznej aprobaty dla wprowadzanych ograniczeń praw człowieka³¹. Inaczej jest w przypadku rozporządzenia, które wydawane jest przez organ władzy wykonawczej. Władze wykonawcze na gruncie regulacji u.z.c.z. nie otrzymały kompetencji do możliwości ustanawiania ograniczeń wolności kultu religijnego³².

W art. 46 u.z.c.z. ustawodawca posłużył się metodą enumeracji pozytywnej, wskazując prawa (wolności), które mogą zostać ograniczone w stanie epidemii. W zasadzie są to wybrane uprawnienia z zakresu poszczególnych praw i wolności konstytucyjnych. Nie zdecydowano się natomiast na wymienienie praw (wolności) metodą hasłową, lecz jedynie wskazano wybrane zachowania, które mogą zostać obłożone zakazami lub ograniczeniami w stanie zagrożenia epidemicznego lub stanie epidemii. Taka metoda legislacyjna pozwala przyjąć, że ustawodawca dopuszcza

³¹ Wojtyczek 1999, 107.

³² Stanisz 2021, 154.

ograniczenie jedynie określonych form realizacji poszczególnych praw lub wolności. Nie wyraża natomiast zgody na zawieszenie wszystkich uprawnień z zakresu danego prawa lub wolności konstytucyjnej. Dla porównania warto wskazać, że właśnie taką zgodę wyraził ustrojodawca w art. 233 Konstytucji RP. Hasłowo wskazane tu zostały te prawa człowieka, które mogą zostać zawieszane w stanach nadzwyczajnych. Użyto przy tym metody enumeracji pozytywnej (stan klęski żywiołowej) oraz metody enumeracji negatywnej (stan wojenny i stan wyjątkowy)³³. Ustawodawca zwykle nie ma więc uprawnień do wprowadzenia całkowitego zawieszenia wolności sumienia i religii ani też ograniczenia innych praw i wolności człowieka i obywatela z naruszeniem ich istoty. Granice dopuszczalnej ingerencji w sferę praw człowieka w stanach wprowadzanych na podstawie przepisów ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi wyznacza art. 31 ust. 3 Konstytucji RP.

Omawiane regulacje ustawowe nie zezwalają wprost na ograniczenie wolności sumienia i religii w stanie epidemii, gdyż nie przewidziano regulacji prawnych w tej materii³⁴. Stan ten należy ocenić pozytywnie. Ograniczenia przewidziane w ustawie o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych powinny zawsze pozostawać w związku z koniecznością przeciwdziałania rozprzestrzenianiu się takiej choroby. Należy przy tym mieć na uwadze, że wolność sumienia i religii obejmuje szeroki zakres uprawnień, w tym także takie, których realizacja nie łączy się w żaden sposób ze zjawiskiem rozprzestrzeniania się wirusa. Przegląd zawartości normatywnej art. 46 u.z.c.z. może *a prima vista* prowadzić do wniosku, że uprawnienia wymienione w tym przepisie są irrelevantne z punktu widzenia realizacji wolności sumienia i religii. Jednakże z uwagi na złożoną naturę wolności z art. 53 Konstytucji RP, ograniczenia w zakresie korzystania z innych praw i wolności mogą utrudnić realizację uprawnień szczegółowych z zakresu wolności sumienia i religii. W dalszej części tekstu przedstawiono wpływ ograniczeń poszczególnych praw i wolności konstytucyjnych na zakres realizacji wolności sumienia i religii. Warto przy tym zaznaczyć obszary, w których dochodziło wprost do ograniczeń uprawnień z zakresu wolności z art. 53 Konstytucji RP w aktach prawnych

³³ Działocha 2005, 2.

³⁴ Trociuk 2021.

wydawanych w Polsce w okresie pandemii. Należy przy tym poczynić uwagę prawnoporównawczą, iż nie we wszystkich państwach zaakceptowano w orzecznictwie zakres epidemicznych ingerencji w sferę praw człowieka, w tym wolności sumienia i religii. Jako przykład warto podać orzeczenie francuskiej Rady Stanu (*Conseil d'Etat*), w którym zakwestionowano legalność tzw. lockdownu³⁵ i ograniczenia w zakresie prawa do zgromadzeń religijnych w miejscach kultu³⁶.

Art. 46 ust. 4 pkt 1 u.z.c.z. dopuszcza „czasowe ograniczenie określonego sposobu przemieszczania się”. *Prima facie* przepis ten dotyczy tylko wolności przemieszczania się. Jednakże limitacja wolności z art. 52 Konstytucji RP istotnie może ograniczyć również realizację wielu uprawnień szczegółowych z zakresu wolności sumienia i religii. Warto wskazać przykład, który zilustruje problem zbiegu praw i wolności konstytucyjnych. Udział człowieka w pieszej pielgrzymce religijnej stanowi z jednej strony przejaw realizacji wolności przemieszczania się, będąc też jednak z drugiej strony aktem uzewnętrzniania religii³⁷. Tak samo jest w przypadku, gdy dana osoba, w celu uczestniczenia w zbiorowych praktykach religijnych, pragnie dotrzeć do świątyni, co może być utrudnione lub nawet niemożliwe ze względu na ograniczenia wolności przemieszczania się czy też nakaz przebywania w określonym miejscu. W tym drugim przypadku nie mamy do czynienia ze zbiegiem praw i wolności konstytucyjnych, lecz z sytuacją, gdy zagwarantowanie wolności z art. 52 Konstytucji RP umożliwi realizację jednego z uprawnień z zakresu wolności sumienia i religii. Konieczne jest wówczas łączne zagwarantowanie obu praw wolnościowych. Zawieszenie wolności przemieszczania się wiąże się bowiem z uniemożliwieniem skorzystania przez jednostkę z wolności z art. 53 polskiej Ustawy zasadniczej. Nie ulega wątpliwości, że w takiej sytuacji może dojść do pośredniego ograniczenia wolności sumienia i religii. Rozporządzenia z marca 2020 r. przewidywały liczne restrykcje dotyczące mobilności społecznej, co niewątpliwie utrudniało realizację wolności z art. 53 Konstytucji RP. Aczkolwiek występowały także odstępstwa na rzecz „przemieszczania się sprawowania lub uczestniczenia w sprawowaniu kultu

³⁵ Syndicat des jeunes médecins, N° 439674, 22 mars 2020.

³⁶ Association Civitas, N° 440361, 440511, 18 mai 2020.

³⁷ Ożóg 2016, 58.

religijnego, w tym czynności lub obrzędów religijnych”³⁸, co zasadniczo nie wzbudzało kontrowersji³⁹.

Art. 46 ust. 4 pkt 2 u.z.c.z. dopuszcza „czasowe ograniczenie lub zakaz obrotu i używania określonych przedmiotów lub produktów spożywczych”. Wydaje się, że na podstawie tego przepisu prawnego nie będą wprowadzane ograniczenia w sferze wolności sumienia i religii. Potwierdza to również obecna praktyka prawodawcza w stanie epidemii. Nie przewidziano dotychczas ograniczeń, które byłyby wprowadzone na podstawie tego przepisu prawnego, mając odniesienie do działalności kościołów i innych związków wyznaniowych lub osób fizycznych korzystających z wolności sumienia i religii. Warto w tym miejscu jednak wspomnieć o postulacie jednej z posłanek, aby zakazać prawnie przyjmowania Komunii św. do ust⁴⁰. Prawdopodobnie interpelantka opierała swój postulat właśnie na przesłance ustawowej z art. 46 ust. 4 pkt 2 u.z.c.z. Oczywiście konsekrowany komunikant nie jest typowym produktem spożywczym. Dla ludzi wierzących jest Ciałem Chrystusa. Prawo świeckie oczywiście nie używa tego określenia, a w sensie fizycznym jest to opłatek przeznaczony do spożycia i w tym znaczeniu mógłby zostać uznany za produkt spożywczy. Wydaje się jednak, że postulowany w interpelacji zakaz nadmiernie ingerowałby nie tylko w wolność jednostki, ale także w swobodę wypełniania funkcji religijnych przez kościoły i inne związki wyznaniowe⁴¹.

Zgodnie z art. 46 ust. 4 pkt 3 u.z.c.z. dopuszczalne w okresie epidemii jest „czasowe ograniczenie funkcjonowania określonych instytucji lub zakładów pracy”. Przepis ten nie precyzuje, o jakie instytucje tu chodzi. Z pewnością w zakres regulacji wejdą budynki użyteczności publicznej (np. szkoły, podmioty lecznicze, teatry, kina, muzea, archiwa, zakłady lecznictwa uzdrowiskowego itd.). Do określenia pozostaje, czy zgodnie

³⁸ Np. § 5 pkt 5 rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 30 marca 2020 r. w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii, Dz. U. z 2020 r., poz. 566 z późn. zm.

³⁹ Morawski 2020, 11.

⁴⁰ Interpelacja nr 12702 do ministra zdrowia w sprawie zakazu bezpośredniego kontaktu przy udzielaniu Komunii Świętej, <https://www.sejm.gov.pl/Sejm9.nsf/Interpelacja-Tresc.xsp?key=BUMAU9> [dostęp: 03.09.2021].

⁴¹ Inną sprawą jest to, że ten sposób przyjmowania Komunii św. rzeczywiście nie jest w pełni bezpieczny z punktu widzenia standardów ochrony sanitarnej.

z tym przepisem będzie ograniczenie funkcjonowania kościołów i innych związków wyznaniowych. Przepisy ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi w żaden sposób nie zawężają kategorii instytucji objętych omawianą regulacją. W myśl zasady *lege non distinguente nec nostrum est distinguere* należy więc uznać dopuszczalność wprowadzania ograniczeń działalności kościołów i innych związków wyznaniowych w oparciu o przedmiotowy przepis prawny. W literaturze występuje pogląd odmienny, zgodnie z którym przepis ten nie może stanowić podstawy „reglamentacji publicznych aktów kultu religijnego”, ponieważ akty kultu łączą się z realizacją wolności religii (art. 53 Konstytucji), a nie wolności zgromadzeń (art. 57 Konstytucji)⁴². Dotychczasowa praktyka prawodawcza wskazuje, że jednak na tej właśnie podstawie wprowadzane są liczne obostrzenia dotyczące działalności kościołów i innych związków wyznaniowych.

Przepis art. 46 ust. 4 pkt 3 u.z.c.z. musi być interpretowany w świetle art. 25 ust. 3 Konstytucji RP. Trudno byłoby przyjąć, że powołane unormowanie ustawowe dopuszcza ingerencję w wewnętrzne sprawy wspólnoty religijnej przez podejmowanie działań niemających związku z przeciwdziałaniem rozprzestrzenianiu się choroby zakaźnej. Należy zatem uznać, że ograniczenie funkcjonowania kościołów i innych związków wyznaniowych w oparciu o omawiany przepis prawny nie dotyczy działalności wewnętrznej wspólnoty, a więc – innymi słowy – działalności, która nie łączy się z organizacją zbiorowych praktyk religijnych. Za przykład może tu posłużyć codzienne życie osób duchownych i świeckich przebywających w domu zakonnym czy budynku parafialnym. Wprowadzając ograniczenia dotyczące działalności instytucji kościelnych trzeba bowiem przestrzegać zasady autonomii i niezależności kościołów i innych związków wyznaniowych z art. 25 ust. 3 Konstytucji RP. Przeciwdziałanie epidemii nie może być pretekstem do ingerowania w sprawy wewnętrzne wspólnot religijnych. Ustanawiane ograniczenia powinny dotyczyć zatem przede wszystkim organizacji zbiorowych, publicznych praktyk religijnych, a więc organizacji wydarzeń sakralnych z określoną liczbą uczestników. Musi bowiem chodzić o zgromadzenia, z odbywaniem których wiąże się ryzyko transmisji wirusa.

⁴² Maroń 2021, 39.

Przepis art. 46 ust. 4 pkt 4 u.z.c.z. dopuszcza wprowadzenie „zakazu organizowania widowisk i innych zgromadzeń ludności”. Dotyczy to przede wszystkim ograniczeń w zakresie realizacji uprawnień określonych w ustawie z dnia 24 lipca 2015 r. – Prawo o zgromadzeniach⁴³. Ograniczenia wprowadzane na podstawie wskazanego wyżej przepisu mogą jednak dotyczyć również organizacji zbiorowych praktyk religijnych. Warto zwrócić uwagę, że na poziomie omawianych regulacji ustawowych nie zostały przewidziane żadne gwarancje prawne na rzecz ochrony prawa do organizowania zgromadzeń przez kościoły i inne związki wyznaniowe. Jest to zaskakujące, biorąc pod uwagę, że takie właśnie zabezpieczenie wolności sumienia i religii zostało ustanowione w art. 22 ust. 2 ustawy z dnia 21 czerwca 2002 r. o stanie wyjątkowym⁴⁴ (przepis ten stanowi, że zakaz zgromadzeń w tym stanie funkcjonowania państwa nie dotyczy zgromadzeń organizowanych przez kościoły i inne związki wyznaniowe oraz organizacje religijne działające w obrębie świątyń, budynków kościelnych, w innych pomieszczeniach służących organizowaniu i publicznemu sprawowaniu kultu). Oczywiście nie ma przeszkód, aby prawodawca w wydawanych rozporządzeniach ustanowił odpowiednie gwarancje w zakresie wolności sumienia i religii w stanie zagrożenia epidemicznego lub stanie epidemii. Jednakże przy braku odpowiednich gwarancji konstytucyjnych i ustawowych jest to pozostawione wyłącznie woli prawodawcy i istnieje zagrożenie, że – z bardzo różnych względów – nie przewidzi on takiego wyjątku.

Ustanowienie odpowiednich zabezpieczeń dla wolności gromadzenia się w celach religijnych jest szczególnie istotne. Szereg uprawnień szczegółowych z zakresu wolności sumienia i religii materializuje się właśnie w postaci udziału w zbiorowych praktykach religijnych. Prawodawca ustanawiał już wyjątki od zakazu zgromadzeń w odniesieniu do takich zgromadzeń, o ile liczba ich uczestników wynosiła nie więcej niż 50 osób (wliczając w to organizatora i osoby działające w jego imieniu). Odnoszące się do tego limity ulegały zmianie w dotychczasowym okresie trwania pandemii,

⁴³ Ustawa z dnia 24 lipca 2015 r. – Prawo o zgromadzeniach, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 631.

⁴⁴ Ustawa z dnia 21 czerwca 2002 r. o stanie wyjątkowym, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1928.

a najniższy z nich wynosił jedynie 5 osób. Trzeba przy tym podkreślić, że omawiane odstępstwo od generalnego zakazu zgromadzeń miało istotne znaczenie pozytywne dla realizacji wolności sumienia i religii, w tym prawa do udziału w zbiorowych praktykach religijnych.

Jak już wskazano wyżej, ograniczenia w zakresie korzystania z wolności z art. 53 Konstytucji RP w okresie stanu zagrożenia epidemicznego oraz stanu epidemii muszą uwzględniać wymogi z art. 31 ust. 3 i art. 53 ust. 5 tej Ustawy zasadniczej. Regulacje prawne wydawane na podstawie art. 46 ust. 2 i 4 u.z.c.z. podlegają kontroli konstytucyjności prawa. Ogłoszenie powyższych stanów nie uprawnia do ustanawiania ograniczeń uzewnętrzniania religii w zakresie szerszym niż te, które odnoszą się do warunków zwyczajnego funkcjonowania państwa. Innymi słowy, jeżeli sytuacja faktyczna związana z występowaniem choroby zakaźnej wymaga sięgnięcia po środki wyjątkowe, to wówczas powinien zostać ogłoszony stan klęski żywiołowej na obszarze części lub całego kraju. Warto przy tym zwrócić uwagę na szczególny kontekst art. 46 u.z.c.z., jaki tworzą przepisy rozdziału XI Konstytucji RP. Powinny one bowiem stanowić punkt odniesienia dla oceny konstytucyjności i legalności ograniczeń wprowadzanych w stanie zagrożenia epidemicznego i w stanie epidemii⁴⁵.

Regulacje ustawowe, podobnie jak i unormowania aktów wykonawczych, muszą być zgodne z art. 31 ust. 3 i art. 53 ust. 5 Konstytucji RP. Pod wieloma względami akty wykonawcze wydawane w Polsce w okresie pandemii budzą poważne wątpliwości konstytucyjne⁴⁶. Podstawowy zarzut dotyczy braku odpowiedniej podstawy prawnej do wprowadzenia ograniczeń praw człowieka, a także proporcjonalności wprowadzanych ograniczeń. Należy w tym miejscu wskazać na wadliwość polegającą na dopuszczeniu w art. 46 u.z.c.z., aby limitacja pewnych praw i wolności konstytucyjnych dokonywała się w drodze rozporządzenia. Prawa człowieka mogą być ograniczane wyłącznie w drodze ustawy. W obecnej sytuacji proponuje się ewentualne dodanie delegacji ustawowej upoważniającej Radę Ministrów do ustanowienia ograniczeń w sferze wolności z art. 53 Konstytucji RP,

⁴⁵ Bosek 2021c, 748.

⁴⁶ Dyda, Olszówka 2020, 441–469; powołany wyżej artykuł: J. Kwaśniewski, T. Zych, M. Olszówka, K. Dyda, 16 kwietnia 2020 r., *Analiza wprowadzonych*.

a w dalszej perspektywie można rozważyć uchwalenie ustawy, w której dopuszczona zostałaby ingerencja w wolność sumienia i religii⁴⁷.

Z punktu widzenia ochrony wolności sumienia i religii należy wskazać na brak dostatecznych gwarancji prawnych tej wolności w stanie epidemii. W tym też uwidacznia się brak spójności aksjologicznej systemu prawa polskiego. Wysoka ranga wolności sumienia i religii określona w Konstytucji nie koresponduje z poziomem ochrony tej wolności w prawodawstwie stanu epidemii. Za niewystarczający należy uznać brak wskazania wolności sumienia i religii w katalogu uprawnień, które mogą być ograniczone na podstawie ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. Poszukując w obecnym stanie prawnym mechanizmu ochrony tej wolności należy wskazać na instytucję kontroli konstytucyjności prawa. Brak proporcjonalności ustanawianych ograniczeń innych praw i wolności będzie refleksem wpływającym na możliwości realizacji wolności sumienia i religii. Drugim wariantem rozwiązania tej sytuacji jest próba podjęcia odpowiednich zmian systemowych w prawie polskim. Wydaje się, iż takie działania są konieczne. Warto rozważyć ustanowienie odpowiednich zabezpieczeń prawnych dla realizacji poszczególnych uprawnień szczegółowych z zakresu wolności sumienia i religii w stanie zagrożenia epidemicznego lub w stanie epidemii. Przepisy mogłyby przyjąć postać wyjątków od dopuszczalności ograniczeń poszczególnych praw (wolności) z uwagi na ochronę wolności z art. 53 Konstytucji RP. Może to dotyczyć w szczególności zgromadzeń religijnych czy też przemieszczania się w celu realizacji praktyk religijnych (oczywiście przy zachowaniu zasad bezpieczeństwa sanitarnego). Odpowiednie regulacje prawne mogłyby zostać zamieszczone w ustawie o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi, Prawie o zgromadzeniach, ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁴⁸ czy ustawach w sposób indywidualny określających status prawny poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych. Należy jednak podkreślić, że wszelkie zmiany legislacyjne powinny zostać przeprowadzone w taki sposób, aby nie powstało wrażenie faworyzowania osób

⁴⁷ Bielecki 2021, 56–57.

⁴⁸ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

o światopoglądzie religijnym. Z pewnością wymagałoby to przeprowadzenia odpowiednich konsultacji społecznych i eksperckich.

Poszukując gwarancji prawnych wolności sumienia i religii w stanie zagrożenia epidemicznego i stanie epidemii należy wspomnieć również o normie prawnej z art. 53 ust. 2 zd. 2 *in fine* Konstytucji RP. Wyraźnie formułuje się tu prawo każdego do pomocy religijnej, tam gdzie się znajduje. Nie ulega wątpliwości, że przepis ten może mieć szczególne znaczenie w przypadku osób, które zostały przymusowo umieszczone w miejscu odosobnienia z uwagi na chorobę zakaźną. Może to dotyczyć w szczególności pobytu w izolatorium czy podmiocie leczniczym. Prawo do opieki duszpasterskiej ma charakter względny i może zostać ograniczone w stanie zagrożenia epidemicznego, w stanie epidemii i w stanie klęski żywiołowej, jeżeli zostaną spełnione przesłanki z art. 31 ust. 3 i art. 53 ust. 5 Konstytucji RP. Sformułowane powyżej uwagi w pełnym zakresie odnoszą się także do statusu prawno-wyznaniowego jednostki w stanie klęski żywiołowej.

5. REALIZACJA WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII W STANIE KLĘSKI ŻYWIOŁOWEJ A INNE PRAWA I WOLNOŚCI KONSTYTUCYJNE

Jak już wspomniano, zasadnicza różnica w regulacji prawnej stanu epidemii i stanu klęski żywiołowej wynika z uznania tego drugiego za stan nadzwyczajny ujęty w Konstytucji RP. W jej art. 233 ust. 3 ustrojodawca enumeratywnie wskazał prawa i wolności człowieka i obywatela, które mogą zostać zawieszane w czasie trwania stanu klęski żywiołowej. Zastosowanie w tym przypadku klauzuli pozytywnej zasadniczo bywa przyjmowane z aprobatą, gdyż podmioty prawa mają dzięki temu pewność w ustaleniu praw (wolności), które mogą podlegać ograniczeniom. Jednakże w literaturze przedmiotu wyrażane są także pewne wątpliwości wobec tej techniki legislacyjnej⁴⁹.

Wolność sumienia i religii nie została wymieniona w katalogu z art. 233 ust. 3 Konstytucji RP. Oznacza to, iż w trakcie trwania stanu klęski żywiołowej nie jest możliwe ograniczenie tej wolności ponad standard wynikający z art. 31 ust. 3 i art. 53 ust. 5 tej Ustawy zasadniczej. Z punktu widzenia

⁴⁹ Prokop 2005, 136.

reguł ograniczania praw i wolności konstytucyjnych w stanie klęski żywiołowej należy wskazać na szczególne znaczenie wymogu ustawowej podstawy dokonania ingerencji w sferę praw człowieka (co wynika z art. 228 ust. 3 w związku z art. 233 Konstytucji RP)⁵⁰.

W kontekście problematyki realizacji wolności sumienia i religii w stanie klęski żywiołowej istotne znaczenie ma również możliwość zawieszenia prawa do wolności przemieszczania się i wyboru miejsca pobytu z identycznych powodów, które zostały już podniesione w odniesieniu do stanu epidemii. Powyższe ograniczenia mogą być wprowadzone na podstawie art. 21 ust. 1 pkt 12 i 15 u.k.ż. Wskazuje to na złożoność realizacji ustrojowego założenia niederogowalności wolności sumienia i religii w stanie klęski żywiołowej. Pod dyskusję można poddać rozważenie wprowadzenia ewentualnych wyjątków na rzecz ochrony wolności sumienia i religii.

Z innych przepisów prawnych, które mogą stanowić podstawę ograniczeń wolności sumienia i religii w stanie klęski żywiołowej, należy wskazać art. 21 ust. 1 pkt 5 u.k.ż. Przewiduje się w nim nałożenie obowiązku poddania się badaniom lekarskim, leczeniu, szczepieniom ochronnym oraz stosowaniu innych środków profilaktycznych i zabiegów, niezbędnych do zwalczania chorób zakaźnych oraz skutków skażeń chemicznych i promieniotwórczych. Z kolei art. 1 ust. 1 pkt 7 u.k.ż. stanowi, że ograniczenie praw i wolności człowieka może polegać na obowiązku stosowania środków ochrony roślin lub innych środków zapobiegawczych niezbędnych do zwalczania organizmów szkodliwych dla ludzi, zwierząt lub roślin. Warto przy tym nadmienić, że obowiązek poddania się szczepieniom ochronnym może wynikać także z art. 17 ust. 10 pkt 2 u.z.c.z. Nie ulega wątpliwości, że powyższe regulacje prawne mogą się przekładać na ograniczenie wolności osobistej człowieka z art. 41 ust. 1 zd. 1 Ustawy zasadniczej, co sprawia, że część ograniczeń wykracza poza zakres ograniczeń dopuszczony przez Konstytucję⁵¹.

Z punktu widzenia problematyki wolności sumienia i religii szczególnie istotne znaczenie może mieć wprowadzenie obowiązku poddania się szczepieniom ochronnym przeciwko chorobie zakaźnej. Dotyczy to także

⁵⁰ Kazimierczuk 2005, 91.

⁵¹ Ruczkowski 2002, LEX/el.

działań mających na celu przeciwdziałanie COVID-19. Obowiązek poddania się takim szczepieniom może budzić kontrowersje, gdyż stanowi ograniczenie wolności osobistej oraz prawa do samostanowienia. Przyjmując, że przekonania człowieka w tej kwestii stanowią element wyznawanego światopoglądu, to w przypadku ustanowienia szczepień obligatoryjnych można byłoby rozważać kwestię naruszenia wolności sumienia (prawa do samostanowienia), a w pewnych przypadkach – jak się wydaje – także wolności religii. Jednakże w ocenie piszącego ograniczenie wolności z art. 53 Konstytucji RP poprzez ustanowienie prawnego obowiązku poddania się szczepieniu przeciwko chorobie zakaźnej może spełniać wymóg proporcjonalności pod pewnymi warunkami i znajduje swoje uzasadnienie w przesłance ochrony zdrowia publicznego, która wyraźnie ujęta jest zarówno w art. 31 ust. 3, jak i art. 53 ust. 5 Konstytucji RP. W literaturze wskazuje się, że szczepienia służą ochronie jednostki i społeczeństwa⁵².

Kwestią sporną będzie ustalenie, czy w takich przypadkach możliwe jest powołanie się przez pacjenta na prawo do sprzeciwu sumienia (jeśli odmowa zgody na szczepienie posiada motywację konfesyjną). Wydaje się, że na tak postawione pytanie należy odpowiedzieć negatywnie ze względu na treść art. 21 ust. 1 pkt 5 u.k.ż. Pogląd ten opiera się na założeniu, że do realizacji klauzuli sumienia konieczne jest istnienie odrębnego przepisu prawnego rangi ustawowej⁵³. W literaturze prezentowany jest też pogląd odmienny, który zakłada, że prawo do powołania się na sprzeciw sumienia wynika już z samej zawartości normatywnej art. 53 ust. 1 Konstytucji RP w związku z jej art. 8 ust. 2 i żaden szczególny przepis ustawy regulującej daną kategorię stosunków społecznych nie jest już potrzebny⁵⁴. Bez względu na to, które z zaprezentowanych stanowisk jest trafne, nie ulega wątpliwości, że obecna treść ustawy o stanie klęski żywiołowej nie przewiduje gwarancji prawnych na rzecz możliwości odmowy poddania się szczepieniom ochronnym ze względu na wyznawane przekonania. Można argumentować, że gdyby ustawodawca chciał taką możliwość dopuścić, to w którejś z odnoszących się do tego ustaw uwzględniłby przepis

⁵² Pałka 2018, 603.

⁵³ Tak np. sędzia S. Biernat w zdaniu odrębnym do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 października 2015 r., K 12/14, LEX nr 1809416.

⁵⁴ Tak np. Zoll 2014, 99–103.

statuujący klauzulę sumienia, tak jak to uczynił w niektórych innych aktach normatywnych. Taki sam wniosek należy wyprowadzić w przypadku ewentualnego wprowadzenia wymogu zaszczepienia dziecka przeciwko COVID-19. W pewnych przypadkach może dojść wówczas do naruszenia prawa rodziców do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniami (art. 48 Konstytucji RP), lecz będzie to dopuszczalne w razie umocowania tego obowiązku w ustawie. Przemawia za tym przesłanka ochrony zdrowia publicznego. Warto zwrócić uwagę, że tak samo przyjmuje się w przypadku braku zgody na zaszczepienie dziecka w odniesieniu do szczepień obowiązkowych w zwyczajnych warunkach funkcjonowania państwa. W orzecznictwie sądowoadministracyjnym sformułowano tezę, że nie można powoływać się na klauzulę sumienia w przypadku odmowy rodziców na zaszczepienie dziecka⁵⁵.

Przepis art. 21 ust. 2 pkt 2 u.k.ż. dopuszcza nałożenie „obowiązku pracy w niedziele, święta i dni wolne od pracy wynikające z rozkładu czasu pracy w pięciodniowym tygodniu pracy, w tym wydłużeniu okresu rozliczeniowego do dwunastu miesięcy, na zasadach określonych w Kodeksie pracy”. Przepis ten ogranicza zatem prawo do wycoczynku z art. 66 ust. 2 Konstytucji RP. Prawo obchodzenia dnia świątecznego stanowi też ważne uprawnienie z zakresu wolności sumienia i religii. W nauczaniu wielu wspólnot religijnych niedziela stanowi bowiem dzień, w którym należy powstrzymać się od pracy i oddać powinnościom religijnym, np. uczestniczyć w określonych praktykach religijnych. Wydaje się, że również powyższe ograniczenie znajduje swoje uzasadnienie w przesłance ochrony zdrowia.

Gwarancje poszanowania niedzieli i dni świątecznych jako dni wolnych od pracy znajdują się w różnych źródłach prawa⁵⁶. Wykaz „dni wolnych od pracy” trzeba odróżnić od katalogu „dni ustawowo wolnych od pracy”, aczkolwiek ten drugi mieści się z reguły w tym pierwszym. W Polsce „dniami ustawowo wolnymi od pracy” są zasadniczo dni będące świętami religijnymi Kościoła Rzymskokatolickiego, lecz część z nich pokrywa się

⁵⁵ Zob. wyroki Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 26 kwietnia 2018 r.: II OSK 1499/16, LEX nr 2511421 oraz OSK 1504/16, LEX nr 2505698.

⁵⁶ Zarzycki 2006, 99 i n.

też ze świętami religijnymi innych wspólnot chrześcijańskich⁵⁷. W myśl przepisów ustawy z dnia 18 stycznia 1951 r. o dniach wolnych od pracy⁵⁸ dniami wolnymi od pracy są święta wymienione w jej art. 1 pkt 1, a także niedziele (art. 1 pkt 2). Natomiast w odniesieniu do wiernych Kościoła Katolickiego wykaz dni wolnych od pracy określa także art. 9 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską⁵⁹. Dopuszczalność ograniczenia lub zawieszenia prawa do dnia świątecznego może utrudniać realizację obowiązków religijnych. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że regulacje prawne dotyczące świąt religijnych mają na celu zapewnienie wiernym warunków do spełnienia powinności konfesyjnych⁶⁰. Warto wspomnieć, że w warunkach zwyczajnego funkcjonowania państwa dopuszcza się również zawieszenie prawa do dnia świątecznego, co wynika z regulacji ustawy z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy⁶¹.

6. WNIOSKI KOŃCOWE

Podsumowując należy stwierdzić, że ochrona wolności sumienia i religii w stanie zagrożenia epidemicznego, stanie epidemii i stanie klęski żywiołowej opiera się na zróżnicowanych gwarancjach prawnych. Zasadnicza różnica sprowadza się do tego, że wolność z art. 53 Konstytucji zaliczona została do grupy praw niederogowalnych w stanie klęski żywiołowej. Takiego przymiotu nie ma wolność sumienia i religii w stanie zagrożenia epidemicznego i stanie epidemii, gdyż w odniesieniu do tych instytucji prawnych w ogóle nie przewidziano takiej kategorii praw człowieka. Inną sprawą jest zaś to, że założenie ustrojowe o niederogowalności wolności sumienia i religii w stanie klęski żywiołowej realizowane jest jedynie częściowo ze względu na naturę prawną tej wolności. Wzmocnie-

⁵⁷ Pietrzak 2010, 241.

⁵⁸ Ustawa z dnia 18 stycznia 1951 r. o dniach wolnych od pracy, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1920.

⁵⁹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

⁶⁰ Mezglewski 2011, 227.

⁶¹ Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1320.

nie realizacji założenia niederogowalności wymaga bliższego określenia na czym polega istota prawa lub wolności konstytucyjnej o charakterze niederogowalnym⁶². Treść odnoszącej się do tego ustawy skłania do poglądu o jedynie częściowym zabezpieczeniu wolności z art. 53 Konstytucji RP w tym stanie nadzwyczajnym. Pozytywny wpływ na zakres ochrony wolności sumienia i religii w stanie klęski żywiołowej ma natomiast niewątpliwie klauzula antydyskryminacyjna, a także wymóg przestrzegania zasady proporcjonalności wprowadzanych ograniczeń. Warto natomiast rozważyć wzmocnienie gwarancji prawnych wolności sumienia i religii poprzez wprowadzenie odpowiednich unormowań do ustawy o stanie klęski żywiołowej w ramach wyjątków wobec ograniczeń innych praw i wolności konstytucyjnych ze względu na naturę prawną tej wolności. Zmiany w prawie powinny uwzględniać przede wszystkim hierarchiczność systemu prawa i jego założeń, a także postulat efektywności regulacji w drodze do osiągnięcia danego celu⁶³.

Wolność z art. 53 Konstytucji RP nie została wprost wymieniona w grupie praw i wolności, które w stanie zagrożenia epidemicznego oraz w stanie epidemii mogą zostać zawieszane na podstawie ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. Należy jednak stwierdzić, że część uprawnień szczegółowych będzie trudna do realizacji z uwagi na ograniczenia w sferze innych praw i wolności konstytucyjnych. Przyznanie przymiotu niederogowalności wolności sumienia i religii zasadniczo należy do ustrojodawcy, lecz wydaje się, iż nie ma przeszkód, aby prawodawca zwykły przyjął takie założenie na gruncie ustawowym, co stanowiłoby działanie *in favorem libertatis*. Byłoby to ponadto spójne z wysoką pozycją ustrojową wolności sumienia i religii w prawie polskim. Ograniczenie wolności z art. 53 Konstytucji RP w stanie zagrożenia epidemicznego oraz w stanie epidemii może nastąpić jedynie na zasadach ogólnych. Konieczne jest więc uwzględnienie standardów określonych w art. 31 ust. 3 i art. 53 ust. 5 Konstytucji RP.

Warto ponadto rozważyć wprowadzenie dodatkowych gwarancji o charakterze pozytywnym w sferze ochrony wolności sumienia i religii, które mogą zostać wpisane do ustawy o zapobieganiu oraz zwalczaniu

⁶² Jabłoński 2016, 189.

⁶³ Stanisz 2021, 160–161.

zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi lub innych ustaw. Sam brak wyliczenia tej wolności w katalogu ograniczeń dopuszczalnych w stanie zagrożenia epidemicznego lub w stanie epidemii wydaje się być zabiegiem niewystarczającym. Należy przy tym poszukiwać rozwiązań kompromisowych, aby nie doprowadzać do wrażenia, że faworyzowane są osoby o światopoglądzie religijnym. Uwaga ta dotyczy także szerszego problemu ochrony praw i wolności konstytucyjnych w stanie zagrożenia epidemicznego i w stanie epidemii. Wydaje się, że obecny stan prawny nie odpowiada przedstawionym założeniom.

BIBLIOGRAFIA

- Bielecki, Marek. 2021. „Ograniczenia wolności religijnej w okresie pandemii”. W: *Transformacje prawa polskiego w dobie epidemii COVID-19*, red. Przemysław Szustakiewicz, Mariusz Wieczorek, 37–57. Warszawa: UTH Radom.
- Bosek, Leszek. 2021a. „Anti-epidemic emergency regimes under Polish law in Comparative, Historical and Jurisprudential Perspective”. *European Journal of Health Law* 28: 113–141.
- Bosek, Leszek. 2021b. „Art. 2”. W: *Ustawa o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. Komentarz*, red. Leszek Bosek, 39–65. Warszawa: C.H. Beck.
- Bosek, Leszek. 2021c. „Art. 46”. W: *Ustawa o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. Komentarz*, red. Leszek Bosek, 739–777. Warszawa: C.H. Beck.
- Brzeziński, Michał. 2007. *Stany nadzwyczajne w polskich konstytucjach*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Canestrini, Nicola. 2020. „Covid-19 Italian emergency legislation and infection of the rule of law”. *New Journal of European Criminal Law* 23: 116–122.
- Dyda, Konrad, Marcin Olszówka. 2020. „Analiza konstytucyjności ograniczeń w korzystaniu z wolności religii podczas pandemii koronawirusa w Polsce”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 23: 441–469.
- Działocha, Kazimierz. 2005. „Artykuł 233”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, T. 4, red. Leszek Garlicki. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Garlicki, Leszek. 2007. *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*. Warszawa: Liber.

- Jabłoński, Mariusz. 2016. „Ograniczenie konstytucyjnych wolności i praw osobistych w czasie trwania stanów nadzwyczajnych”. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji* 106: 173–191. DOI: 10.19195/0137–1134.106.16.
- Kardas, Piotr. 2020. „Konstytucyjne podstawy rozstrzygnięcia kolizji obowiązków i konfliktów dóbr w czasie epidemii”. *Palestra* 6: 7–23.
- Kazimierczuk, Marcin. 2005. „Zasady funkcjonowania państwa podczas stanu klęski żywiołowej w III RP”. *Studia Prawnoustrojowe* 4: 85–94.
- Kitowska, Wioleta, Małgorzata Stępień, Magdalena Rosińska, Katarzyna Szmulik, Małgorzata Jamsheer-Bratkowska, Paweł Budziosz, Małgorzata Sadkowska-Todys. 2020. „Moduł COVID-19 w SRWE – zastosowanie i wykorzystanie w nadzorze epidemiologicznym oraz raportowaniu do instytucji międzynarodowych”. *Przegląd Epidemiologiczny* 3: 416–431.
- Kurzępa, Elżbieta. 2021. „Stan epidemii a stan klęski żywiołowej – rozważania w kontekście bezpieczeństwa państwa”. *Przegląd Prawa Publicznego* 5: 5–21.
- Maroń, Grzegorz. 2021. „Polskie prawodawstwo ograniczające wolność religijną w okresie pandemii koronawirusa SARS-CoV-2 a standardy państwa prawa – wybrane zagadnienia”. *Przegląd Prawa Publicznego* 1: 33–49.
- Mezglewski, Artur. 2011. „Kult publiczny”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, 223–232. Warszawa: C.H. Beck.
- Morawski, Filip. 2020. „Zakaz przemieszczania się w związku z pandemią COVID-19 w świetle konstytucyjnego prawa do poruszania się”. *Przegląd Prawa Publicznego* 9: 7–17.
- Ożóg, Michał. 2016. „Wolność sumienia i religii w stanach nadzwyczajnych w polskim systemie prawnym”. *Forum Prawnicze* 4: 48–67.
- Pałka, Katarzyna. 2018. „Świadczenia zdrowotne związane z chorobami zakaźnymi, w tym obowiązkowe i zalecane szczepienia”. W: *System Prawa Medycznego*, T. 2: *Szczególne świadczenia zdrowotne*, red. Leszek Bosek, Agata Wnukiewicz-Kozłowska, 603–624. Warszawa: C.H. Beck.
- Paśnik, Jerzy. 2020. „Kilka refleksji o regulacji stanu epidemii jako sui generis pozakonstytucyjnego stanu nadzwyczajnego”. *Przegląd Prawa Publicznego* 11: 69–85.
- Pietrzak, Michał. 2010. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Lexis Nexis.
- Prokop, Krzysztof. 2005. *Stany nadzwyczajne w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* Białystok: Temida 2.
- Ruczkowski, Piotr. 2002. „Artykuł 3”. W: *Stan klęski żywiołowej. Komentarz*. Warszawa: LEX/el.

- Skrzydło, Wiesław. 2013. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Stanisz, Piotr. 2021. „Ograniczenia wolności kultu religijnego w czasie pandemii COVID-19: między konstytucyjnością a efektywnością”. *Przegląd Sejmowy* 3 (164): 143–165.
- Steinborn, Sławomir. 2016. „Artykuł 233”. W: *Konstytucja RP. Tom II. Komentarz art. 87–243*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek, 1629–1633. Warszawa: C.H. Beck.
- Trociuk, Stanisław. 2021. „Wolność uzewnętrzniania religii”. W: *Prawa i wolności w stanie epidemii*. Warszawa: LEX/el.
- Tuleja, Piotr. 2020. „Pandemia COVID-19 a konstytucyjne stany nadzwyczajne”. *Palestra* 9: 5–20.
- Wilk, Jakub. 2012. „Wprowadzanie ograniczeń praw i wolności w stanie klęski żywiołowej”. *Acta Erasmiana III. Prace Prawnicze* 3: 145–161.
- Winczorek, Piotr. 2008. *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*. Warszawa: Liber.
- Wojtyczek, Krzysztof. 1999. *Granice ingerencji ustawodawczej w sferę praw człowieka w Konstytucji RP*. Kraków: Zakamycze.
- Zarzycki, Zdzisław. 2006. „Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje poszanowania niedzieli i dni świątecznych jako dni wolnych od pracy”. *Krakowskie Studia Międzynarodowe* 3: 99–117.
- Zoll, Andrzej. 2014. „Charakter prawny klauzuli sumienia”. *Medycyna Praktyczna* 1: 99–103.
- Zubik, Marek. 2021. *Prawo konstytucyjne współczesnej Polski*. Warszawa: C.H. Beck.

JOANNA PAWLIKOWSKA*

SZTUKA SAKRALNA A PRAWO AUTORSKIE,
CZYLI KILKA UWAG O ZASADACH KORZYSTANIA
Z SAKRALNYCH UTWORÓW AUTORSKOPRAWNYCH
I WYSTAWIONYCH W PRZESTRZENI *SACRUM*

Sacred art and copyright: Some remarks on the rules of using copyrighted sacred works
and works exhibited in sacral space

Streszczenie: Celem artykułu jest zbadanie, czy dotychczasowe ustalenia z zakresu prawa autorskiego mogące mieć znaczenie z punktu widzenia korzystania z dzieł sztuki sakralnej zachowują aktualność w kontekście dynamicznego rozwoju techniki i zmieniających się warunków korzystania z utworów. Przeprowadzone do tej pory na gruncie literatury przedmiotu analizy z zakresu prawa autorskiego w działalności religijnej dotyczyły w głównej mierze korzystania z dzieł w „erze analogowej”. Konieczność dostosowania utrwalonych sposobów korzystania z utworów sztuki sakralnej w sytuacji „przeniesienia” części działalności religijnej do środowiska cyfrowego uzasadnia podjęcie na nowo tematu określonego w tytule pracy. W pierwszej kolejności zostanie przedstawiona problematyka tzw. prawa panoramy (wolności panoramy), odnosząca się do rozpowszechniania utworów wystawionych na stałe w miejscach publicznych. Pozwoli to w dalszej części pracy odnieść się do kwestii korzystania z utworów znajdujących się wewnątrz obiektów sakralnych oraz do problematyki korzystania z utworów wykonywanych w obiektach sakralnych. Wskazane zagadnienia są szczególnie istotne z punktu widzenia prowadzenia działalności religijnej on-line. Wydaje się zasadne rozważenie: a) w zakresie prawa panoramy zmiany podejścia do rozumienia przesłanki umiejscowienia utworu z przestrzeni zewnętrznej na szeroko rozumianą przestrzeń ogólnodostępną, miejsca dostępnego dla publiczności; ewentualnie analogicznie

* Dr, Katedra Prawa Cywilnego i Handlowego, Wydział Prawa, Uniwersytet w Białymstoku, ul. Mickiewicza 1, 15-213 Białystok, e-mail: j.banasiuk@uwb.edu.pl. ORCID 0000-0002-5378-2363.

do rozwiązań prawnych z 1926 r. przyjęcie możliwości korzystania z utworów znajdujących się we wnętrzu świątyni w ramach dozwolonego użytku publicznego; b) w zakresie prawa panoramy szerokiego rozumienia pojęcia wystawienia i przyjęcia, że prawem panoramy mogą być również objęte utwory wyświetlane na stałe; c) wprowadzenie kategorii „wydarzenia religijnego”, przy czym w odróżnieniu od „ceremonii religijnej” za korzystanie z utworów w ramach „wydarzeń religijnych” twórcy mogłoby przysługiwać wynagrodzenie.

Słowa kluczowe: sztuka sakralna; prawo autorskie; środowisko cyfrowe; dozwolony użytek; prawo panoramy

Abstract: The aim of the article is to investigate whether the existing findings in the field of copyright law, which may be applicable in cases involving the use of works of sacred art, remain up-to-date in the context of the dynamic development of technology and changing conditions for using creative works. So far, the research on the application of copyright law to religious activity has mainly focused on the use of works in the “analogue era”. However, part of religious activity has moved to the digital environment. Since it is necessary to adapt the established ways of using works of sacred art, the topic is now worth revisiting. The paper first deals with the issue of the so-called freedom of panorama, relating to the distribution of creative works exhibited permanently in public places. The subsequent part of the study discusses the problem of using works located inside sacred buildings or performed there. The indicated issues are particularly important from the point of view of conducting religious activity on-line. Therefore, it seems reasonable to consider: a) in relation to panorama law, changing the approach to the premise of the location of a work (i.e., the notion of external space should be broadly conceived as public space – a place accessible to the public); possibly analogously to the legal solutions of 1926, accepting the use of works inside a temple as part of fair public use; b) in relation to panorama law, understanding of the notion of staging in a broad manner and consequently accepting that works displayed on a permanent basis may also be covered by panorama law; c) introducing the category of a “religious event” and assuming that the use of works during such events could entitle their creators to be remunerated (contrary to what is the case with “religious ceremonies”).

Key words: sacred art; copyright; digital environment; fair use; freedom of panorama

1. WPROWADZENIE

Rozgrywanym w 2014 r. meczom w ramach XX Mistrzostw Świata w Piłce Nożnej w Brazylii towarzyszyły nie tylko sięgające zenitu emocje piłkarskie. Na tle potyczek meczowych toczyły się również gorące dyskusje dotyczące dopuszczalności wykorzystania figury Chrystusa Zbawiciela wzniesionej w Rio de Janeiro. Włoska stacja telewizyjna Rai wyemitowała reklamę wydarzeń piłkarskich, na potrzeby której brazylijską statuetkę Chrystusa „ubrano” w niebieską koszulkę reprezentacji Włoch. W opinii archidiecezji w Rio stanowiło to naruszenie praw autorskich do rzeźby. Spór odbił się echem zarówno w prasie¹, jak i w literaturze przedmiotu². Cztery lata wcześniej przedstawiciele archidiecezji w Rio poinformowali o wniesieniu powództwa przeciwko hollywoodzkiej wytwórni filmowej Columbia Pictures za naruszenie praw autorskich do figury Chrystusa przez wykorzystanie jej wizerunku w apokaliptycznym filmie „2012”³. Nie wdając się w szczegóły co do kwalifikacji prawnej czynności naruszenia, zasygnalizowane wyżej przypadki jedynie przykładowo obrazują rzeczywiste i możliwe sytuacje, z którymi mogą się zetknąć podmioty uprawnione z tytułu praw autorskich do utworów o tematyce sakralnej. Wskazane trudności występujące na styku prawa autorskiego i korzystania z (obiektów) sztuki sakralnej dotyczą przy tym nie tylko utworów, które znalazły uznanie w skali światowej, ale odnoszą się także do dzieł wykorzystywanych na co dzień jako miejsca kultu. Przykładowo, chodzi tu o możliwość rozpowszechniania i udostępniania zdjęć i filmów obejmujących widoki

¹ A. Withnall, *World Cup 2014: Brazil fury over Italian advert that put football shirt on Christ the Redeemer*, „Independent” z 10 czerwca 2014 r., <https://www.independent.co.uk/news/world/world-cup-2014-brazil-fury-over-italian-advert-put-football-shirt-christ-redeemer-9518633.html> [dostęp: 30.05.2021]; H. Roberts, *Brazil fury after Italian advert shows Rio's famous Christ the Redeemer statue dressed in an Italian football shirt*, „MailOnline” z 10 czerwca 2014 r., <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2653828/Brazil-fury-Italian-advert-shows-Rios-famous-Christ-Redeemer-statue-dressed-Italian-football-shirt.html> [dostęp: 30.05.2021].

² Gray, Scott 2015, 10.

³ Newell 2011, 407 i n.; *Brazil's Catholic church sues Columbia for using images of Rio's Crist statue*, Center for Brazilian Studies, <https://brazilianstudies.wordpress.com/2010/03/02/brazil-s-catholic-church-sues-columbia-for-using-images-of-rio-s-crist-statue/> [dostęp: 30.05.2021].

kościółów, rzeźb sakralnych, parków i ogrodów przykościelnych przez wprowadzanie do obrotu kalendarzy czy pocztówek ze zdjęciami tych obiektów, wprowadzanie do obrotu rysunków obrazów przedstawiających widoki obiektów sakralnych, prowadzenie internetowych transmisji na żywo na tle tych obiektów, wykorzystywanie widoków obiektów sakralnych w filmach, programach telewizyjnych, portalach społecznościowych, stronach internetowych, w reklamach czy grach wideo⁴. Wskazanim sposobom korzystania z utworów towarzyszą pytania o zasady korzystania z utworów wykonywanych w obiektach sakralnych czy znajdujących się w tych obiektach.

Celem artykułu jest zbadanie, czy dotychczasowe ustalenia z zakresu prawa autorskiego mogące mieć znaczenie z punktu widzenia korzystania z dzieł sztuki sakralnej zachowują aktualność w kontekście dynamicznego rozwoju techniki i zmieniających się warunków korzystania z utworów. Przeprowadzone do tej pory na gruncie literatury przedmiotu analizy z zakresu prawa autorskiego w działalności religijnej⁵ dotyczyły w głównej mierze korzystania z dzieł w „erze analogowej”. Konieczność dostosowania utrwalonych sposobów korzystania z utworów sztuki sakralnej w sytuacji „przeniesienia” części działalności religijnej do środowiska cyfrowego uzasadnia podjęcie na nowo tematu określonego w tytule pracy. W pierwszej kolejności zostanie przedstawiona problematyka tzw. prawa panoramy (wolności panoramy)⁶, odnosząca się do rozpowszechniania utworów wystawionych na stałe w miejscach publicznych. Pozwoli to w dalszej części pracy odnieść się do kwestii korzystania z utworów znajdujących się wewnątrz obiektów sakralnych oraz do problematyki korzystania z utworów wykonywanych w obiektach sakralnych. Wskazane zagadnienia są szczególnie istotne z punktu widzenia prowadzenia działalności religijnej on-line. Rozważania w tym zakresie zostaną ograniczone do rozwiązań normatywnych prawa polskiego z jednoczesnym odniesieniem do przepisów prawa Unii Europejskiej, które wiążą Rzeczpospolitą Polską.

⁴ Zob. Niżankowska-Horodecka 2021, 842.

⁵ Zob. m.in. Tylec 2016, 89–106.

⁶ Zob. Rosati 2017, 311 i n.; Błęszyńska 2020, 32 i n.; Padlewska 2017, 29 i n.; Ter Hazeborg 2021; Iljadica 2017, 59 i n.; Newell 2011, 405 i n.

2. ROZPOWSZECHNIANIE UTWORÓW WYSTAWIONYCH NA STAŁE W MIEJSCACH PUBLICZNYCH

Jedną z kwestii mogących budzić wątpliwości w odniesieniu do obiektów sztuki sakralnej jest dopuszczalność rozpowszechniania utworów wystawionych na stałe w miejscach publicznych. Inaczej rzecz ujmując, chodzi o ocenę, czy możliwe jest swobodne korzystanie z przestrzeni publicznej, w której znajdują się utwory chronione prawem autorskim, takie jak budowle, rzeźby, sakralne instalacje artystyczne etc., czy też możliwe jest powoływanie się na prawa autorskie celem ograniczenia rozpowszechniania tych utworów zarówno za pomocą wytworzonego egzemplarza, jak i w braku *corpus mechanicum*. Rozwiązania normatywne w tym zakresie zostały wprowadzone przez prawodawcę unijnego w dyrektywie 2001/29/WE⁷. Zgodnie z przepisem art. 5 ust. 3 lit. h państwa członkowskie mogą przewidzieć wyjątki lub ograniczenia w odniesieniu do prawa do zwielokrotniania utworu (i prawa rozpowszechniania, o ile ten wyjątek jest uzasadniony celem zezwolenia do zwielokrotniania) oraz prawa do publicznego udostępniania utworów i prawo podawania do publicznej wiadomości innych przedmiotów objętych ochroną w przypadku korzystania z utworów takich jak utwory architektoniczne lub rzeźby, wykonanych w celu umieszczenia ich na stałe w miejscach publicznych. Zwraca uwagę okoliczność, że wskazane ograniczenie zostało ujęte jako fakultatywne. Innymi słowy państwom członkowskim została pozostawiona swoboda w zakresie decyzji o przyjęciu takiego rozwiązania w prawie krajowym bądź o nieprzyjmowaniu odpowiednich przepisów w tym zakresie⁸. Polski ustawodawca unormował tę kwestię w art. 33 pkt 1 ustawy z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych⁹. Przyjęcie rozwiązania, zgodnie z którym wolno rozpowszechniać utwory wystawione na stałe na ogólnie dostępnych drogach, ulicach, placach lub w ogrodach,

⁷ Dyrektywa 2001/29/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 22 maja 2001 r. w sprawie harmonizacji niektórych aspektów praw autorskich i pokrewnych w społeczeństwie informacyjnym, Dz. Urz. UE L 167 z 22.06.2001 r.

⁸ Geiger, Schönherr, Stamatoudi, Torremans, Karapapa 2021, 73 i n.; Inguanez 2017, 666 i n.

⁹ Ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1231 z późn. zm., dalej: pr.aut.

jednakże nie do tego samego użytku, wydawało się być oczywiste w kontekście tradycji legislacyjnej w tym zakresie – zarówno w pierwszej ustawie o prawie autorskim z 1926 r.¹⁰, jak i w przepisach ustawy z 1952 r.¹¹ polski prawodawca przewidział przepisy tzw. prawa panoramy. W przepisie art. 15 pkt 4 ustawy międzywojennej wskazano, że w zakresie utworów rysunkowych, malarskich, graficznych, rzeźbiarskich, architektonicznych i fotograficznych wolno odtwarzać jakąkolwiek techniką artystyczną lub reprodukcyjną dzieła sztuki, wystawione stale na drogach publicznych, ulicach, placach lub w publicznych ogrodach, jednakże nie w tych samych rozmiarach i nie dla takiego samego użytku; o ile chodzi o dzieła architektoniczne, można odtwarzać tylko zewnętrzną fasadę, a gdy chodzi o świątynie i gmachy publiczne — także ich wnętrza. Natomiast w przepisach ustawy uchwalonej po II wojnie światowej wskazano w art. 20 pkt 4, że w zakresie utworów plastycznych wolno odtwarzać odpowiednią techniką reprodukcyjną dzieła sztuki wystawione w miejscach publicznych, jednakże nie w tych samych rozmiarach i nie do tego samego użytku. O ile zatem prawo panoramy w dwudziestolecium międzywojennym odnosiło się zarówno do wyglądu zewnętrznego świątyń, jak i ich wnętrza, o tyle takie zastrzeżenie nie zostało utrzymane w ustawie z 1952 r. i nie znalazło się w obecnie obowiązujących rozwiązaniach normatywnych.

Prawo panoramy unormowane w art. 33 pr.aut. jest jedną z postaci dozwolonego użytku publicznego, sprowadzającego się do ograniczenia treści autorskich praw majątkowych w ten sposób, że możliwe jest korzystanie (odpłatne albo nieodpłatne) z chronionego utworu bez zgody podmiotu uprawnionego z tytułu praw autorskich przy spełnieniu przesłanek nienaruszania normalnego korzystania z utworu i niegodzenia w słusze interesy twórcy (tzw. trzystopniowy test z art. 35 pr.aut.)¹². Ocena, czy dane korzystanie z utworów wystawionych w miejscach publicznych stanowi korzystanie w ramach dozwolonego użytku publicznego, wymaga zbadania następujących kryteriów pozytywnych: 1) czy dana czynność stanowi postać rozpowszechniania oraz 2) czy utwór został „wystawiony” i czy to

¹⁰ Ustawa z dnia 29 marca 1926 r. o prawie autorskim, Dz. U. z 1926 r. Nr 48, poz. 286.

¹¹ Ustawa z dnia 10 lipca 1952 r. o prawie autorskim, Dz. U. z 1952 r. Nr 34, poz. 234.

¹² Barta, Markiewicz 2016, 191 i n.

wystawienie a) ma charakter stały b) i dotyczy ogólnie dostępnych dróg, ulic, placów lub ogrodów oraz okoliczności negatywnych: rozpowszechnianie nie odnosi się do tego samego użytku.

Ad 1) Polski ustawodawca nie przyjął legalnej definicji terminu rozpowszechniania. Jednocześnie wskazał na zakres pojęcia utworu rozpowszechnionego, przyjmując w art. 6 ust. 1 pkt 3 pr.aut., że utworem rozpowszechnionym jest utwór, który za zezwoleniem twórcy został w jakikolwiek sposób udostępniony publicznie. Chodzi tu zatem o kryterium publicznego udostępnienia, które na gruncie polskiej ustawy jest rozumiane szeroko i obejmuje wszystkie sposoby publicznego udostępnienia, niezależnie od tego, czy udostępnienie to odbywa się za pośrednictwem materialnego nośnika utworu (egzemplarza) czy też następuje bez takiego pośrednictwa oraz niezależnie od tego, czy publiczność znajduje się w miejscu udostępnienia czy udostępnienie następuje „na odległość”¹³.

Ad 2) Wystawienie jest jedną z postaci rozpowszechniania. Pojęciem wystawienia prawodawca posługuje się — oprócz art. 33 pr.aut. — w odniesieniu do prawa wystawiania dzieła plastycznego i jego kopii oraz w art. 50 pkt 3 pr.aut. przy wskazywaniu przykładowych pól eksploatacji. Przedstawiciele doktryny (m.in. T. Targosz¹⁴, J. Chwalba¹⁵, A. M. Niżankowska-Horodecka¹⁶) wskazują, że pod terminem „wystawienie”, o którym mowa w art. 50 pkt 3 pr.aut. i które jest odnoszone do zakresu pojęciowego wystawienia użytego w art. 32 pr.aut., należałoby rozumieć „udostępnienie oryginału lub (materialnej) kopii dzieła w sposób umożliwiający postrzeganie go zmysłem wzroku bez udziału urządzeń odtwarzających lub transmitujących”¹⁷. Chodzi tu zatem o stworzenie możliwości bezpośredniego dostępu do utworu w celu jego „oglądania”¹⁸, z publicznym okazaniem egzemplarza utworu na widok publiczny¹⁹. Na gruncie literatury przedmiotu panuje zasadniczo zgodne przekonanie co do tego, że przedmiotem wystawienia mogą być egzemplarze utworów rozumiane

¹³ Nowicka 2021, 221, 223.

¹⁴ Targosz 2015, 749.

¹⁵ Chwalba 2021, 824.

¹⁶ Niżankowska-Horodecka 2021, 844.

¹⁷ Targosz 2015, 749.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Machała 2019, 916.

jako rzeczy, które przybierają postać statyczną, ustalone jako nieruchome obrazy lub bryły i nadają się do odbioru za pomocą zmysłu wzroku i dotyku. Tym samym spoza zakresu pojęcia wystawienia wyjęte są dzieła, w których istotą ustalenia jest ruch (np. utwory audiowizualne, pantomimiczne, choreograficzne, sceniczne), w odniesieniu do których zastosowanie będzie znajdowało pole eksploatacji w postaci odtworzenia²⁰. Natomiast w zakresie pojęcia wystawienia będzie mieściło się wiele czynności technicznych obliczonych na udostępnienie egzemplarza publiczności, takie jak umieszczanie egzemplarza utworu plastycznego zgodnie z jego przeznaczeniem bez organizowania przedsięwzięcia o charakterze wystawienniczym (np. malowidło ściennie umieszczone w kościele)²¹. Prawo wystawienia odnosi się przy tym zarówno do oryginałów utworów, jak i egzemplarzy ich zwielokrotnień²².

W kontekście powyższych uwag zagadnieniem wymagającym ustalenia jest ocena, czy takie rozumienie pojęcia wystawienia odpowiada zakresowi terminu „wystawienie” użytego w odniesieniu do prawa panoramy. W piśmiennictwie wyrażono pogląd, że przedmiotem wystawienia mogą być nie tylko materialne egzemplarze utworu, które zostały umieszczone w miejscu publicznym, ale także utwory wyświetlone na stałe na utworach wystawionych (chodzi tu o to, żeby przez względy techniczne nie wypaczyć istoty regulacji)²³. Jednocześnie doprecyzowano, że zasada ta nie znajdowałaby zastosowania w odniesieniu do okazjonalnych widowisk „światła i dźwięku” czy happeningów, co w praktyce oznacza, iż przykładowo nie jest dozwolone rozpowszechnianie utrwałień wieży Eiffla oświetlonej podczas takiego widowiska. Natomiast w zakresie prawa panoramy mieści się korzystanie z wystawionych utworów oświetlonych w nocy w ramach stałej instalacji świetlnej²⁴. Nieco dalej w swoich rozważaniach idzie A. M. Niżankowska-Horodecka, w ocenie której pojęcie wystawienia na gruncie art. 33 pkt 1 pr.aut. należy rozumieć szerzej niż w art. 32 pr.aut. Zdaniem Autorki zakresem art. 33 pkt 1 pr.aut. powinny

²⁰ Tamże.

²¹ Urbański 2019a, 691.

²² Traple 2011c, 345.

²³ Stanisławska-Kloc 2015b, 525.

²⁴ Tamże, 526.

być objęte nie tylko utwory wyświetlone na stałe na utworach wystawionych, ale także utwory wyświetlane na stałe w ogólnie dostępnych lokalizacjach²⁵. Inaczej rzecz ujmując, Autorka odrywa pojęcie wystawienia od materialnego egzemplarza i dopuszcza szerokie rozumienie terminu wystawienia jako obejmującego również czynność wyświetlania. Jakkolwiek taka wykładnia niewątpliwie oddawałaby funkcjonalny charakter omawianej postaci dozwolonego użytku publicznego i umożliwiałaby uniezależnienie prawa panoramy od technicznego sposobu umiejscowienia utworu w przestrzeni publicznej (jednocześnie odpowiadając na nowe rozwiązania techniki), to trudno byłoby pozostawić niedostrzeżonymi okoliczności dotyczące niemożliwości stosowania rozszerzającej wykładni rozwiązań normatywnych z zakresu dozwolonego użytku. Uważam przy tym, że konieczność zachowania funkcjonalności przepisów prawa autorskiego będzie wymagała ponownego pochylenia się nad zakresem dozwolonego użytku, tak żeby rozwiązania normatywne odpowiadały nowym sposobom korzystania z utworów. Wymagałoby to podjęcia zabiegów prawodawczych na poziomie Unii Europejskiej i dotyczyło nie tylko samej konstrukcji ograniczeń i wyjątków z art. 5 powołanej wyżej dyrektywy 2001/29/WE, ale głębokiego namysłu nad sposobem normatywnego wyważenia na nowo korzystania z materialnych i cyfrowych kopii utworów. Pozostawienie poza zakresem zainteresowania nowych form wyrazu artystycznego pogłębi jedynie dysonans pomiędzy obowiązującymi rozwiązaniami normatywnymi a działalnością artystyczną.

Niezależnie od przyjęcia restrykcyjnej czy rozszerzającej wykładni pojęcia wystawienia dla zastosowania rozwiązań normatywnych z zakresu prawa panoramy konieczne jest, aby wystawienie miało charakter stały. Podzielam pogląd, zgodnie z którym przesłanka stałości nie oznacza wystawienia „na zawsze”; chodzi bardziej o umieszczenie utworu z założenia nie czasowe, nie krótkotrwałe²⁶. Oczywiście techniczny sposób wystawienia dzieła może być pomocny przy ocenie, czy zachodzą przesłanki prawa panoramy, przykładowo fakt połączenia utworu z podłożem²⁷. Jednocześnie jednak brak technicznego elementu stałości

²⁵ Niżankowska-Horodecka 2021, 844–845.

²⁶ Tamże, 853.

²⁷ Pacek 2019b, nb 4.

(np. dzieło z nietrwałego materiału, takiego jak śnieg, lód, błoto, glina, piasek, wosk etc.)²⁸ nie powinien przesądzać o wyłączeniu możliwości stosowania art. 33 ust. 1 pr.aut.²⁹ Dodatkowo wydaje się, że trudno oczekiwać, aby przypadkowy odbiorca przeprowadził szerszy namysł nad tym, czy dane dzieło znajduje się na stałe w danym miejscu publicznym czy jedynie jest to ekspozycja czasowa³⁰. Podzielam pogląd o zasadności objęcia zakresem przepisu art. 33 ust. 1 pr.aut. utworów wystawianych okresowo, np. oświetlenie uliczne w czasie Bożego Narodzenia³¹.

Dzieła powinny zostać umieszczone na stałe na ogólnie dostępnych drogach, ulicach, placach lub ogrodach. Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 22.10.1976 r.³² uznał, że muzea, inne instytucje lub budynki dostępne dla publiczności nie są „miejscami publicznymi”. Przez „miejscza publiczne” należy rozumieć miejsce otwarte, jak drogi, ulice, place i ogrody dostępne dla każdego bez jakichkolwiek opłat. To ostatnie stwierdzenie Sądu Najwyższego jest różnie oceniane przez doktrynę. Niektórzy przedstawiciele literatury przedmiotu podzielają stanowisko Sądu Najwyższego³³, inni podają w wątpliwość konieczność braku odpłatności³⁴. W moim przekonaniu kryterium ogólnodostępności nie powinno być rozumiane restrykcyjnie jako nieodpłatne czy jako nieobjęte przepisami porządkowymi³⁵. Z omawianej postaci dozwolonego użytku wolno korzystać zarówno w celach zarobkowych, jak i niezarobkowych³⁶. Oznacza to, że możliwe jest przykładowo – przy spełnieniu wskazanych wyżej przesłanek – wprowadzenie do obrotu kalendarzy i pocztówek ze zdjęciami kościoła, rzeźb umieszczonych na placach kościelnych czy stacji drogi krzyżowej w Kalwarii Zebrzydowskiej i odnoszenie z tego tytułu korzyści majątkowych. Wątpliwości natomiast dotyczą objęcia prawem panoramy

²⁸ Niżankowska-Horodecka 2021, 856.

²⁹ Gienas 2021, nb 3.

³⁰ Ilijadica 2017, 75.

³¹ Gienas 2021, nb 3.

³² Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 22.10.1976 r., II CRN 150/76, OSNC 1977, Nr 9, poz. 150.

³³ Urbański 2019b, 696.

³⁴ Niżankowska-Horodecka 2021, 848 i n.

³⁵ Stanisławska-Kloc 2015b.

³⁶ Traple 2011b, 283.

trójwymiarowych miniatur np. o charakterze pamiątkowym³⁷. Pomimo dyrektywy restryktywnej wykładni ograniczeń ustawowych można próbować wysunąć na pierwszy plan funkcjonalność przepisu art. 33 pr.aut. i dopuszczenie takiej eksploatacji utworów.

Zamykając powyższe ustalenia odniesieniem do negatywnego kryterium korzystania z utworu „nie do tego samego użytku” należy wskazać, że nie jest dozwolone odtworzenie do tego samego użytku, a mianowicie w celu wystawienia jako dzieła artystycznego³⁸. Oznacza to, że nie jest objęte zakresem omawianej postaci dozwolonego użytku przykładowo odtworzenie rzeźby znajdującej się w obrębie placu kościoła i wystawienie jej w innym miejscu niezależnie od tego, czy łączy się z tym osiągnięcie korzyści majątkowych czy nie.

Co prawda w dwudziestoleciu międzywojennym w polskiej ustawie autorskoprawnej przewidziano możliwość korzystania z utworów znajdujących się we wnętrzu świątyni w ramach dozwolonego użytku publicznego, jednakże polski prawodawca nie przejął tych rozwiązań do kolejnych ustaw o prawie autorskim. Tym samym prawo panoramy zostało ograniczone do fasad budynków sakralnych i nie obejmuje ich wnętrza. Oznacza to, że o ile możliwe jest rozpowszechnianie widoków brył budynków na podstawie licencji ustawowej, o tyle korzystanie z dzieł znajdujących się wewnątrz obiektów sakralnych podlega ogólnym zasadom korzystania z utworu. W konsekwencji, jeżeli dany utwór (np. obraz, rzeźba, płaskorzeźba, fresk) podlega ochronie autorskoprawnej, tj. stanowi przejaw działalności twórczej o indywidualnym charakterze i prawa autorskie do tego dzieła nie wygasły i jednocześnie nie zachodzi możliwość powołania się na rozwiązania ustawowe z zakresu dozwolonego użytku, to korzystanie z takiego dzieła wymaga zgody podmiotu uprawnionego. W praktyce sprowadza się to do tego, że przykładowo umieszczenie zdjęć wnętrza świątyni (utworów znajdujących się w świątyni, a podlegających ochronie autorskoprawnej) w przewodniku wiąże się z koniecznością uzyskania odpowiedniego zezwolenia, które może zostać udzielone zarówno odpłatnie, jak i nieodpłatnie. Podobnie należałoby ocenić sytuację zamieszczania zdjęć wnętrza budynku na stronie internetowej. Zagadnieniem

³⁷ Barta, Markiewicz 2016, 274.

³⁸ Traple 2011b, 283.

wymagającym ustalenia jest ocena, czy przepis art. 31 ust. 1 pr.aut. stanowi podstawę umieszczenia relacji w postaci wideogramu z ceremonii religijnej na stronie internetowej parafii czy udostępniania nagrania w formie streamingu. Wydaje się, że o ile na gruncie ustawy w pierwotnym brzmieniu taka forma korzystania z utworów nie byłaby objęta omawianą formą dozwolonego użytku, o tyle zmiany wprowadzone w 2015 r.³⁹ usprawiedliwiają korzystanie z utworów w rozumieniu każdej czynności faktycznej dotyczącej utworu polegającej na jego eksploatacji⁴⁰.

Podsumowując dotychczasowe ustalenia należy wskazać, że zasadne wydaje się podjęcie szerokiej refleksji zarówno na poziomie unijnym, jak i w polskiej doktrynie nad kształtem obowiązujących rozwiązań prawnych w odniesieniu do wyjątków i ograniczeń w zakresie praw wyłącznych. Po pierwsze, nowe formy wyrazu artystycznego „wymykają” się przyjętym w „erze analogowej” przepisom prawnym. Przykładowo, chodzi tu o szerokie rozumienie pojęcia wystawienia i przyjęcie, że prawem panoramy mogą być również objęte utwory wyświetlane na stałe. Takie rozumienie omawianej formy dozwolonego użytku wynikałoby w głównej mierze z przeprowadzenia wykładni funkcjonalnej i potwierdziłoby zasadę neutralności technologicznej prawa autorskiego. Po drugie, uważam, że obowiązujący na gruncie ustawy autorskoprawnej z 1926 r. zakres prawa panoramy jako obejmujący również możliwość korzystania z utworów znajdujących się we wnętrzu świątyni w ramach dozwolonego użytku publicznego w pełniejszy sposób odpowiadał na rzeczywiste potrzeby związane z korzystaniem z utworów w ramach działalności religijnej. Należałoby rozważyć możliwość postulowania zmian tej formy dozwolonego użytku przez rozszerzenie jego zakresu o wnętrza obiektów sakralnych. W szerszym zakresie można byłoby rozważać celowość zmiany podejścia do rozumienia przesłanki umiejscowienia utworu z przestrzeni zewnętrznej na szeroko rozumianą przestrzeń ogólnodostępną, miejsca dostępnego dla publiczności.

³⁹ Ustawa z dnia 11 września 2015 r. o zmianie ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych oraz ustawy o grach hazardowych, Dz. U. z 2015 r., poz. 1639.

⁴⁰ Por. Barta, Markiewicz 2016, 155.

3. UTWORY WYKONYWANE W BUDYNKACH SAKRALNYCH

Jednym z częstszych zagadnień wymagających oceny w praktyce obrotu jest określenie zasad korzystania z utworów wykonywanych w budynkach sakralnych. Chodzi tu zarówno o różnego rodzaju koncerty/wydarzenia artystyczne organizowane coraz częściej w przestrzeni świątyn, jak również o kazania czy dzieła wykonywane w trakcie liturgii. Wskazane dwie kategorie przypadków należałoby rozpatrywać oddzielnie. W odniesieniu do tej drugiej sytuacji, to co do zasady wolno korzystać z utworów podczas ceremonii religijnych, jeżeli nie łączy się z tym osiągnięcie pośrednio lub bezpośrednio korzyści majątkowej. Inaczej rzecz ujmując, można w trakcie nabożeństw korzystać z utworów muzycznych, słowno-muzycznych, literackich etc. (w rozwiązaniach normatywnych art. 31 ust. 1 pr.aut. nie ograniczono tej postaci dozwolonego użytku do określonych kategorii dzieł) w zakresie publicznego wykonania dzieł już rozpowszechnionych, o ile nie osiąga się z tego tytułu korzyści majątkowych w rozumieniu korzyści osiągniętych zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio⁴¹. Ograniczenie tej kategorii dozwolonego użytku publicznego do publicznego wykonania oznacza, że zakresem ograniczenia treści autorskich praw majątkowych objęte jest artystyczne wykonanie „na żywo”. W konsekwencji nie mieści się w zakresie przepisu art. 31 pr.aut. publiczne odtwarzanie utworów, dalsze wykorzystywanie nagranego wykonania czy też nadawanie lub udostępnianie w taki sposób, aby każdy mógł mieć do niego dostęp w miejscu i czasie przez siebie wybranym. Dalsze wykorzystywanie nagrania utworów wykonanych podczas ceremonii religijnej wymagałoby uzyskania zezwolenia podmiotu uprawnionego z tytułu autorskich praw majątkowych do danego dzieła, co w praktyce sprowadzałoby się do zawarcia stosownej umowy. Natomiast zgodność z prawem odtwarzania utworów w trakcie takich ceremonii byłaby uzależniona od zawarcia stosownej umowy z organizacją zbiorowego zarządzania prawami autorskimi lub prawami pokrewnymi⁴².

Warunkiem korzystania z utworów w ramach tej formy dozwolonego użytku jest publiczne wykonywanie utworów podczas ceremonii religijnych. W piśmiennictwie wskazuje się, że należy przez to rozumieć

⁴¹ Zob. Sadowski 2004, 16 i n.; Tylec 2016, 98–99.

⁴² Stanisławska-Kloc 2015a, pkt 6.

„uroczyste wydarzenia związane ze sprawowaniem, według określonego porządku, konwencji, rytuału, kultu religijnego”, takie jak msze św., chrzciny, komunie, bierzmowanie, śluby, prymicje, pogrzeby, procesje i inne uroczystości wynikające z kalendarza liturgicznego, przy czym mogą one odbywać się zarówno w świątyniach, jak i poza nimi⁴³. Zakresem dozwolonego użytku objęte jest zarówno wykonanie utworów przez wiernych, jak i zaproszonych artystów wykonawców⁴⁴. W kontekście sytuacji pandemicznej wątpliwości mogą dotyczyć wskazywanej na gruncie literatury przesłanki „uroczystego, podniosłego charakteru” ceremonii⁴⁵ czy bardzo wąskiego rozumienia terminu „ceremonia” skoncentrowanego wokół warstwy performatywnej⁴⁶. Wydaje się, że przyjęcie takiego stanowiska stawiałoby pod znakiem zapytania możliwość objęcia zakresem omawianej formy dozwolonego użytku mszy św. sprawowanej na stadionie sportowym⁴⁷. Liturgia, sprawowanie kultu czy posługi religijne nie zawsze będą miały charakter „uroczysty”. Ustawodawca słusznie nie wprowadził tego kryterium do rozwiązań ustawowych; trudno byłoby bowiem oceniać *ad casum*, czy dana msza św. miała charakter podniosły czy też należałoby ją zaliczyć do wydarzenia o zwyczajnym charakterze (pomijam tu oczywiście kwestie związane z wyjątkowością ofiary mszy św. *per se*). Wątpliwości mogą budzić inne sytuacje wykonywania utworów poza samymi ceremoniami religijnymi, takie jak koncerty pieśni religijnych odbywające się zaraz po mszy św., utwory wykonywane podczas spotkań grup modlitewnych, np. oazowych, czy festyny parafialne. Trudne w ocenie wydają się być wydarzenia religijne organizowane dla dużej grupy uczestników bez zachowania podniosłej atmosfery spotkania, podczas którego dochodzi do sprawowania pewnych form kultu religijnego.

Nie podzielam stanowiska wyrażonego w doktrynie, zgodnie z którym do ceremonii religijnych z uwagi na „mało uroczysty, podniosły charakter” nie można zaliczyć pielgrzymek⁴⁸. Wydaje się, że z racji na religijny charakter wydarzenia również jako formy modlitwy pielgrzymowanie jest

⁴³ Marcinkowska 2021, 814.

⁴⁴ Stanisławska-Kloc 2015a, pkt 7.

⁴⁵ Marcinkowska 2021, pkt 14.

⁴⁶ Tylec 2016, s. 100.

⁴⁷ Zob. Urbański 2019a, pkt 6.

⁴⁸ Marcinkowska 2021, 814.

objęte zakresem przepisu art. 31 ust. 1 pr.aut.⁴⁹ W moim przekonaniu należałoby rozważyć zasadność szerszego ujęcia omawianej formy dozwolonego użytku, w tym na poziomie unijnym. Wynika to z faktu dynamicznego rozwoju form działalności religijnej i konieczności poszukiwania nowych form tej działalności, także w środowisku cyfrowym. Można byłoby zastanowić się nad wprowadzeniem pojęcia wydarzenia religijnego, które byłoby pojęciem szerszym niż „ceremonie religijne”.

Korzystanie z utworów podczas ceremonii religijnych nie może łączyć się z osiągnięciem pośrednio lub bezpośrednio korzyści majątkowej. Wskazane kryterium jest przedmiotem sporów doktrynalnych. Wątpliwości budzi w szczególności ocena, czy przez osiągnięcie korzyści majątkowych należy rozumieć zwrot nakładów poczynionych na organizację danego wydarzenia oraz czy zakaz osiągnięcia korzyści majątkowych dotyczy wyłącznie organizatorów i wykonawców, czy również tzw. personelu technicznego. Przyjęcie wykładni restryktywnej prowadziłoby do uznania, że opłata za wstęp równa zwrotowi poniesionych kosztów wyłącza możliwość powołania się na tę formę dozwolonego użytku. Natomiast interpretacja bardziej swobodna nakazywałaby uwzględnić fakt, że organizacja wydarzenia artystycznego zawsze wiąże się z kosztami, które mogłyby zostać pokryte ze sprzedaży biletów⁵⁰. Można byłoby próbować przyjąć, że pomiędzy korzyścią majątkową a organizowanym wydarzeniem powinien występować związek „o charakterze stałej gospodarczej zależności”, a „osiąganie korzyści w typowych, normalnych, powtarzalnych, przewidywalnych warunkach, nie może być elementem przedsięwzięcia, w ramach którego wykonywane są utwory”⁵¹. Podzielam stanowisko S. Stanisławskiej-Kloc, zgodnie z którym „[n]ie należy np. dowolnych datków ofiarowanych podczas ceremonii religijnych obejmować zakresem korzyści pozostających w związku z wykorzystywaniem utworów”⁵².

Odmiennie należałoby ocenić sytuację wykonywania utworów muzycznych w trakcie koncertów niemających związku z liturgią. W takich

⁴⁹ Podobnie Stanisławska-Kloc 2015a, pkt 7.

⁵⁰ Traple 2011a, 279; Marcinkowska 2021, 816–817.

⁵¹ Sadowski 2004, 25

⁵² Stanisławska-Kloc 2015a, pkt 11. Podobnie Marcinkowska 2021, 817; Pacek 2019a, nb 8.

przypadkach konieczne jest uzyskanie zezwolenia podmiotu uprawnionego z tytułu praw autorskich albo zawarcie stosownej umowy z organizacją zbiorowego zarządzania prawami autorskimi lub prawami pokrewnymi.

Osobnego komentarza wymaga problematyka wykorzystywania fragmentów kazań czy utworów wykonywanych w trakcie ceremonii religijnych. W tym przypadku chodzi nie tyle o możliwość korzystania z utworów na potrzeby kazań czy ceremonii, ale o warunki dalszego wykorzystywania tych dzieł. Zgodnie z art. 261 pr.aut. wolno korzystać w granicach uzasadnionych celem informacji z przemówień politycznych i mów wygłoszonych na publicznych rozprawach, a także fragmentów publicznych wystąpień, wykładów oraz kazań. Przepis nie upoważnia do publikacji zbiorów tego rodzaju utworów. Analiza treści tego przepisu prowadzi do wniosku, że przedmiotem dozwolonego użytku są „fragmenty” kazań, a nie całe mowy. Mogą być one wykorzystywane w celach informacyjnych, o ile są głoszone publicznie. W praktyce przesłanka publicznego charakteru może budzić wątpliwości. Chodzi tu przykładowo o sytuacje, w których dana ceremonia/obrzęd religijny jest przedmiotem publicznego zainteresowania ze względu na osoby uczestniczące w tym wydarzeniu, np. kazanie głoszone w trakcie ślubu czy pogrzebu, w których uczestniczą osoby powszechnie znane. Wydaje się, że dozwolony użytek byłby uzasadniony z uwagi na powszechną znajomość osób biorących ślub lub zmarłego⁵³. Odnosząc się natomiast do innych kategorii utworów wykonywanych w trakcie ceremonii religijnych, to zgodnie z art. 26 pr.aut. wolno w sprawozdaniach o aktualnych wydarzeniach przytaczać utwory udostępniane podczas tych wydarzeń, jednakże w granicach uzasadnionych celem informacji. Oznacza to, że sprawozdanie powinno informować o danym wydarzeniu, a nie zastępować bezpośredni odbiór utworu⁵⁴.

⁵³ Tak Nowińska 2021, 727.

⁵⁴ Tamże, 721.

4. WNIOSKI KOŃCOWE

Problematyka styku sztuki sakralnej i prawa autorskiego dotyczy wielu obszarów codziennego funkcjonowania parafii, sanktuariów i innych miejsc przestrzeni *sacrum*. Wysoki poziom ochrony praw własności intelektualnej wymusza zarówno na podmiotach sprawujących opiekę nad tymi miejscami, jak i użytkownikach, szczególną troskę o zasady korzystania z utworów objętych ochroną z tytułu prawa autorskiego. Przedstawione wyżej kwestie dotyczące korzystania z utworów zostały objęte przez ustawodawcę zakresem dozwolonego użytku publicznego. Zarówno w przypadku przytaczania utworów w programach informacyjnych, korzystania w granicach uzasadnionych celem informacji z przemówień kazań, jak i w odniesieniu do dozwolonego użytku utworów podczas ceremonii i uroczystości i prawa panoramy zastosowanie znajdują przepisy dotyczące granic dozwolonego użytku. Oceniając, czy dana forma korzystania z utworu może zostać objęta licencją ustawową należy uwzględnić to, że dozwolony użytek nie może naruszać normalnego korzystania z utworu lub godzić w słuszne interesy twórcy.

Problematyki korzystania z utworów w ramach działalności religijnej nie sposób oderwać od dyskusji dotyczącej zmieniających się warunków technicznych korzystania z utworów. Wydaje się zasadne rozważenie:

- w zakresie prawa panoramy – zmiany podejścia do rozumienia przesłanki umiejscowienia utworu z przestrzeni zewnętrznej na szeroko rozumianą przestrzeń ogólnodostępną, miejsca dostępnego dla publiczności; ewentualnie analogicznie do rozwiązań prawnych z 1926 r. przyjęcie możliwości korzystania z utworów znajdujących się we wnętrzu świątyni w ramach dozwolonego użytku publicznego;
- w zakresie prawa panoramy – szerokiego rozumienia pojęcia wystawienia i przyjęcie, że prawem panoramy mogą być również objęte twory wyświetlane na stałe;
- wprowadzenie kategorii „wydarzenia religijnego”, przy czym w odróżnieniu od „ceremonii religijnej” korzystanie z utworów w ramach „wydarzeń religijnych” twórcy mogłoby przysługiwać wynagrodzenie.

BIBLIOGRAFIA

- Barta, Janusz, Ryszard Markiewicz. 2016. *Prawo autorskie*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Błęszyńska, Katarzyna. 2020. „Dostęp do kultury w zakresie prawa panoramy jako podstawa ograniczenia praw autorskich”. *Business Law Journal* 73/6: 32–38. DOI: 10.33226/0137–5490.2020.6.5.
- Chwalba, Jakub. 2021. „Komentarz do art. 32”. W: *Ustawy autorskie. Komentarze*. Tom I. *Prawo autorskie i prawa pokrewne, Ochrona baz danych, Zbiorowe zarządzanie prawami autorskimi i prawami pokrewnymi*, red. Ryszard Markiewicz. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Geiger, Christophe, Franciska Schönherr, Irini Stamatoudi, Paul Torremans, Stavroula Karapapa. 2021. „The Information Society Directive”. W: *EU Copyright Law: A Commentary*, red. Irini Stamatoudi, Paul Torremans. Edward Elgar Publishing. DOI: 10.4337/9781786437808.00021.
- Gienas, Krzysztof. 2021. „Komentarz do art. 33”. W: *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych*, wyd. 4, red. Ewa Ferenc-Szydełko. Warszawa: C.H. Beck.
- Gray, Earl, Raymond Scott. 2015. „Blowing the whistle on copyright in public sculptures”. *Journal of Intellectual Property Law & Practice* 10/1: 10–11. DOI 10.1093/jiplp/jpu194.
- Iljadica, Marta. 2017. „Copyright and right to the city”. *Northern Ireland Legal Quarterly* 68/1: 59–78.
- Inguanez, Daniel. 2017. „Considerations on the modernization of EU copyright: where is the user?”. *Journal of Intellectual Property Law & Practice* 12/8: 660–668. DOI 10.1093/jiplp/jpx069.
- Machała, Wojciech. 2019. „Komentarz do art. 50”. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Wojciech Machała, Rafał Sarbiński. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Marcinkowska, Joanna. 2021. „Komentarz do art. 31”. W: *Ustawy autorskie. Komentarze*. Tom I. *Prawo autorskie i prawa pokrewne, Ochrona baz danych, Zbiorowe zarządzanie prawami autorskimi i prawami pokrewnymi*, red. Ryszard Markiewicz. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Newell, Bryce Clayton. 2011. „Freedom of Panorama: a Comparative Look at International Restrictions on Public Photography”. *Creighton Law Review* 44: 405–427.
- Niżankowska-Horodecka, Anna-Maria. 2021. „Komentarz do art. 33”. W: *Ustawy autorskie. Komentarze*. Tom I. *Prawo autorskie i prawa pokrewne, Ochrona*

- baz danych, Zbiorowe zarządzanie prawami autorskimi i prawami pokrewnymi*, red. Ryszard Markiewicz. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Nowicka, Aurelia. 2021. „Komentarz do art. 6”. W: *Ustawy autorskie. Komentarze*. Tom I. *Prawo autorskie i prawa pokrewne, Ochrona baz danych, Zbiorowe zarządzanie prawami autorskimi i prawami pokrewnymi*, red. Ryszard Markiewicz. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Nowińska, Ewa. 2021a. „Komentarz do art. 26”. W: *Ustawy autorskie. Komentarze*. Tom I. *Prawo autorskie i prawa pokrewne, Ochrona baz danych, Zbiorowe zarządzanie prawami autorskimi i prawami pokrewnymi*, red. Ryszard Markiewicz. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Nowińska, Ewa. 2021b. „Komentarz do art. 261”. W: *Ustawy autorskie. Komentarze*. Tom I. *Prawo autorskie i prawa pokrewne, Ochrona baz danych, Zbiorowe zarządzanie prawami autorskimi i prawami pokrewnymi*, red. Ryszard Markiewicz. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Pacek, Grzegorz. 2019a. „Komentarz do art. 31”. W: *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Komentarz*, red. Arkadiusz Michałak. Warszawa: C.H. Beck.
- Pacek, Grzegorz. 2019b. „Komentarz do art. 33”. W: *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Komentarz*, red. Arkadiusz Michałak. Warszawa: C.H. Beck.
- Padlewska, Julia. 2017. „Wolność panoramy w perspektywie porównawczej – Polska, Niemcy i Francja”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Prawa Własności Intelektualnej* 2: 29–64.
- Rosati, Eleonora. 2017. „Non-Commercial Quotation and Freedom of Panorama. Useful and Lawful?” *Journal of Intellectual Property, Information Technology and E-Commerce Law* 8: 311–321.
- Sadowski, Piotr. 2004. „Dozwolony użytek publiczny z art. 31 prawa autorskiego”. *Przegląd Ustawodawstwa Gospodarczego* 2: 16–26.
- Stanisławska-Kloc, Sybilla. 2015a. „Komentarz do art. 31”. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Damian Flisak. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Stanisławska-Kloc, Sybilla. 2015b. „Komentarz do art. 33”. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Damian Flisak. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Targosz, Tomasz. 2015. „Komentarz do art. 50”. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Damian Flisak. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Ter Hazeborg, Enno. 2021. *Die Panoramafreiheit im digitalen Zeitalter: Eine europäische Diskussion*. Baden-Baden: Nomos.

- Traple, Elżbieta. 2011a. „Komentarz do art. 31”. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Janusz Barta, Ryszard Markiewicz. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Traple, Elżbieta. 2011b. „Komentarz do art. 33”. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Janusz Barta, Ryszard Markiewicz. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Traple, Elżbieta. 2011c. „Komentarz do art. 50”. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Janusz Barta, Ryszard Markiewicz. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Tylec, Grzegorz. 2016. „Prawo autorskie w działalności religijnej”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 19: 86–106. DOI 10.31743/spw.126.
- Urbański, Andrzej. 2019a. „Komentarz do art. 31”. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Wojciech Machała, Rafał Sarbiński. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Urbański, Andrzej. 2019b. „Komentarz do art. 33”. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, Wojciech Machała, Rafał Sarbiński. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.

ROBERT TABASZEWSKI*

PRAWNE ASPEKTY HONOROWANIA
I POSŁUGIWANIA SIĘ PAPIESKIMI ORDERAMI
I ODNACZENIAMI W POLSCE

Legal aspects of honouring and using papal orders and decorations in Poland

Streszczenie: Celem artykułu jest przedstawienie genezy oraz prawnych aspektów honorowania, a także nadawania i posługiwania się papieskimi odznaczeniami w Polsce. Analizie poddano regulacje prawne ukształtowane w wyniku reform Piusa X z 1905 r., Pawła VI z 1966 r. i Jana Pawła II z 1993 r. Przepisy te zestawiono z utartą praktyką papieską, zwyczajami międzynarodowymi oraz polskim ustawodawstwem. Uznano, że obecnie ukształtowany, skomplikowany system odznaczeniowy Stolicy Apostolskiej przeszedł głęboką ewolucję. Wykładni poddano polskie przepisy rangi konstytucyjnej i ustawowej, uzależniające otrzymanie papieskich znaków zaszczytnych, jako odznaczeń zagranicznych, od uprzedniej zgody wyrażonej przez prezydenta RP. Wykazano, że obecnie, w odróżnieniu od czasów komunistycznych, polskie przepisy uznają papieski system odznaczeniowy bez żadnych wyłączeń i ograniczeń podmiotowych, przedmiotowych i funkcjonalnych. Również praktyka polityczna jest życzliwa nadaniom papieskim, co wyraża się m.in. w zasadzie pierwszeństwa papieskich odznaczeń przed odznaczeniami innych państw. Wymieniono również najważniejsze zasady posługiwania się papieskimi znakami zaszczytnymi w Polsce.

Słowa kluczowe: ordery i odznaczenia papieskie; polityka odznaczeniowa; Stolica Apostolska; Order Św. Sylwestra

Abstract: The goal of the article is to present the origin and the legal aspects of honouring, as well as awarding and using papal decorations in Poland. It

* Dr, Katedra Praw Człowieka i Prawa Humanitarnego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: robert.tabaszewski@kul.pl. ORCID 0000-0002-7737-0056.

analyses the legal regulations formed as a result of the reforms implemented by Pius X in 1905, Paul VI in 1966 and John Paul II in 1993. These regulations are compared with the established papal practice, international customs and Polish legislation. It is claimed that the present complicated honours system of the Holy See has undergone a profound evolution. The Author interprets the Polish constitutional and statutory provisions which make the receipt of papal decorations as foreign honours subject to prior consent of the President of the Republic of Poland. It has been shown that currently, contrary to the communist times, the Polish regulations recognize the papal honours system without any subjective, objective and functional exceptions and limitations. Political practice is also favourable to papal awards, which is reflected for example by the priority of papal decorations over those from other states. Finally, the article also enumerates the most important rules of using papal honours in Poland.

Key words: papal orders and decorations; honours policy; Holy See; Order of St. Sylvester

1. WPROWADZENIE

Papieski system odznaczeniowy to jeden z najstarszych i najbardziej kompleksowych zespołów norm regulujących honorowanie zasług, cnót i wybitnych osiągnięć. Odznaczenia papieskie przyznaje się podmiotom posiadającym tzw. zdolność orderową za szczególne zasługi: cnoty i rycerskość położone dla chwały i rozwoju (łac. *gloria et progressio*) Kościoła Katolickiego, osoby Ojca Świętego, Stolicy Apostolskiej, a do 1929 r. również dla Państwa Kościelnego¹. W obrocie prawnym funkcjonuje wiele szlachtetnych znaków zaszczytnych, jednak tylko część z nich jest ściśle związana z osobą Ojca Świętego². Od wieków normy zawarte w statutach i przywilejach papieskich stanowiły wzorzec dla systemów odznaczeniowych innych państw katolickich, w tym dla systemu I i II Rzeczypospolitej.

Bogactwo i nieprzebrana liczba norm, jak również częściowe pokrywanie się systemów odznaczeniowych: papieskiego i krajowego, szczególnie w krajach o bogatych tradycjach odznaczeniowych, takich jak Polska, może stanowić pewną trudność w odczytaniu zasług dla znamienitych

¹ Noonan 1996, 196.

² Begni, Grey, Kennedy 1914, 512–517.

osób honorowanych odznaczeniami papieskimi³. Jest to zagadnienie relewantne prawnie, ponieważ wielu spośród uhonorowanych, którzy uzyskali przywilej posługiwania się papieskimi orderami i odznaczeniami, to wybitni obywatele RP. Z aktem nadania za czyny, które warto upowszechniać i propagować, niejednokrotnie związane były również przywileje dla nadanego, w tym przystąpienie do Kapituły, elitarnego gremium, do którego w przeszłości przyjmowano tylko osoby pochodzące z najznamienitszych rodów. Stąd też, również z uwagi na brak aktualnych opracowań, które uwzględniałyby reformy systemu orderowego wprowadzone przez Pawła VI w 1966 r. i Jana Pawła II w 1993 r., celem tego artykułu będzie przedstawienie papieskiego systemu odznaczeniowego oraz analiza i interpretacja najważniejszych regulacji prawnych Stolicy Apostolskiej dotyczących honorowania i nadawania odznaczeń papieskich obywatelom państw obcych, w tym obywatelom polskim. Poprzez dokonanie wykładni i legalnej interpretacji tych przepisów oraz ich zestawienie z przepisami prawa krajowego: rangi konstytucyjnej i ustawowej, rozwiązane również zostanie zagadnienie formalno-prawne, jakim jest miejsce odznaczeń papieskich w polskim systemie odznaczeniowym.

2. PAPIESKI SYSTEM ODZNACZENIOWY I JEGO SPECYFIKA

Jednoznaczne uchwycenie momentu narodzin papieskiego zwyczaju nadawania znaków zaszczytnych jest niezwykle trudne⁴. Rozwój papieskiego systemu odznaczeniowego jest bowiem funkcją wielokrotnej reformy Kapituł Orderowych i innych podmiotów uprawnionych do nadań beneficjum, jako nagrody za obronę wiary chrześcijańskiej⁵. Większość autorów wiąże powołanie kapituł orderowych z powstającymi od wczesnego średniowiecza *Militia Aurata*, czyli oddziałami uzbrojonych mnichów, a następnie wyspecjalizowanymi Zakonami Rycerskimi, broniącymi chrześcijaństwa. Jednym z pierwszych odznaczeń był żeński Order Sikiery (hiszp. *Orden del Hacha*), znak zaszczytny, ustanowiony w 1149 r. przez Ramóna Be-

³ Jakubowski 2016, 190; Jakubowski 2017, 113.

⁴ Noonan 1996, 196; Łoza, Bieńkowski 1928, 7.

⁵ Gigilewicz, Stachowiak 2010, 726.

renguera, hrabiego Barcelony⁶. Powstał on w celu upamiętnienia oswo-
dzenia Katalonii spod panowania muzułmańskiego przez oddział kobiet
uzbrojonych jedynie w topory i siekiery.

Rozwój systemu odznaczeniowego w Państwie Kościelnym determi-
nowała potrzeba honorowania bohaterskich czynów oddziałów, *Militia Au-
rata* stojących na straży dworu papieskiego przed zagrożeniami zewnętr-
znymi⁷. Kolejny etap stanowiły nadania odznaczeń dla osób zasłużonych
w obronie chrześcijaństwa położonych na polu dyplomacji i nauki⁸. Począ-
tkowo ten ekskluzywny przywilej wyróżniania i honorowania zasług był
zastrzeżony wyłącznie dla Ojca Świętego. Następnie w drodze przywileju
bywał przekazywany poszczególnym Zakonom: od 1048 r. Suwerennemu
Rycerskiemu Zakonowi Szpitalników Świętego Jana (Zakon Maltański),
a od 1099 r. Rycerskiemu Zakonowi Grobu Bożego w Jerozolimie⁹. Pomi-
mo upływu czasu większość z odznaczeń przyznawanych przez te Zakony
pozostaje pod ochroną papieską¹⁰. Do tej kategorii należy m.in. Order Gro-
bu Świętego (wł. *Ordo Equester Sancti Sepulchri Hierosolymitani*), usta-
nowiony w 1496 r. przez papieża Aleksandra VI w związku z utworzeniem
Zakonu Bożogrobowców¹¹.

Obecnie ukształtowany system odznaczeniowy podlegał wielokrotnym
reformom. Najważniejsze zostały przeprowadzone za pontyfikatów: Piu-
sa X w 1905 r., Pawła VI w 1966 r., a także Jana Pawła II w 1993 r. Normy
dotyczące nadawania, przyjmowania i posługiwania się papieskimi hono-
rowymi znakami zaszczytnymi są liczne i rozproszone i wynikają z prze-
pisów prawa oraz indywidualnych decyzji Ojca Świętego¹². W wielu sytu-
acjach zastosowaniu podlegają również normy prawa krajowego, zwyczaj

⁶ Taras 2011, 37–40.

⁷ Zob. Cieński 1950, 5.

⁸ Gigilewicz, Stachowiak 2010, 726.

⁹ Przywilej ten został następnie przekazany: Zakonowi Ubogich Rycerzy Chrystu-
sa i Świątyni Salomona (Zakon Templariuszy); Zakonowi Świętego Jakuba od Miecza oraz
Zakonowi Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie. Zob. Du-
ren 1995, *passim*; Gigilewicz, Stachowiak 2010, 726; Szwagrzyk 1971, 168; Szreniaw-
ski 2006, 438–453.

¹⁰ Szwagrzyk 1971, 168.

¹¹ Zob. Tabaszewski, Jakubowski 2013, 13.

¹² Zob. Rock 1913, 211.

międzynarodowy, a przede wszystkim utarta praktyka, w tym przepisy protokołu dyplomatycznego i kodeksów orderowych właściwych dla miejsca zamieszkania osób honorowanych przez Ojca Świętego. Stan ten potwierdzają art. 41–42 konkordatu z dnia 11 lutego 1929 r. zawartego między Królestwem Włoch i Stolicą Apostolską, jak również przepisy wielu innych umów międzynarodowych i porozumień bilateralnych, w tym tych zawieranych z Polską¹³.

Zgodnie z zasadą precedencji na system odznaczeń papieskich składają się: ordery, odznaczenia w formie krzyży i medali, a także medale jubileuszowe¹⁴. Obecnie wszystkie odznaczenia nadawane przez Ojca Świętego można podzielić na cywilne i wojskowe, przyznawane duchownym i osobom świeckim, zarówno katolikom, jak i niekatolikom, wyróżnia się również odznaczenia jednostopniowe i wielostopniowe¹⁵. Najważniejszymi znakami zaszczytnymi są ordery: Order Najwyższy Chrystusa (wł. *Ordine Supremo del Cristo*), Order Złotej Ostrogi – Straż Złota (wł. *Ordine dello Speron d'Oro – Milizia Aurata*), Order Ojca Świętego Piusa (wł. *Ordine Piano*), Order Świętego Grzegorza (wł. *Ordine di San Gregorio Magno*), Order Świętego Sylwestra Papieża (wł. *Ordine di San Silvestro Papa*)¹⁶.

Poza orderami w papieskim systemie odznaczeniowym funkcjonują również krzyże i medale¹⁷. Najwyższym jest Krzyż *Pro Ecclesia et Pontifice* (wł. *Croce pro Ecclesia et Pontifice*), czyli „Dla Kościoła i Papieża” ustanowiony 17 lipca 1887 r. przez papieża Leona XIII Listem Apostolskim *Quod Singulari Dei Concessu* dla upamiętnienia jubileuszu jego kapłaństwa¹⁸. Odznaczenie to jest nadawane zarówno duchownym, jak i świeckim: mężczyznom i kobietom, w celu potwierdzenia rzeczywistych

¹³ Zob. Mezglewski, Misztal, Stanisław 2011, 133–138; Feigenblatt 2020, 315; Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

¹⁴ Zob. Begni, Grey, Kennedy 1914, 518–519; Cieński 1950, 5.

¹⁵ Noonan 1996, 196.

¹⁶ W latach 1841–1905 Order Złotej Ostrogi był połączony z Orderem św. Grzegorza. Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 529–531; Gigilewicz, Stachowiak 2010, 726; Begni, Grey, Kennedy 1914, 515; Burke 1858, 171–178; [b.a.] 1903, 3.

¹⁷ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 529–531.

¹⁸ Begni, Grey, Kennedy 1914, 515.

zasług położonych dla Kościoła i osoby Biskupa Rzymu. Pierwotnie było odznaczeniem trzyklasowym, ale po reformie Piusa X przyznawane są wyłącznie Krzyże Złote. Na insygnia Krzyża *Pro Ecclesia et Pontifice* składa się odznaka w formie krzyża, która za pontyfikatu Pawła VI została ubogacona o wizerunki świętego Piotra i Pawła. Krzyż zawieszany jest na żółto-białej wstędze¹⁹.

Spośród obecnie funkcjonujących medali najważniejszym jest Medal Benemerenti (wł. *Croce pro Benemerenti*), czyli Dobrze Zasłużonym²⁰. Został on ustanowiony jako trzyklasowe odznaczenie przez papieża Piusa VII w 1818 r. dla upamiętnienia oswobodzenia Rzymu z rąk napoleońskich. Odznaczenie to zostało restaurowane przez Piusa X, który ograniczył go do odznaczenia jednostopniowego²¹. Obecnie Medal ma odmiany: cywilną oraz wojskową, i jest nadawany w celu uhonorowania wierności tych, którzy oddali zasługi dla Kościoła i osoby Biskupa Rzymu w swoich diecezjach, wspólnotach religijnych lub świeckich. Dodatkowym wymogiem otrzymania Medalu jest spełnienie przesłanki wieku 35 lat. Odznaką Medalu jest złoty krzyż grecki, na którego rewersie na tle tiary i skrzyżowanych kluczy znajduje się słowo „BENEMERENTI”²². Awers w przypadku odmiany cywilnej zawiera sylwetkę Chrystusa unoszącego rękę do błogosławieństwa, zaś w przypadku nadań wojskowych widnieje popiersie Ojca Świętego. Medal zawieszany jest na żółto-białej wstędze²³.

Do miana najstarszego odznaczenia papieskiego aspirują dwa ordery: Order Chrystusa oraz Order Złotej Ostrogi²⁴. Formalnie ustanowionym i wciąż funkcjonującym, pierwszym w obrocie prawnym orderem zakonnym, jest rycerski Order Najwyższy Chrystusa (wł. *Ordine supremo del Cristo*)²⁵. Order ten został ufundowany przez portugalskiego króla Dionizego I, który zgromadził w nowo utworzonym zakonie wszystkich templariuszy, którzy przeżyli upadek Zakonu. Decyzją papieża Jana XXII, zawartą w bulli *Ad ea ex quibus* w Awinionie 14–15 marca 1319 r.,

¹⁹ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 530–531.

²⁰ Zob. Cieński 1950, 5; Gigilewicz, Stachowiak 2010, 726–727.

²¹ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 531.

²² Zob. Cieński 1950, 5.

²³ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 531–532.

²⁴ Begni, Grey, Kennedy 1914, 514.

²⁵ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 529–530.

zatwierdzono ten Order jako odznaczenie wyłącznie papieskie²⁶. Pierwotnie Order Najwyższy Chrystusa zawierał zarówno komponent świecki, jak i religijny, a także był najważniejszym orderem wojskowym papieskich zakonów jeździeckich, przyznawanym za obronę Królestwa Algarve przed Maurami. W 1522 r. nastąpiło wydzielenie papieskiego Orderu od świeckiego Orderu Chrystusa nadawanego wciąż przez głowy państw Portugalii i Brazylii²⁷. Statuty papieża Grzegorza XV (1621–1623) potwierdziły specjalny status Orderu Najwyższego Chrystusa²⁸. Również Pius X w 1905 r. zatwierdził ten Order jako formalnie najwyższe odznaczenie papieskie²⁹.

Najstarszym odznaczeniem rycerskim ufundowanym przez Ojca Świętego jest Order Złotej Ostrogi, przyznawany szczególnie zasłużonym poddanym papieża, jak również obywatelom państw obcych, zasłużonym dla wiary katolickiej³⁰. Przez wieki Order Złotej Ostrogi był uważany za najwyższe odznaczenie przyznawane za obronę *labarum*, czyli sztandaru kościelnego z monogramem Chrystusa, ustanowionego przez cesarza Konstantyna³¹. Odznaczenie to było początkowo nadawane wraz z tytułem, którym była godność palatyna Pałacu Laterańskiego. Order nadawał papież, Cesarz, a niekiedy również inni panujący. Otrzymanie Orderu nieodłącznie było związane ze specjalnym tytułem *Aureatus*. Od 1559 r., w związku z aktywnością Piusa IV, przywilej przyznawania Orderu Złotej Ostrogi pozostał domeną wyłączną papieską. W 1843 r. Grzegorz XVI w brewie *Quod Hominum Mente* zdecydował o czasowym połączeniu Orderu Złotej Ostrogi z Orderem Świętego Sylwestra, obecnie czwartym co do starszeństwa orderem papieskim.

Wiele odznaczeń zostało zniesionych w związku z przejściem w 1810 r. przez Napoleona I znacznej części papieskich beneficjów. Po 1815 r. nastąpił proces restaurowania odznaczeń przez papieży: Grzegorza XVI i Piusa IX. Ten ostatni dokonał odnowienia m.in. Orderu Grobu Świętego. Jest to order czteroklasowy nadawany w I klasie jako Krzyż

²⁶ Tabaszewski, Jakubowski 2013, 13.

²⁷ Poliano 1943, 68–69.

²⁸ [b.a.] 1903, 3.

²⁹ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 529–530.

³⁰ Begni, Grey, Kennedy 1914, 514–515.

³¹ Zob. Cieński 1950, 5; por. Szwagrzyk 1971, 168.

Wielki, w II jako Krzyż Komandorski z Gwiazdą, w III jako Krzyż Komandorski, a w IV jako Krzyż Kawalerski. Odznaka tego orderu przybiera postać krzyża jerozolimskiego³². W przypadku orderów wojskowych odznakę wieńczy panoplia rycerska, a w przypadku odmiany cywilnej jest nią korona³³. Dalsze zmiany w nazwach i statutach orderowych wprowadził papież Leon XIII w bulli *Collegium Militum Sancti Pauli de numéro participiendum* z 1901 r., likwidując tym samym beneficja i inne materialne przywileje związane z nadaniami. Również Leonowi XIII zawdzięcza się ustanowienie w 1901 r. Krzyża Pielgrzyma do Ziemi Świętej (wł. *Croce per i pellegrini di Gerusalemme*), a w 1903 r. Krzyża św. Jana Laterańskiego (wł. *Croce Lateranense*).

Zasady i warunki posługiwania się szlacheckimi odznaczeniami szacownymi w sposób kompleksowy uporządkowały reformy Piusa X wyrażone w motu proprio *Multum ad excitandos* z 1905 r.³⁴ W XIX i XX w. zniesiono wiele odznaczeń wojskowych na rzecz odznaczeń *strictie* cywilnych. Do kategorii odznaczeń papieskich, będących już tylko historyczną reminiscencją świętości i częścią przywilejów dawnych papieskich zakonów rycerskich, należy ustanowiony w Loretto w 1560 r. Order Najświętszej Marii Panny, jak również Order Św. Piotra, Order Św. Pawła, a także Order Św. Lili, wszystkie ufundowane w 1586 r. przez papieża Sykstusa V³⁵. Obok systemu znajduje się również religijny Order Św. Cyryla i Metodego, ustanowiony w 1906 r. przez Piusa X³⁶.

Po reformie odznaczeniowej Piusa X, a następnie Pawła VI, wzrosło znaczenie krzyży i medali papieskich nadawanych za zasługi cywilne, zgodnie z zasadą, aby ordery papieskie, jako zupełnie ekskluzywne odznaczenia, przyznawać jedynie wyjątkowo³⁷. W duchu Soboru Watykańskiego II wzrosła liczba nadań cywilnych, zniesiono wiele orderów, a papieskie medale jubileuszowe nadawane są niezmiernie rzadko.

³² Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 530.

³³ Gigilewicz, Stachowiak 2010, 726.

³⁴ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 530.

³⁵ Zob. Cieński 1950, 5.

³⁶ W odróżnieniu od orderu świeckiego, był nadawany z upoważnienia Stolicy Apostolskiej przez delegata apostolskiego w Bułgarii osobom, które położyły zasługi dla Kościoła na tym terenie. Zob. Cieński 1950, 5.

³⁷ Begni, Grey, Kennedy 1914, 514–515, 518–519.

W 1954 r. zaprzestano formalnych nadań: Krzyża Pielgrzyma; Krzyża Laterańskiego; trzyklasowego Krzyża Lauretańskiego oraz Krzyża Adwokatów Świętego Piotra³⁸. Dotyczy to również odznaczeń jubileuszowych: trzyklasowego Krzyża Błogosławieństwa (wł. *Croce della benedizione*); Medali „Bene Merenti” za Wystawy Misyjne z 1925 r.; Medali „Bene Merenti” za Rok Święty 1900 i 1925, jak również Medali pamiątkowych nadawanych za zasługi dla Ojca Świętego do 1944 r.³⁹

3. ORDERY JAKO NAJWYŻSZE PAPIESKIE ODZNACZENIA ZASZCZYTNE

Obecnie w papieskim systemie odznaczeniowym, po reformach Piusa X z 1905 r. i Pawła VI z 1966 r., funkcjonuje 5 różnych Orderów, dla których ustanowione zostały odrębne Kapituły, będące dla nich władzą zwierzchnią⁴⁰. Wciąż najważniejszym, co do starszeństwa, pozostaje Najwyższy Order Chrystusa. Od 1737 r. jest on przyznawany za znaczące zasługi cywilne przez Kapitułę na czele z Wielkim Mistrzem, obecnie papieżem Franciszkiem. Zgodnie z bullą Pawła VI z dnia 15 kwietnia 1966 r. *Equestres ordinis* Najwyższy Order Chrystusa jest zarezerwowany wyłącznie dla suwerenów, zwierzchników i głów państw wiary katolickiej, szczególnie zasłużonych dla Stolicy Apostolskiej⁴¹. Jest to odznaczenie rycerskie nadawane wyłącznie w obecności Ojca Świętego. Wyjątkowo, w celu upamiętnienia specjalnych okazji, papież ofiarowują gwiazdę brylantową. Insignia Najwyższego Orderu Chrystusa stanowią: odznaka zawieszona na złotej kolia orderowej oraz gwiazda⁴². Order jest odznaczeniem jednoklasowym, które przybiera formę ośmio-spiczastego, podłużnego krzyża łacińskiego, podwieszanego od 1550 r. złotą, królewską koroną i emblematem. W środku emaliowanego, czerwonego krzyża znajduje się mniejszy, biały krzyż⁴³. Order zawie-

³⁸ Zob. Cieński 1950, 5.

³⁹ Osoby uhonorowane tymi odznakami utrzymały prawo do dalszego posługiwania się danym odznaczeniem. Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 528–535.

⁴⁰ Noonan 1996, 196.

⁴¹ Begni, Grey, Kennedy 1914, 514.

⁴² Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 529–530.

⁴³ Cieński 1950, 5.

szany jest na szyi odznaczonego na czerwonej wstędze⁴⁴. Gwiazda orderowa, noszona na piersi, zawiera wyobrażenie białego krzyża w wieńcu dębowym, który jest umieszczony na ośmioramiennym gwieździe pokrytej diamentami (zob. Rys. 1)⁴⁵.



Rys. 1. Insignia Najwyższego Orderu Chrystusa. Wzór z 1858 r.
Źródło: Burke 1858, 172–175

⁴⁴ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 529–530.

⁴⁵ Kawalerowie Najwyższego Orderu Chrystusa posiadają przywilej noszenia stosownego munduru, na który składa się: pąsowy frak wraz z białymi, wyszywanymi złotem wyłogami, białe spodnie z satyny wyszywane złotem, jak również szpada, kapelusz z białym piórem, epoletami (naramiennikami) i innymi akcesoriami. Obecnie nie żyje żaden z kawalerów Najwyższego Orderu Chrystusa, a ostatnie nadanie miało miejsce w 1987 r., kiedy to papież Jan Paweł II udekorował nim Księcia i Wielkiego Mistrza Suwerennego Rycerskiego Zakonu Szpitalników Świętego Jana z Jerozolimy.

Po Najwyższym Orderze Chrystusa następuje Order Złotej Ostrogi, nazywany również Złotą Strażą (wł. *Ordine dello Speron d'Oro*)⁴⁶. Jest to drugi co do starszeństwa order papieski. Mocą motu proprio *Multum ad excitandos* z dnia 7 lutego 1905 r. nastąpiło oddzielenie tego Orderu od Orderu Św. Sylwestra⁴⁷. Papież Pius X, oddając kawalerów i damy Orderu Złotej Ostrogi w opiekę Najświętszej Maryi Panny, dla upamiętnienia jej niepokalanego poczęcia, zdecydował, że Order Złotej Ostrogi to ekskluzywne odznaczenie papieskie, nadawane najwyższym dostojnikom świeckim i duchownym, szczególnie zasłużonym w krzewieniu wiary katolickiej⁴⁸. Od 1966 r. Order Złotej Ostrogi to odznaczenie jednoklasowe, które jest nadawane wyłącznie zwierzchnikom i głowom państw chrześcijańskich zgodnie z dewizą *praemium virtuti pietali*.

Na kawaleryjskie insygnia Orderu Złotej Ostrogi składają się: odznaka i gwiazda, a do 1905 r. była nią również złota kolia orderowa⁴⁹. Odznaka przybiera formę ośmiokątnego krzyża pokrytego białą emalią, w środku którego znajduje się mały medalion, otoczony złotym okręgiem napisu „MARIA”. Na rewersie znajduje się rok „MDCCCCV”, a w otaczającym go okręgu napis „PIUS X RESTITUIT”. U dołu krzyża znajduje się mała ostroga w formie wisiorka. Order Złotej Ostrogi do 1932 r. zawieszano na wstędze komandorskiej koloru czerwonego z białymi obwódkami. Obecnie Order zawieszany jest na łańcuchu. Gwiazdą, noszoną na lewej piersi, jest krzyż wyśrodkowany w promieniach srebrnej gwiazdy (zob. Rys. 2)⁵⁰.

⁴⁶ Begni, Grey, Kennedy 1914, 514.

⁴⁷ Cieński 1950, 5.

⁴⁸ Przesłanką wystarczającą jest zatem przyczynienie się do wzrostu chwały Kościoła przez wysiłek zbrojny, za pomocą pisma lub w inny sposób poprzez znakomite czyny.

⁴⁹ Begni, Grey, Kennedy 1914, 514, 518.

⁵⁰ W związku z tym, że order miał mieć charakter elitarny, ogólna liczba odznaczonych nie powinna była przekraczać 100 osób. Obecnie, po śmierci Wielkiego Księcia Jana Luksemburskiego w 2019 r., poza Wielkim Mistrzem Orderu Złotej Ostrogi, którym jest papież Franciszek, nie ma żadnych żyjących kawalerów Orderu. Begni, Grey, Kennedy 1914, 514, 518.



Rys. 2. Insygnia Orderu Złotej Ostrogi.
Źródło: Narodowe Archiwum Cyfrowe

Trzeci, według starszeństwa, to tzw. Order Piusowy, czyli Order Piusa IX (wł. *Ordine Pio*), ufundowany w 1847 r. wraz z Orderem św. Cecylii⁵¹. Jest to order pięcioklasowy, nawiązujący do dawnego dwuklasowego odznaczenia *Collegio dei Cavalieri Pii o Piani o Partecipanti*, utworzonego w marcu 1559 r. przez papieża Piusa VI na mocy bulli *Pii patris amplissimi*⁵². Restytucja tego odznaczenia przez papieża Piusa IX nastąpiła w bulli z dnia 17 czerwca 1847 r. Kolejne dokumenty: brewe *Cum Hominum Mentis* z dnia 17 czerwca 1849 r., brewe z dnia 11 listopada 1856 r. oraz motu proprio *Multum ad excitandos* z dnia 7 lutego 1905 r. wyodrębniły dodatkowe klasy, jak również potwierdziły przywileje dziedzicznego

⁵¹ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 530.

⁵² Pierwotnie był on dowodem przynależności do Zakonu Rycerzy Piusa, którzy stanowili świecki dwór Ojca Świętego, jak również wiązał się z przynależnością do stanu szlacheckiego i uzyskania tytułu Palatyna.

szlachectwa związanego z otrzymaniem Orderu w klasie Wielkiego Krzyża oraz Krzyża Komtura. Dopiero Pius XII w bulli z dnia 11 listopada 1939 r. zniósł przywileje związane z otrzymaniem Orderu Piusowego, jak również w bulli z dnia 25 grudnia 1957 r. zdecydował o podniesieniu rangi tego odznaczenia i wyodrębnieniu dodatkowej, piątej klasy.

Po reformie papieża Jana Pawła II z 1993 r., *L'Annuario Pontificio* wyróżnia pięć klas Orderu Piusowego: w I klasie – Łańcucha Orderowego; w II klasie – Krzyża Wielkiego; w III klasie – Komandorii z gwiazdą; w IV klasie – Komandorii; a w V klasie – Kawalerów i Damy. Order jest nadawany osobom „wyróżniającym się specjalnie wybitnymi zasługami nie tylko wobec Kościoła, ale również w znaczeniu bardziej ogólnym”⁵³. Według bulli z dnia 25 grudnia 1957 r. Order Piusowy jest dowodem „życzliwej woli Papieża wobec władców narodów i innych bardzo znaczących autorytetów”. W świetle motu proprio Pawła VI z dnia 15 kwietnia 1966 r. Order może być przyznawany również suwerenom i głowom państw podczas oficjalnych wizyt w Watykanie. Jest to jednocześnie najwyższe odznaczenie papieskie nadawane niekatolikom⁵⁴.

W odróżnieniu od innych orderów, odznaką Orderu Piusowego nie jest krzyż, ale ósmioramienna gwiazda z ośmioma niebieskimi punktami, pokryta niebieską emalią i ozdobiona złotymi płomieniami⁵⁵. W sercu gwiazdy umieszczono białą, okrągłą tarczę, na której złote litery przedstawiają słowa „PIUS IX”. Tarczę otacza złoty okrąg, w którym niebieskimi literami zapisano motto „VIRTUTI ET MERITO”, czyli „Cnocie i zasłudze”. Na rewersie znaku widnieje data „ANNO MDCCCXLVII”, czyli 1847 r. Order zawieszany na szafirowej wstędze z podwójnymi czerwonymi prążkami po brzegach⁵⁶. Z uzyskaniem nadania Orderu Piusowego wiąże się przywilej noszenia stosownego munduru (zob. Rys. 3)⁵⁷.

⁵³ Cieński 1950, 5.

⁵⁴ W ostatnich latach zdecydowanie zwiększyła się liczba nadań Orderu Piusowego, który może być otrzymywany i noszony również przez niekatolików. Narasta również opinia, że papież Franciszek, podobnie jak jego poprzednik, papież Benedykt XVI, mógł zdecydować o zawieszeniu Najwyższego Orderu Chrystusa, jak również Orderu Złotej Ostrogi.

⁵⁵ Begni, Grey, Kennedy 1914, 515, 517.

⁵⁶ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 530.

⁵⁷ Składa się na niego frak z ciemnoniebieskiego materiału z pąsowymi wyłogami, haftowanymi złotem, jak również białe spodnie ze złotymi lampasami, a także poręcznikowskie,



Rys. 3. Insignia Orderu Św. Grzegorza Wielkiego. Wzór z 1858 r.
Źródło: Burke 1858, 172–175

Najbardziej rozpowszechnionym odznaczeniem papieskim jest Order Św. Grzegorza Wielkiego (wł. *Ordine di San Gregorio Magno*). Został on ustanowiony przez Grzegorza XVI 1 września 1831 r. bullą *Quod summis quibusque* ku pamięci Grzegorza I (590–604). Ponieważ miał on zastąpić dawny włoski order św. Stefana Toskańskiego, zasady jego przyznawania były trzykrotnie zmieniane: reformą orderową za pontyfikatu Piusa X w 1905 r., mocą brewe *Cum amplissima honorum* z dnia 30 maja 1934 r., oraz za pontyfikatu Jana Pawła II, w dniu 2 czerwca 1993 r. Obecnie jest on odznaczeniem czteroklasowym nadawanym za zasługi wojenne lub cywilne we wspieraniu poczynań Stolicy Apostolskiej: w I klasie – Kawalerowie i Damy Wielkiego Krzyża; w II klasie – Kawalerowie i Damy Komandorii z Gwiazdą i Komandorii; w III klasie – Kawalerowie i Damy; w IV klasie – Komandorie⁵⁸.

złote epolety, jak również czarny kapelusz z białym piórem. Mundur uzupełnia szpada z rękojeścią z muszli perłowej.

⁵⁸ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 530.

Odnaka Orderu Św. Grzegorza Wielkiego przybiera formę ośmiokątnego krzyża⁵⁹. Na emaliowanej, czerwono-złotej środkowej tarczy orderowej znajduje się wyobrażenie papieża Grzegorza wraz z legendą „SANC-TUS GREGORIUS MAGNUS”. Na rewersie znajduje się dewiza „PRO DEO ET PRINCIPE” umiejscowiona na niebieskim tle. Odnakę Orderu Św. Grzegorza zawieszają się na czerwonej wstędze ze złotymi prążkami po brzegach⁶⁰. W przypadku orderów przyznawanych za zasługi cywilne, odznaki orderów wieńczy zielony wieniec wawrzynu, zaś w przypadku odznak wojskowych wieńczy je panoplia rycerska, czyli mały złoty zestaw zbroi rycerskiej: pancerz ozdobiony szyszakiem i mieczami. Dewiza Orderu brzmi: *Pro Deo et Principe*, czyli „Za Boga i Księcia” (zob. Rys. 4)⁶¹.



Rys. 4. Insygnia Orderu Św. Grzegorza Wielkiego. Wzór z 1858 r.
Źródło: Burke 1858, 172–173

⁵⁹ Begni, Grey, Kennedy 1914, 515, 517.

⁶⁰ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 530.

⁶¹ Na mundur orderowy składa się: ciemnozielony frak ze srebrnymi, haftowanymi dekoracjami na kołnierzu, ochraniaczach dłoni i nad kieszeniami, spodnie z ciemnozielonego materiału z bogato zdobionym srebrnym paskiem, szpada, jak również kapelusz ze strusim piórem.

W świetle motu proprio *Multum ad excitandos* z 1905 r. ostatnim według starszeństwa papieskim Orderem jest Order Św. Sylwestra Papieża (wł. *Ordine di San Silvestro papa*). Jest to odznaczenie ustanowione 31 października 1841 r. przez Grzegorza XVI w celu kontynuowania tradycji orderowych kawalerów *Militia Aurata* oraz „Złotej Ostrogi”. W 1844 r. order Św. Sylwestra podzielono na dwie klasy: I – krzyż Kawalerów Komtura oraz II – Kawalerów Krzyża Rycerskiego. Początkowo skrupulatnie przestrzegano zasady, aby liczba żyjących kawalerów Orderu nie przekraczała w obu klasach odpowiednio 150 i 300 kawalerów⁶². Od 1905 r., po oddzieleniu od Orderu Złotej Ostrogi, Order Św. Sylwestra Papieża przybrał formę czteroklasowego odznaczenia nadawanego za cywilne osiągnięcia naukowe i w dziedzinach sztuki⁶³. Po reformie z 1993 r. umożliwiono nadania kobietom, jak również niekatolikom. Obecnie Order jest odznaczeniem trzyklasowym: w I klasie – Kawalerowie i Damy Wielkiego Krzyża; w II klasie w dwóch kategoriach, tj. Kawalerowie i Damy Komandorii z gwiazdą i Komandorii; w III klasie – Kawalerowie i Damy Krzyża Kawalerskiego.

Na insygnia Orderu Św. Sylwestra składają się: odznaka oraz srebrna gwiazda, a do 1905 r. również złoty łańcuch orderowy noszony przez ramię na piersiach⁶⁴. Odznaką Orderu jest ośmiorożny krzyż emaliowany na biało, na którym przedstawiono pęki złotych promieni wychodzących spomiędzy ramion krzyża. Na emaliowanej na niebiesko tarczy środkowej przedstawione zostało wyobrażenie św. Sylwestra oraz złoty napis „SANCTUS SILVESTER P.M.” Na rewersie zostały przedstawione insygnia papieskie: tiara i skrzyżowane klucze i odcisnięte złotymi znakami data restaurowania oraz odnowienia orderu „MDCCCXLI – MDCCCCV”. Order zawieszany na czerwonej wstędze z dwoma czarnymi pasami⁶⁵. Kawalerom Orderu wszystkich klas przysługuje mundur, na który składają się: frak pasowy, zapinany na dwa rzędy guzików, kołnierz zielony, złotem

⁶² Burke 1858, 172–173.

⁶³ Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 530.

⁶⁴ Begni, Grey, Kennedy 1914, 515, 517.

⁶⁵ Pierwotnie wstęga Orderu Św. Sylwestra Papieża nie zawierała dwóch pasów, które dodane zostały dla rozróżnienia tego Orderu od francuskiej Legii Honorowej. Zob. Bończa-Tomaszewski 1939, 530.

szyty, spodnie białe ze złotymi lamпасami, kapitańskie epolety, kapelusz z białym piórem, jak również szpada (zob. Rys. 5).



Rys. 5. Insygnia Orderu Św. Sylwestra. Wzór z 1858 r.
Źródło: Burke 1858, 174–175

4. ODZNACZENIA PAPIESKIE W POLSKIM SYSTEMIE ZNAKÓW ZASZCZYTYNYCH

Przez wieki papieski system odznaczeniowy stanowił niedościgniony wzór do osiągnięcia przez wiele państw katolickich, w tym Polskę⁶⁶. Wzorem Państwa Kościelnego już król Władysław IV Waza, uzyskując poparcie papieża Urbana VIII, próbował wprowadzić Order Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny. Order ten miał być nadawany szlachetnie urodzonym katolikom zasłużonym dla obrony chrześcijaństwa⁶⁷. Obecnie polski system odznaczeniowy precyzyjnie reguluje zarówno przesłanki, jak i tryb otrzymania odznaczeń państw obcych, do których od strony formalno-prawnej w świetle traktatu laterańskiego z 1929 r. należy zaliczyć również ordery i odznaczenia papieskie, jako zagraniczne znaki zaszczytne w rozumieniu polskiej ustawy o orderach i odznaczeniach⁶⁸.

Podmioty inicjujące procedurę nadań papieskich znaków zaszczytnych muszą zatem uwzględniać nie tylko wymogi obowiązujące kawalerów i damy orderów oraz innych zaszczytnych odznaczeń papieskich, ale powinny wziąć pod uwagę przepisy prawa krajowego, w tym w szczególności uzyskanie zgody władz krajowych, co do 1989 r. było wielce problematyczne. Obecnie, w odróżnieniu od czasów ustroju komunistycznego, prezydenci III RP, na podstawie przepisów Konstytucji z 1997 r.⁶⁹ sprzyjają potencjalnym nadaniom, a praktyka polityczna z życzliwością uznaje papieski system odznaczeniowy bez żadnych wyłączeń podmiotowych i ograniczeń przedmiotowych⁷⁰. Warto również zauważyć, że ordery i odznaczenia papieskie, stosownie do zwyczajów panujących na kontynencie europejskim, korzystają z przywileju pierwszeństwa zaraz po polskich orderach, odznaczeniach i innych krajowych znakach zaszczytnych⁷¹.

⁶⁶ Tabaszewski, Jakubowski 2013, 13.

⁶⁷ Tomaszek 1987, 107–124.

⁶⁸ Ustawa z dnia 16 października 1992 r. o orderach i odznaczeniach, Dz. U. z 1992 r. Nr 90, poz. 450 z późn. zm.; Cieński 1950, 5.

⁶⁹ Zob. art. 33, art. 138 i art. 144 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

⁷⁰ Banaszak 2004, 27–39.

⁷¹ Taras 2011, 20.

Ojciec Święty, jako Wielki Mistrz Kapituł Orderowych, podobnie jak polski prezydent w przypadku krajowych odznaczeń⁷², dysponuje wyłączną kompetencją do podejmowania ostatecznej decyzji o nadaniu orderu. Decyzję tę, z wyjątkiem wypadku tzw. nadania *motu proprio*, podejmuje on na podstawie przygotowanej dokumentacji właściwej kancelarii orderowej, jako władzy wykonawczej poszczególnych kapituł orderowych Stolicy Apostolskiej. Jednak do zainicjowania procedury odznaczeniowej i przedstawiania potencjalnych kandydatów upoważnionych jest obecnie wiele innych podmiotów. Procedura odznaczeniowa, która przeciętnie trwa od 18 do 24 miesięcy, jest zazwyczaj inicjowana przez biskupów diecezjalnych lub nuncjuszy apostolskich. Podstawą do nadania orderu mogą być wnioski składane przez proboszczów, kierowane do właściwych biskupów lub do właściwego biskupa ordynariusza do rozpatrzenia, a następnie do Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej. W przypadku pracowników Stolicy Apostolskiej trafiają one bezpośrednio do Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej.

Powyższa procedura dotyczy zarówno nadań dla osoby duchownej lub świeckiej w celu jej wyróżnienia bądź też w celu przyznania nagrody za posiadane zasługi⁷³. W szczególnych przypadkach ordery mogą być przyznawane na polecenie papieskiego Sekretarza Stanu. W przypadku odznaczeń niższej rangi, w tym Krzyża *Pro Ecclesia et Pontifice* czy medali jubileuszowych, możliwe jest przyznanie odznaczenia na wniosek biskupa diecezjalnego na podstawie kandydatur przedłożonych przez lokalne wspólnoty. Rola lokalnego Kościoła polega na proponowaniu jak najlepszych kandydatur do nominacji w celu przyznania takich orderów lub odznaczeń, biorąc pod uwagę nie tyle wiek i staż pracy, ile stopień i wartość wkładu wniesionego w życie danej wspólnoty przez proponowanego kandydata. W wielu państwach temu celowi dedykowany jest specjalny formularz nominacyjny, w którym należy wskazać konkretnie, w jaki sposób potencjalny kandydat wykroczył ponad standardowe zachowanie, którego

⁷² W przypadku Polski prezydenckie prawo do nadawania orderów wyrażone w art. 138 Konstytucji należy do samoistnych kompetencji Prezydenta RP wyrażających klasyczne atrybuty głowy państwa, które w odróżnieniu od kompetencji ustrojowych, należą do indywidualnych aktów urzędowych Prezydenta. Zob. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 18 stycznia 2012 r., Kp 5/09, OTK-A 2012, Nr 1, poz. 5.

⁷³ Noonan 1996, 196.

należałoby oczekiwać od przeciętnej osoby znajdującej się na jego miejscu lub stanowisku. Wszystkie wnioski i zgłoszone kandydatury są objęte zasadą poufności.

W przypadku obywateli polskich pewną niedogodnością, związaną z przedstawieniem do odznaczenia papieskiego, jest konieczność uzyskania uprzedniej zgody władz polskich na to odznaczenie⁷⁴. Zgodnie z polskimi przepisami otrzymanie orderu lub odznaczenia cudzoziemskiego warunkuje bowiem uruchomienie specjalnej procedury zakończonej zgodą Prezydenta RP⁷⁵. W świetle art. 5 ustawy o orderach i odznaczeniach z dnia 16 października 1992 r., obywatel polski może przyjąć order, odznaczenie lub inne zaszczytne wyróżnienie nadane przez najwyższe władze obcego państwa, po uzyskaniu na to zgody Prezydenta RP⁷⁶. Zasada wyrażona w art. 5 ustawy dotyczy wszystkich obywateli RP, w tym osób sprawujących najwyższe władze ustawodawcze, wykonawcze i sędownicze, a nie obowiązuje ona jedynie osoby prezydenta jako głowy państwa⁷⁷. Wynika to z historycznie ukształtowanej tradycji wzajemnego obdarowywania się przez suwerenów, zwierzchników i głowy państw najwyższymi odznaczeniami państwowymi⁷⁸.

Do tej pory, stosownie do panujących zwyczajów oraz w zgodzie z zasadą wzajemności, orderami papieskimi odznaczeni zostali prezydenci II i III Rzeczypospolitej. Krzyż Wielki Orderu Złotej Ostrogi otrzymał w 1925 r. Stanisław Wojciechowski. Jako prezydent, Ignacy Mościcki wprawdzie nie został uhonorowany odznaczeniem papieskim, otrzymał natomiast Baliw Krzyża Wielkiego Honoru i Dewocji Orderu Maltańskiego, podobnie zresztą jak Naczelnik Państwa, Józef Piłsudski. Odznaczeniami

⁷⁴ Kuczma 2009, 183–193; Wiszowaty 2014, 183–193.

⁷⁵ Taras 2011, 37–40.

⁷⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 25 listopada 1997 r., K 26/97, OTK 1997, Nr 5–6, poz. 64.

⁷⁷ Powyższa regulacja jest reminiscencją dawnej przedwojennej zasady wierności i pełni dwie funkcje. Po pierwsze, ma charakter weryfikacyjny, to znaczy, że pozwala na sprawdzenie przez władze polskie tzw. zdolności orderowej osoby proponowanej do danego odznaczenia. W ten sposób pozwala na odczytanie dotychczasowych zasług i osiągnięć kandydata. Po drugie, jest funkcją polskiej polityki odznaczeniowej, ułatwiającą planowanie nadań osobom z zagranicy zgodnie z zasadą wzajemności.

⁷⁸ Banaszak 2004, 27–39.

papieskimi uhonorowani zostali prezydenci na uchodźctwie: Order Grobu Świętego I klasy otrzymał August Zaleski, Krzyż Wielki Orderu Piusa IX otrzymał Edward Raczyński. W 1991 r. Złoty Łańcuch Orderu Piusa IX otrzymał prezydent Lech Wałęsa. Żaden z Polaków nie otrzymał jednak najwyższego odznaczenia, jakim jest papieski Najwyższy Order Chrystusa⁷⁹.

Przy okazji analizy zasady wzajemności, na marginesie warto zauważyć, że polskimi znakami zaszczytnymi odznaczani byli również papieże. Zwyczaj ten został odnowiony w III RP za prezydentury Lecha Wałęsy⁸⁰. Postanowieniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 3 maja 1993 r., na wniosek Tymczasowej Rady Orderu Orła Białego, „w uznaniu wielkich dokonań w działalności duszpasterskiej oraz za znamienite zasługi dla Polski i Narodu Polskiego” odznaczony został papież Jan Paweł II⁸¹. Było to pierwsze po okresie komunistycznym nadanie Orderu, jako najwyższego aktualnie polskiego odznaczenia, przyznawanego za znamienite zasługi cywilne i wojskowe dla Rzeczypospolitej Polskiej, położone zarówno w czasie pokoju, jak i w czasie wojny⁸². Order ten, jako pierwszy w powojennej Polsce, papież odebrał podczas pielgrzymki do Polski w 1995 r. Podobnie jak Jan Paweł II, także papież Franciszek decyzją Międzynarodowej Kapituły Orderu Uśmiechu z dnia 23 kwietnia 2016 r. został Kawalerem Orderu Uśmiechu, wręczonym 2 sierpnia 2017 r. przez polskiego Rzecznika Praw Dziecka, Marka Michalaka.

W aktualnym stanie prawnym do rzadkości należy sytuacja osobistej dekoracji czy aktu wręczenia odznaczenia przez Ojca Świętego. Również dekoracja w Watykanie odbywa się stosunkowo rzadko, gdzie przyznaniu orderu towarzyszą symboliczne akty nadania, podobnie zresztą jak odznaczenia *post mortem*⁸³. Jest tak, ponieważ przez wieki utrwalił się zwyczaj, że obdarowany we własnym zakresie płacił za sporządzenie odznaki odznaczenia papieskiego wraz z przynależnym do niego mundurem⁸⁴.

⁷⁹ Zob. Wiszowaty 2014, 89; Tabaszewski 2014, 59–68.

⁸⁰ Tabaszewski, Jakubowski 2013, 143–144, 174.

⁸¹ Postanowienie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 3 maja 1993 r. o nadaniu orderu, M.P. z 1993 r. Nr 35, poz. 346.

⁸² Tabaszewski 2017, 405.

⁸³ [b.a.] 1893, 15; Mazurkiewicz 2012, 9–20.

⁸⁴ Begni, Grey, Kennedy 1914, 514–515; [b.a.] 1893, 15.

Wyjątki stanowią sytuacje przewidziane w protokole dyplomatycznym, kiedy odznaczenia są przyznawane podczas oficjalnych wizyt w oparciu o zasadę wzajemności⁸⁵. Z wyjątkiem dwóch najwyższych Orderów, aktu dekoracji, polegającego na zawieszeniu na szyi odznaczanego danego orderu lub odznaczenia, dokonuje w Polsce w imieniu Ojca Świętego upoważniona osoba⁸⁶.

Obecnie dekoracji dokonuje kardynał lub biskup diecezjalny, który wnioskuje o odznaczenie, a w przypadku odznaczeń nadawanych za zasługi na polu naukowym może dokonać tego również uprawniony rektor uniwersytetu, uczelni lub szkoły wyższej. Dekoracji dokonuje się podczas specjalnego święta w trakcie okolicznościowej akademii bądź innej podniosłej uroczystości⁸⁷. Osoby dekorowane orderem powinny do aktu dekoracji wystąpić w odpowiednim stroju, ponieważ praktycznie „wszystkie ordery papieskie dają prawo do noszenia specjalnego uniformu, nieraz bardzo malowniczego”⁸⁸. Otrzymane odznaki wszystkich odznaczeń papieskich korzystają z ochrony prawno-karnej przewidzianej przez przepisy prawa polskiego, jak również wyłączone są spod egzekucji komorniczej⁸⁹.

Zarówno w polskim, jak i papieskim systemie odnaceniuowym, uzyskaniu orderu nie towarzyszą, co do zasady, żadne dodatkowe przywileje, takie jak nadanie szlachectwa czy uzyskanie beneficjum⁹⁰. Jest zatem inaczej niż w poprzednich wiekach⁹¹. Obecnie jedynym materialnym przywilejem każdego z odznaczonych orderem papieskim pozostaje przywilej występowania przez niego w mundurze orderowym, stosownie do uzyskiwanej przez odznaczonego klasy⁹². Z przyznanym orderem i związanym

⁸⁵ Surmacz 2014, 87–99.

⁸⁶ W okresie międzywojennym upoważnioną przez papieża osobą w Polsce był prymas August Hlond.

⁸⁷ Surmacz 2014, 87–99.

⁸⁸ Cieński 1950, 5. Wszystkie inne otrzymane odznaczenia państw obcych należy zakładać po orderach i odnacenzeniach papieskich, stosownie do ich rangi i klasy.

⁸⁹ Zob. Szeleszczuk 2014, 101–113.

⁹⁰ Noonan 1996, 196.

⁹¹ Przykładowo, do końca XIX w. przyznanie orderu było jednoznaczne z aktem nadania szlachectwa, z czego korzystało wielu obywateli USA i Kanady, których systemy prawne nie przewidywały tej instytucji. [b.a.] 1938, 2; [b.a.] 1908, 8.

⁹² Noonan 1996, 196.

nim prawem do munduru orderowego niejednokrotnie wiążą się dodatkowe obowiązki wynikające z charakteru danego orderu, m.in. uczestnictwo w okolicznościowych jubileuszach czy specjalnych strażach honorowych złożonych wyłącznie z osób, które otrzymały ordery papieskie⁹³. W każdym innym przypadku, jeśli nie jest to określone w zaproszeniu, można na daną okoliczność kościelną lub państwową, przypiąć rozetkę lub wstążeczkę orderu lub odznaczenia do ubrania wyjściowego.

5. UWAGI KOŃCOWE

Powyższa analiza wykazała, że obecnie, podobnie jak w polskim systemie odznaczeniowym, aby otrzymać papieskie odznaczenie, nie jest wymagane szlachejne urodzenie, stan majątkowy czy przynależność do stanu duchownego, jak miało to miejsce w minionych wiekach. Wymagane są za to ściśle określone cechy i przymioty posiadane przez kandydata. Przesłanki te, wspólne dla wielu systemów odznaczeniowych świata, są określane mianem zdolności orderowej i zostały opisane nie tylko w poszczególnych „brewie”, a więc w aktach, na mocy których order lub odznaczenie zostały nadane przez Stolicę Apostolską. Oznacza to również, że *in concreto* wymogi, którym musi sprostać kandydat, nie mają charakteru statycznego, ale dynamiczny, są bowiem przede wszystkim funkcją zachowań i postaw osób, które order lub inne zaszczytne odznaczenie już odebrały⁹⁴. Do takich pożądaných cech w przypadku systemu papieskiego należą m.in.: niezachwiana wierność Bogu i Ojcu Świętemu, widoczna odwaga oraz męstwo, zasłużona praca i widoczne uczynki położone dla Kościoła.

Na koniec warto zauważyć, że wciąż aktualne są zalecenia papieża Piusa X, którego życzeniem było, aby papieskie odznaczenia pobudzały innych ludzi do podążania ich szlachetną drogą i do dokonywania przez nich chwalebnych czynów. Wiele zależy od zachowania samego odznaczonego, który już po akcie nadania przez Ojca Świętego, jako kawaler danego orderu, może swoimi dalszymi chwalebnyimi czynami promować

⁹³ Taka straż bywała formowana na wyjątkowe okazje, takie jak pielgrzymki Ojca Świętego czy zagraniczne wizyty Delegata Apostolskiego.

⁹⁴ Noonan 1996, 196.

odpowiednie postawy i wartości, w tym kierować się zasadą wierności wobec ojczyzny i Ojca Świętego. Dlatego tak ważna jest znajomość etykiety i zasad posługiwania się odznaczeniami zaszczytnymi w Polsce i za jej granicami⁹⁵. W polskim systemie odznaczeniowym odznaczenia nadane przez Ojca Świętego należy zakładać po odznaczeniach polskich, ale przed innymi odznaczeniami obcymi, co w niczym nie ujmuje rangi tym ostatnim⁹⁶. Stosowany strój i godne zachowanie mają jednak charakter wtórny wobec tego, czemu mają służyć ordery, czyli promowaniu pożądaných przez Stolicę Apostolską wzorców, zachowań i postaw.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak, Bogusław. 2004. „Kompetencje Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej dotyczące orderów i odznaczeń”. *Przegląd Sejmowy* 4: 27–39.
- [b.a.] 1893. „Ordery papieskie”. *Nowy Dzwonek. Czasopismo poświęcone nauce, powieściom i dziejom Kościoła* 1:15.
- [b.a.] 1903. „Ordery papieskie”. *Kurier Warszawski* 208: 3–4.
- [b.a.] 1908. *Dziennik Chicagowski* 12/10: 8.
- [b.a.] 1938. *Gazeta Nowska* 26/3: 2.
- Begni, Ernesto, James C. Grey, Thomas J. Kennedy. 1914. *The Vatican: Its History, Its Treasures*. New York: Letters and Arts Publishing Company, The De Vinne Press.
- Bończa-Tomaszewski, Wiesław. 1939. *Kodeks orderowy: przepisy obowiązujące posiadaczy orderów, odznaczeń, medali i odznak*. Warszawa: Główna Księgarnia Wojskowa.
- Burke, Bernard. 1858. *The Book of Orders Knighthood and Decorations of Honour of all Nations*. London: Hurst And Blackett.
- Cieński, Włodzimierz. 1950. „Ordery i odznaczenia Państwa Watykańskiego”. *Gazeta Niedzielną. Londyn* 5: 5.

⁹⁵ Tabaszewski 2013, 211–212. Z wyjątkiem przypadków wynikających ze zwyczaju dyplomatycznego (tak jak miało to miejsce w przypadku Lilianne Ploumen, odznaczonej Orderem Św. Grzegorza), wszelkie ewentualne niegodne zachowanie odznaczonego, w tym ujawnione istniejące przeszkody na drodze do nadania, które nie były znane w momencie trwania procedury (np. aktywność antypapieska lub głoszone poglądy sprzeczne z wiarą katolicką), mogą być podstawą do odebrania lub pozbawienia odznaczenia papieskiego.

⁹⁶ Surmacz 2014, 87–99.

- Duren, P. B. V. 1995. *Orders of Knighthood and of Merit: The Pontifical, Religious and Secularised Catholic-founded Orders of Their Relationship to the Apostolic See*. Buckinghamshire: Gerrards Cross.
- Feigenblatt, von Otto F. 2020. „Titles of Honor in 21st Century Republics: The Case Studies of France, Italy, and the United States of America”. *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences* 10/2: 307–324.
- Gigilewicz, Edward, Jan Bogumił Stachowiak. 2010. „Order”. W: *Encyklopedia katolicka*. Tom XIV: *Nouet – Pastoralis officii*, 725–729. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Jakubowski, Paweł. 2016. „Odznaczenia w administracji skarbowej w Polsce”. *Monitor Prawa Celnego i Podatkowego* 5: 190–191.
- Jakubowski, Paweł. 2017. „Odznaki honorowe nadawane zasłużonym dla gospodarki narodowej”. *Rocznik Samorządowy* 6: 12–128.
- Kuczma, Paweł. 2009. „Nadawanie orderów i odznaczeń państwowych jako prerogatywa prezydenta”. W: *Jana Bocia styl, słowa, szkoła*, red. Aleksandra Szadok-Bratuń, 183–193. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Łoza, Stanisław, Stanisław Bieńkowski. 1928. *Ordery i odznaczenia krajowe i zagraniczne: co wiedzieć o nich należy*. Warszawa: Główna Księgarnia Wojskowa.
- Mazurkiewicz, Jacek. 2012. „Pośmiertne nadawanie orderów i odznaczeń”. *Palestra* 7–8: 9–20.
- Mezglewski, Artur, Henryk Misztal, Piotr Stanisław. 2011. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: C.H. Beck.
- Noonan, Jr., James-Charles. 1996. *The Church Visible: The Ceremonial Life and Protocol of the Roman Catholic Church*. New York: Viking.
- Poliano, Marques. 1943. *Ordens Honorificas do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- Rock, P. M. J. 1913. „Pontifical Decorations”. W: *Catholic Encyclopedia*, ed. Charles Herbermann. New York: The Encyclopedia Press.
- Surmacz, Beata. 2014. „Celebrowanie orderów i odznaczeń”. W: *Ordery i odznaczenia. Wybrane zagadnienia prawno-ustrojowe*, red. Paweł Jakubowski, Robert Krzysztof Tabaszewski, 87–99. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Szeleszczuk, Damian. 2014. „Pozbawienie orderów i odznaczeń”. W: *Ordery i odznaczenia. Wybrane zagadnienia prawno-ustrojowe*, red. Paweł Jakubowski, Robert Krzysztof Tabaszewski, 101–113. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Szreniawski, Jerzy. 2006. „Historia orderów jako odzwierciedlenie zmian zachodzących w państwie”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Prawo* 4: 438–453.
- Szwagrzyk, Józef Andrzej. 1971. *Moneta, medal, order*. Wrocław: Ossolineum.

- Tabaszewski, Robert. 2013. „Nagrody i odznaczenia państwowe jako ekstraordynaryjna forma wyróżniania osiągnięć naukowych w dziedzinie innowacyjności”. *Zagadnienia Naukoznawstwa* 3: 211–226.
- Tabaszewski, Robert. 2014. „Ordery i odznaczenia jako odbicie konstytucyjnych zasad i wartości. Uwagi de lege lata”. W: *Ordery i odznaczenia. Wybrane zagadnienia prawno-ustrojowe*, red. Paweł Jakubowski, Robert Krzysztof Tabaszewski, 59–75. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tabaszewski, Robert. 2017. „Ordery i odznaczenia jako odbicie konstytucyjnych zasad i wartości. Uwagi de lege lata”. W: *Dwadzieścia lat obowiązywania Konstytucji RP. Polska myśl konstytucyjna a międzynarodowe standardy demokratyczne. 59. Zjazd Katedr i Zakładów Prawa Konstytucyjnego Kielce, 12–14 czerwca 2017 r.*, red. Jerzy Jaskiernia, Kamil Spryszak, 400–414. Kielce: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Tabaszewski, Robert, Paweł Jakubowski. 2013. *Ustawa o orderach i odznaczeniach. Komentarz*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Taras, Wojciech. 2011. „O orderach i odznaczeniach państwowych”. *Casus* 2: 37–40.
- Tomaszek, Andrzej. 1987. „Projekt Orderu Niepokalanego Poczęcia NMP”. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 32: 107–124.
- Wiszowaty, Marcin Michał. 2014. „Przyjmowanie oraz wyrażanie przez Prezydenta RP zgody na przyjęcie obcych orderów, na gruncie polskiej regulacji prawnej i praktyki orderowej oraz na przykładzie duńskiego Orderu Słonia i szwedzkiego Orderu Serafinów”. W: *Ordery i odznaczenia. Wybrane zagadnienia prawno-ustrojowe*, red. Paweł Jakubowski, Robert Krzysztof Tabaszewski, 115–153. Lublin: Wydawnictwo KUL.

TOMASZ RESLER*

WYDZIAŁ DO SPRAW WYZNAŃ PREZYDIUM WOJEWÓDZKIEJ RADY NARODOWEJ WE WROCŁAWIU WOBEC PROCESJI BOŻEGO CIAŁA W LATACH 1950–1965

The Department for Religious Affairs of the Presidium of the Voivodeship National Council in Wrocław vis-à-vis the Corpus Christi procession between 1950–1965

Streszczenie: Publiczne sprawowanie kultu w latach 1950–1989 w Polsce było uznawane za wrogie wobec idei państwa świeckiego. Władze państwowe uznawały Kościół Katolicki za wroga ideologicznego i dążyły do ograniczenia wolności sumienia i wyznania obywateli, spychając religię do sfery prywatnej. Podobną taktykę stosowano wobec jednego z najważniejszych dla katolików świąt – Bożego Ciała. Administracja wyznaniowa we Wrocławiu starała się ograniczać w tym dniu ekspresję religijną w przestrzeni publicznej. Wykorzystywano do tego prawo o zgromadzeniach, które dało narzędzia do koncesjonowania procesji religijnych. Środki podejmowane przez organy państwowe w stosunku do Kościoła Katolickiego i jego wiernych naruszały standardy ówczesnego prawa. Bardzo często dokonywano rozszerzającej wykładni przepisów lub wprost ignorowano poszczególne akty prawne. Na uczestników procesji nakładano liczne ograniczenia oraz wywierano presję, wykorzystując do tego na przykład kierownictwo zakładów pracy. Dodatkowo władze państwowe konkurowały z Kościołem Katolickim organizując liczne wydarzenia alternatywne. Imprezy plenerowe, wycieczki i zawody sportowe miały za cel odciążenie wiernych od uroczystości religijnych. Oceniając te zabiegi należy stwierdzić, że wprost naruszały one standardy rozdziału Kościoła od państwa.

Słowa kluczowe: administracja wyznaniowa; wolność sumienia i wyznania; procesja; Kościół Katolicki

* Dr, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii, Uniwersytet Wrocławski, ul. Kuźnica 46/47, 50-138 Wrocław, e-mail: tomaszresler@wp.pl. ORCID ID: 0000-0003-4161-0297.

Abstract: Public worship between 1950–1989 in Poland was considered hostile to the idea of secular state. The state authorities regarded the Catholic Church as an ideological enemy and sought to limit the freedom of conscience and religion of citizens, pushing religion into the private sphere. Similar tactics were used in relation to one of the most important Catholic holidays – Corpus Christi. The denominational administration in Wrocław tried to limit religious expression in public spaces on that day. The assembly law, which gave the instruments to license religious processions, was used for this purpose. The measures taken by the state authorities against the Catholic Church and its believers violated the legal standards of the time. The laws were often interpreted expansively or ignored altogether. Numerous restrictions were imposed on participants of processions and the pressure was exerted, for example, through workplaces. In addition, the state authorities competed with the Catholic Church by organizing numerous alternatives. Open-air events, excursions and sports competitions were supposed to draw the faithful away from religious ceremonies. These efforts directly violated the standards of state-church separation.

Key words: denominational administration; freedom of conscience and religion; procession; Catholic Church

1. WPROWADZENIE

Współczesna doktryna prawa wyznaniowego wskazuje, że jednym z podstawowych elementów wolności sumienia i religii jest prawo do uzewnętrznienia swoich poglądów religijnych zarówno w przestrzeni publicznej, jak i w życiu prywatnym¹. Uczestniczenie w publicznym sprawowaniu kultu, w tym udział wiernych w procesjach Bożego Ciała i innych wydarzeniach religijnych, należy bez wątplenia uznać za objęte tym uprawnieniem. Można stwierdzić, że uzewnętrznianie przekonań religijnych w postaci udziału w procesji Bożego Ciała podlega szerokiej ochronie prawnej².

¹ Zob. Krzywkowska 2014, 491–497.

² Obecnie ochrona ta jest zagwarantowana w szczególności przez: art. 53 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.; art. 5 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisanego dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318; art. 16 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347 (poprzez pozbawienie organów władzy

W okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej obowiązywała konstytucyjna gwarancja wolności sumienia i wyznania, która obejmowała prawo do uzewnętrzniania przekonań zarówno religijnych, jak i niereligijnych. W Ustawie zasadniczej przewidziano też zakaz dyskryminacji ze względu na wyznawanie religii lub uzewnętrznianie poglądów ateistycznych. Problem polegał jednak na braku możliwości egzekwowania przez obywatela tych uprawnień, to jest braku mechanizmów kontroli przestrzegania prawa przez władze państwowe, a także na w zasadzie deklaratywnym charakterze relewantnych przepisów Ustawy zasadniczej z 1952 r. Również w doktrynie prawa konstytucyjnego przed 1989 r. akcentowano inne niż obecnie aspekty przepisów dotyczących wolności sumienia i wyznania. Nacisk kładziono na uprawnienia osób niewierzących, spychając jednocześnie uprawnienia wierzących na dalszą pozycję. Przy każdym pozytywnym uprawnieniu osób wierzących mocno akcentowano także analogiczne prawo osób niewierzących. Za przykład może posłużyć stwierdzenie, że w ramach wolności sumienia i wyznania każdemu obywatelowi przysługiwało prawo do przynależności zarówno do związków wyznaniowych, jak i stowarzyszeń o charakterze ateistycznym³. Podkreślić należy, że ludzie deklarujący się jako wierzący, w tym szczególnie osoby wyznania katolickiego, podlegały systemowej dyskryminacji, której dopuszczały się nie tylko służby bezpieczeństwa, ale także administracja wyznaniowa.

Za prowadzenie polityki wyznaniowej PRL na poziomie administracji wojewódzkiej odpowiedzialne były Wydziały do Spraw Wyznań, które działały w strukturach Prezydiów Wojewódzkich Rad Narodowych jako organy administracji państwowej. Wydziały te powołano na mocy ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o terenowych organach jednolitej władzy państwowej⁴, zastąpionej następnie ustawą z dnia 25 stycznia 1958 r. o radach narodowych⁵. Powołanie wydziałów wyznaniowych w województwach było

państwowej możliwości niewyrażenia zgody na procesje, pielgrzymki itp.); art. 195 § 1 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz. U. z 2020 r., poz. 1444.

³ Jarosz, Zawadzki 1987, 251–253.

⁴ Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o terenowych organach jednolitej władzy państwowej, Dz. U. z 1950 r. Nr 14, poz. 130, dalej: u.t.o.j.w.p.

⁵ Ustawa z dnia 25 stycznia 1958 r. o radach narodowych, Dz. U. z 1958 r. Nr 5, poz. 16, dalej: u.r.n.

elementem szerszej reformy administracji państwowej, w wyniku której powstał m.in. Urząd do Spraw Wyznań⁶.

2. GENEZA WYDZIAŁU DO SPRAW WYZNAŃ WE WROCŁAWIU

W myśl art. 1 u.t.o.j.w.p. rady narodowe były organami jednolitej władzy państwowej⁷ m.in. w województwach. Jednolitość rad narodowych przejawiała się zarówno w sferze strukturalnej, jak i funkcjonalnej⁸. W związku z tym wojewódzkie rady narodowe przejęły kompetencje zlikwidowanych organów, w tym kompetencje w sprawach wyznaniowych. Zbytня centralizacja i ujednoczenie administracji terenowej państwa stały się jednak przyczyną problemów w jej funkcjonowaniu. Miała im zaradzić przywołana wyżej ustawa o radach narodowych, która stanowiła również reakcję na zmiany polityczne z 1956 r.⁹ Cele tej ustawy określono we wstępie. Należały do nich: ustawowe określenie uprawnień rad narodowych, pra-

⁶ Ustawa z dnia 19 kwietnia 1950 r. o zmianie organizacji naczelných władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej i administracji publicznej, Dz. U. z 1950 r. Nr 19, poz. 156, dalej: u.z.o.n.w.p. Na mocy art. 3 tej ustawy zlikwidowano Ministerstwo Administracji Państwowej, a jego kompetencje zostały przejęte przez inne organy administracji wskazane w rozporządzeniu Rady Ministrów. Wyjątek od tej reguły został ustanowiony w art. 4 ustawy, na mocy którego erygowano Urząd do Spraw Wyznań (UdSW). Urząd ten podlegał bezpośrednio Prezesowi Rady Ministrów, który powoływał i odwoływał jego dyrektora. Zakres kompetencji UdSW został w ustawie określony bardzo ogólnie („sprawy stosunku Państwa do wyznań wchodzące dotychczas do zakresu działania Ministerstwa Administracji Publicznej”). Urząd był formalnie agendą Rady Ministrów. Jak podkreśla się w doktrynie, on sam i jego jednostki organizacyjne bardziej były związane z komitetami partyjnymi i służbami bezpieczeństwa niż z administracją rządową/terytorialną. Zob. Misztal, Mezglewski 2005, 66; Fiejdasz 2012.

⁷ Wprowadzona wówczas nowa kategoria organów (organy władzy państwowej) posłużyła następnie jako podstawa systemu organów, który określono w Konstytucji PRL. Zob. Leoński 1974, 42.

⁸ Jednolitość strukturalna polegała na zniesieniu organów samorządu terytorialnego, organów administracji rządowej zespolonej oraz niektórych niezespolonych. Dotyczyła ona także wewnętrznej budowy rad narodowych oraz charakteru ich kompetencji. Jednolitość funkcjonalna polegała natomiast na przekazaniu radom narodowym wszystkich kompetencji zlikwidowanych organów. Zob. Rybicki 1965, 69–72.

⁹ Leoński 1984, 6.

widłowe ustalenie kompetencji organów, umocnienie samodzielności rad z jednoczesnym ustaleniem zakresu nadzoru niezbędnego do zapewnienia jednolitej polityki państwa. Zgodnie z art. 1 tego aktu normatywnego rady narodowe stały się organami władzy państwowej. Wśród enumeratywnie wskazanych obszarów ich działania nie wymieniono wprost spraw wyznaniowych (art. 3 ust. 2). Ustawa wprowadziła jednak domniemanie kompetencji rad narodowych na terenie ich działania (art. 3 ust. 1).

Z punktu widzenia właściwości administracji wyznaniowej najistotniejsza zmiana dotyczyła funkcji, kompetencji i zakresu działania wydziałów Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (PWRN). Na podstawie art. 59 ust. 1 u.r.n. stały się one terenowymi organami administracji państwowej, które kierowały poszczególnymi dziedzinami spraw należących do właściwości rad narodowych. Wydziały PWRN miały obowiązek działania zgodnie z wytycznymi i zarządzeniami swojego prezydium oraz wytycznymi właściwego ministra (art. 60 u.r.n.). Na czele wydziału stał kierownik, który odpowiadał za jego pracę i wyniki (art. 61 u.r.n.). Wydział jako organ administracji państwowej cechował się więc: utworzeniem przez prezydium, bezpośrednim podporządkowaniem prezydium, kompetencją o charakterze resortowym przyznaną odrębnymi przepisami prawa oraz działaniem we własnym imieniu w zakresie właściwości¹⁰. Doprecyzowując pozycję prawnoustrojową wydziału, doktryna wskazywała, że organem administracji państwowej był zasadniczo kierownik wydziału¹¹.

W 1950 r. Prezydium WRN we Wrocławiu, na podstawie uchwały z dnia 18 lipca 1950 r.¹², powołało Samodzielny Referat do Spraw

¹⁰ Skrzydło 1961, 147; Leoński 1984, 145.

¹¹ Jaroszyński 1961, 205; Rybicki 1965, 295; Leoński 1984, 147.

¹² Uchwała nr 14 Prezydium W.R.N. z dnia 18 lipca 1950 r. w przedmiocie utworzenia samodzielnego referatu do spraw wyznań, „Wrocławski Dziennik Wojewódzki” z 1950 r. Nr 15, poz. 61 (data publikacji: 20 lipca). Do uchwały dołączony był „Tymczasowy Rzeczowy Wykaz Akt Referatu do Spraw Wyznań (- znak W.)”. Uchwała została wydana na podstawie § 1, 2 i 12 Instrukcji nr 3 w sprawie tworzenia wydziałów i referatów prezydiów rad narodowych (M.P. z 1950 r. Nr A-57, poz. 655) oraz § 11 Instrukcji nr 8 w sprawie organizacji wewnętrznej i etatów wydziałów prezydiów rad narodowych (M.P. z 1950 r. Nr A-70, poz. 814). Powołanie przytoczonych przepisów było zabiegiem wątpliwym legislacyjnie, ponieważ żaden z nich nie upoważniał ani nie obowiązywał PWRN

Wyznań (SRdSW), który w 1955 r. został przekształcony w wydział. Przekształcenie to zostało dokonane na mocy art. 1 uchwały nr 132 Rady Ministrów z dnia 17 lutego 1955 r.¹³ Powołana uchwała zmieniała także w odpowiednim zakresie Instrukcje nr 2, 3 i 8 oraz inne akty wykonawcze. Zmiana weszła w życie z dniem ogłoszenia uchwały, tj. 26 lutego 1955 r. i nie wpłynęła na ciągłość prawno-organizacyjną i kadrową organu. W 1957 r. wydzielono ze struktur województwa wrocławskiego miasto Wrocław, które stało się miastem na prawach województwa¹⁴. Spowodowało to powstanie odrębnego wydziału wyznaniowego dla miasta Wrocławia. Przepisy dopuszczały ponadto możliwość powołania przez PWRN i MRN we Wrocławiu wspólnego wydziału wyznaniowego, nigdy jednak do tego nie doszło. Od 1957 r. Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (WdSW PWRN) we Wrocławiu swoją jurysdykcją nie obejmował Wrocławia.

Po nowelizacji przepisów dokonanej w 1958 r. PWRN we Wrocławiu wydało zarządzenie nr 54 z dnia 6 października 1958 r. (które opublikowano 20 listopada 1958 r.)¹⁵. Zgodnie z § 23 posiadało ono moc wsteczną

do wydania uchwały, która – poza załącznikiem określającym szczegółowy podział rzeczowy akt – była powtórzeniem przepisów aktów prawnych Rady Ministrów. Właściwą podstawą prawną wydania przez PWRN uchwały nr 14 powinny być § 13 lit. g Instrukcji nr 2 w sprawie składu, podziału pracy i trybu działania prezydiów rad narodowych (M.P. z 1950 r. Nr A-57, poz. 654) w związku z art. 16 ust. 2 pkt 2 i art. 6 ust. 5 u.t.o.j.w.p.

¹³ Uchwała nr 132 Rady Ministrów z dnia 17 lutego 1955 r. w sprawie utworzenia wydziałów do spraw wyznań w prezydiach wojewódzkich rad narodowych oraz Rad Narodowych m. st. Warszawy i m. Łodzi, M.P. z 1955 r. Nr 16, poz. 164.

¹⁴ Art. 1 pkt 3 dekretu z dnia 31 grudnia 1957 r. o wydzieleniu z województw miast: Krakowa, Poznania i Wrocławia oraz o nadaniu miejskim radom narodowym tych miast uprawnień wojewódzkich rad narodowych, Dz. U. z 1957 r. Nr 1, poz. 1.

¹⁵ Zarządzenie nr 54 z dnia 6 października 1958 r. w sprawie utworzenia, organizacji i zakresu działania wydziałów i jednostek równorzędnych w Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, „Dziennik Urzędowy Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu” z 1958 r. Nr 8, poz. 96. Weześniej, w celu przygotowania odpowiedniej uchwały, PWRN we Wrocławiu zwróciło się do wszystkich kierowników wydziałów pismem z dnia 11 VI 1958 r. nr III-23/11/58 z poleceniem przekazania do Wydziału informacji niezbędnych do podjęcia uchwały. Zob. Archiwum Państwowe we Wrocławiu (dalej: APWr), Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, Wydział Organizacyjny, Organizacja organów administracyjnych PWRN 1958, sygn. I/1044, k. 65. PWRN prosiło kierowników wydziałów o złożenie w terminie do 14 czerwca następujących dokumentów: wytycznych co do

i weszło w życie z dniem 1 sierpnia 1958 r. Na mocy § 17 pkt 2 i 3 tego zarządzenia na czele WdSW stał kierownik, który przy pomocy zastępcy kierował całokształtem pracy jednostki. Wydział składał się z samodzielnych stanowisk pracy, a szczegółowy zakres jego kompetencji obejmował:

- 1) nadzór nad prawidłowym wykonywaniem przepisów dotyczących związków i stowarzyszeń wyznaniowych;
- 2) sprawy rejestracji, ewidencji i nadzoru nad działalnością związków i stowarzyszeń wyznaniowych, zakonów, kongregacji zakonnych;
- 3) nadzór nad seminariami duchownymi;
- 4) opiniowanie wniosków duchowieństwa o zapomogi i dotacje z funduszy państwowych;
- 5) opiniowanie spraw należących merytorycznie do innych wydziałów, lecz dotyczących związków wyznaniowych oraz ich członków;
- 6) prowadzenie ewidencji i statystyki wyznań;
- 7) uzgadnianie spraw wyznaniowych z innymi wydziałami PWRN i radami narodowymi niższego szczebla;
- 8) ocenę pozakulturowej działalności związków i stowarzyszeń wyznaniowych;
- 9) opracowywanie sprawozdań z działalności dla PWRN i UdSW.

Ze względu na fakt, że procesje Bożego Ciała zaliczane były do zgromadzeń publicznych, które regulowała odrębna ustawa, kwestię tę należy uznać za objętą kompetencjami określonymi w punktach 1, 5 i 7. Zezwolenie na procesję Bożego Ciała formalnie wydawały bowiem właściwie miejscowo urzędy spraw wewnętrznych PPRN.

zakresu działania i organizacji wydanych przez władze zwierzchnie (lub ich uzyskanie, jeżeli nie zostały wydane), projektu organizacji i zakresu działania wydziału wraz z omówieniem różnic występujących między projektem a wytycznymi oraz projektu wytycznych dotyczących działania organów rad narodowych niższego szczebla. Niestety, w określonej wyżej jednostce archiwalnej nie zachowały się odpowiedzi poszczególnych kierowników.

3. PROCESJE BOŻEGO CIAŁA W UJĘCIU PRAWA PRL¹⁶

Rozpatrując problem działań administracji wyznaniowej PRL wobec organizowania przez Kościół Katolicki procesji Bożego Ciała należy zwrócić uwagę na dwa aspekty: polityczny i prawny. Za ten pierwszy w głównej mierze odpowiadały organy partyjne wspierane w swoich wysiłkach przez służby bezpieczeństwa państwa, które stosowały dla osiągnięcia swoich celów pozaprawne instrumenty i działania operacyjne¹⁷. Działalność administracji wyznaniowej (UdSW i jego wojewódzkich agend, w tym WdSW PWRN we Wrocławiu) oczywiście korelowała z aktywnością dwóch pozostałych instytucji, ale przynajmniej w sferze deklaratywnej była oparta na obowiązujących przepisach prawa.

Konstytucja PRL¹⁸ regulowała kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych w art. 70, w którym dodatkowo – zgodnie z tzw. lenińskimi zasadami polityki wyznaniowej¹⁹ – wprowadzono odpowiedzialność karną za nadużywanie wolności sumienia i wyznania do celów godzących w interesy PRL. Wskazany przepis konstytucyjny determinował także podejście WdSW PWRN we Wrocławiu do sprawy procesji Bożego Ciała (choć należy wskazać, że podczas kwerendy archiwalnej nie odnaleziono dokumentów, w których urzędnicy wydziału powołali się na przepisy konstytucyjne).

¹⁶ Niniejszy fragment został opracowany na podstawie rozprawy doktorskiej Autora pt. *Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu. Organizacja i działalność w latach 1950–1973*, obronionej na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.

¹⁷ Na ten temat powstała już liczna i dobrze udokumentowana literatura naukowa zarówno historyczna, jak i z obszaru prawa. W tym miejscu odsyłam do lpublikacji dotyczących problematyki działalności organów SB wobec kościołów i innych związków wyznaniowych. Zob. w szczególności: Dominiczak 2000, a także publikacje pod szyldem IPN, np. Łatka 2020.

¹⁸ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r., Dz. U. z 1952 r. Nr 33, poz. 232.

¹⁹ „Kształtowanie lenińskich zasad stosunku państwa do Kościołów zmierzało do zakreślenia granic działalności Kościołów i związków wyznaniowych do spraw ściśle religijnych, kulturowych: wprowadzone ograniczenia w funkcjonowaniu tych instytucji zmierzały do odciążenia ich działalności od spraw życia publicznego, politycznego” (Staszewski 1969, 50).

Z perspektywy prawnej zasadnicze znaczenie w kwestii organizowania procesji Bożego Ciała posiadały przepisy regulujące zgromadzenia publiczne. Do 1962 r. były one zebrane w ustawie z dnia 11 marca 1932 r. o zgromadzeniach²⁰. Zgodnie z jej art. 27 ust. 1 lit. b nie miała ona jednak zastosowania m.in. do zgromadzeń o charakterze religijnym, organizowanych przez uznane prawnie związki wyznaniowe i odbywających się w sposób określony lokalną tradycją lub przewidziany w akcie prawnym uznającym dany związek, a także do procesji pogrzebowych, pochodów weselnych i pielgrzymek. Oznaczało to w szczególności wyłączenie ich spod obowiązku uzyskania przewidzianej ustawą zgody władz i z nadzoru państwowego. Omawiany przepis został zmieniony dekretem z dnia 18 sierpnia 1949 r.²¹ W konsekwencji tej nowelizacji zakres przedmiotowy omawianego wyżej wyłączenia ograniczono tylko do religijnych zebrań prawnie uznanych związków wyznaniowych, które odbywały się wewnątrz budynków kościołów lub innych miejsc kultu, o ile odbywały się zgodnie z tradycją lub były uwzględnione w akcie prawnym uznającym dany związek. W stosunku do obchodów Bożego Ciała na podstawie dekretu wprowadzono ponadto *expressis verbis* obowiązek uzgodnienia szczegółowego porządku procesji z właściwą władzą administracyjną stopnia ogólnego, chociaż formalnie procesje te nie były objęte koniecznością uzyskania zgody władz państwowych (przepis ten został włączony do art. 27 powołanej wyżej ustawy z 1932 r., który określał przypadki wyłączenia zgody i nadzoru władz państwowych). Dodatkowo na mocy dekretu zniesiono przedmiotowe wyłączenie w stosunku do pielgrzymek. Od tego czasu ich organizacja wymagała uzyskania zgody władz administracyjnych w trybie przewidzianym przez ustawę o zgromadzeniach.

Omawiana nowelizacja prawa o zgromadzeniach w zakresie uroczystości religijnych miała być odpowiedzią na nadużywanie przez Kościół Katolicki swobody organizowania tego typu zgromadzeń i „antypaństwową agitację” oraz organizowanie nietradycyjnych wydarzeń religijnych

²⁰ Ustawa z dnia 11 marca 1932 r. o zgromadzeniach, Dz. U. z 1932 r. Nr 48, poz. 450.

²¹ Dekret z dnia 18 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów o zgromadzeniach, Dz. U. z 1949 r. Nr 49, poz. 369.

odciągających ludność wiejską od prac polowych. Jako przykład podawano tutaj sprawę tzw. cudu lubelskiego z 1949 r.²²

Odminną interpretację przedstawionych wyżej przepisów dotyczących zgody władz państwowych na zorganizowanie procesji religijnej przedstawił dyrektor UdSW Antoni Bida na odprawie kierowników SRdSW w dniu 25 kwietnia 1951 r. Stwierdził mianowicie, że kwestię procesji uregulowano w Porozumieniu z 1950 r., które dopuszczało tylko tradycyjne procesje w Wielkanoc, Boże Ciało, Wszystkich Świętych i Boże Narodzenie (w pkt 15 Porozumienia przyjęto: „Kult publiczny, tradycyjne pielgrzymki i procesje nie będą natrafiały na przeszkody. Obchody te dla zachowania porządku będą uzgadniane przez władze kościelne z administracyjnymi”²³). W ocenie A. Bida także procesje Bożego Ciała wymagały zgody właściwych organów, gdy tymczasem, zgodnie z nowelizowaną ustawą o zgromadzeniach z 1932 r., wymagały tylko uzgodnienia trasy procesji. Sprawa komplikowała się dodatkowo w przypadku pozostałych procesji²⁴. Znowelizowane prawo o zgromadzeniach nie przewidywało uzgadniania tras w przypadku procesji organizowanych w pozostałe z wymienionych wyżej świąt, lecz duchowni na zorganizowanie poza obrębem budynków kościelnych np. drogi krzyżowej lub innych procesji powinni wówczas uzyskać zgodę właściwych władz. A. Bida polecił, aby w sytuacji konfliktowej wezwać proboszcza i np. poinformować go, że procesja drogi krzyżowej nie jest tradycyjna, ponieważ w zeszłym roku jej nie było, oraz pouczyć o odpowiedzialności karnej. Zalecił także zezwalać na procesje tzw. księżom pozytywnym, pod warunkiem uzgodnienia trasy²⁵.

²² Świątkowski 1962, 122; Mysłek, Staszewski 1975, 289.

²³ Tekst Porozumienia: *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*, opr. M. Fąka, Warszawa 1978, s. 27–30.

²⁴ Zasadniczym prawnym problemem dotyczącym porozumień między Kościołem Katolickim a władzami PRL jest zakres ich obowiązywania. W ocenie H. Misztala Porozumienie z 1950 r. można rozpatrywać jedynie w ujęciu deklaratywnym. Nie zostało ono promulgowane w żadnym dzienniku urzędowym, a ogłoszono je jedynie w prasie państwowej i katolickiej. Zob. Misztal 1996, 201.

²⁵ AAN, UdSW, Protokoły z narad kierowników ref. wyznaniowych 1950–57, sygn. 84/139, k. 8. Stwierdzenie A. Bida było odpowiedzią na poruszoną w trakcie odprawy sprawę organizowania przez duchownych dróg krzyżowych poza obrębem kościołów.

Zmiana przepisów nastąpiła w 1962 r. W ustawie z dnia 29 marca 1962 r. o zgromadzeniach²⁶ zawarto legalną definicję zgromadzenia (art. 1 ust. 2). Za takie uważano każde zgromadzenie osób zwołane w celu wspólnych obrad lub zmanifestowania wspólnego stanowiska w związku z pewnym zagadnieniem lub zjawiskiem. Jak ponadto wskazano, zgromadzeniami są zjazdy, wiece, manifestacje, pochody, prelekcje, odczyty, procesje i pielgrzymki. Ustawa zawierała więc jednocześnie szeroką definicję zgromadzenia („wszelkie zgromadzenia osób [...]”), jak i zamknięty katalog zgromadzeń, który wprowadzono zapewne po to, aby uniknąć sporu, czy procesje i pielgrzymki są objęte definicją ustawową. Na gruncie nowej ustawy organizacja pielgrzymek i procesji wymagała już nie tylko uzgodnienia trasy, ale zgody właściwych władz (art. 8 ust. 1). Jasne jest przy tym, że – podobnie jak w przypadku innych zgromadzeń – władze mogły takiej zgody nie udzielić. Spod przepisów ustawy, z wyjątkiem prawa organów Milicji Obywatelskiej do wkroczenia i rozwiązania zgromadzenia ze względu na łamanie porządku publicznego i zagrożenie bezpieczeństwa państwa, zostały wyłączone m.in. zgromadzenia związane z uroczystościami pogrzebowymi (art. 4 ust. 1 pkt 8; nie rozróżniano pogrzebow świeckich i religijnych) oraz nabożeństwa i obrzędy religijne uznanych przez państwo związków wyznaniowych, odbywające się w obrębie kościołów, kaplic i wyłącznie do tego przeznaczonych domów modlitw (art. 4 ust. 1 pkt 9)²⁷.

Zgodnie z przepisami omawianej ustawy procesje Bożego Ciała wymagały zezwolenia urzędu spraw wewnętrznych właściwego ze względu na miejsce ich organizowania (prezydium rady powiatowej, miejskiej lub dzielnicowej). Formalnie więc WdSW PWRN we Wrocławiu nie miał uprawnień do prowadzenia spraw z tego zakresu. Jego decydująca rola w tym obszarze wynikała z zupełnie innego źródła, jakim był poufny

²⁶ Ustawa z dnia 29 marca 1962 r. o zgromadzeniach, Dz. U. z 1962 r. Nr 20, poz. 89.

²⁷ W ocenie ówczesnej doktryny takie ograniczenie organizowania zgromadzeń o charakterze religijnym w sposób właściwy realizowało zagwarantowaną w Konstytucji z 1952 r. swobodę wykonywania funkcji religijnych przez związki wyznaniowe (zob. Myśłek, Staszewski 1975, 317). Podkreślić należy, że oficjalne publikacje naukowe z tego okresu odznaczały się sporą warstwą propagandową. Często miały też za zadanie potwierdzenie z ideologicznego punktu widzenia prawidłowości wykładni prawa stosowanej przez agendy państwowe.

okólnik nr 175 Prezesa Rady Ministrów z dnia 8 września 1960 r. w sprawie postępowania prezydów rad narodowych i ich wydziałów w sprawach wyznania²⁸. Okólnik zobowiązywał zarówno PWRN, jak i kierowników WdSW, do uzgadniania z UdSW poważniejszych decyzji w sprawach wyznaniowych oraz do uzgadniania przez inne wydziały decyzji z WdSW nawet w przypadkach tylko pośredniego związku z polityką wyznaniową państwa. Podkreślono przy tym, że obowiązek uzgodnień nie zmienia właściwości rzeczowej wydziałów, które po zasięgnięciu opinii wydawały decyzję we własnym imieniu. PWRN powinny systematycznie kontrolować działalność PPRN w sprawach wyznaniowych i w razie konieczności uchylać decyzje, które nie byłyby zgodne z „zasadniczą linią polityki państwa”.

Uzupełnieniem okólnika nr 175 była ściśle tajna instrukcja wykonawcza z dnia 13 września 1960 r., która określała rzeczywiste cele działania władz państwowych w obszarze polityki wyznaniowej. Polecono w niej, aby nie dopuszczać do zakładania nowych placówek kościelnych, organizowania publicznych uroczystości religijnych i powstawania nowych obiektów sakralnych, a także, aby stosować wysokie wymiary podatkowe, naliczać wysokie czynsze oraz przejmować kościelne grunty rolne²⁹.

W gruncie rzeczy o prawie do organizowania zgromadzeń publicznych, także w postaci procesji Bożego Ciała, decydowały więc akty tzw. prawa powielaczowego, a więc – tak jak w omawianym przypadku – niepromulgowane akty o charakterze wewnętrznym. Tak istotne prawa człowieka, jak wolność sumienia i wyznania oraz prawo do zgromadzeń, celowo regulowano aktami prawa wewnętrznego, ponieważ łatwo je można było zmienić. W PRL prawo traktowane było instrumentalnie, jako narzędzie osiągnięcia celów politycznych. W związku z tym akceptowane było nawet postępowanie *contra legem*, jeżeli tylko było ono zgodne z partyjną linią polityczną w zakresie stosunku do religii³⁰.

²⁸ AAN, UdSW, Organizacja i działalność WdSW, 1960–1964, sygn. 127/63, k. 1–3, nr pisma P-1/235/60.

²⁹ Fiejdasz 2012, 37–38.

³⁰ Krzysztofek-Strzała 2020, 411.

4. PROCESJE BOŻEGO CIAŁA W DZIAŁANIACH WDSW PWRN WE WROCŁAWIU

Procesje Bożego Ciała, ale też inne formy kultu sprawowane publicznie, poza obiektami przeznaczonymi do modlitwy, były ujmowane na poziomie województw w tzw. sprawozdaniach okresowych i doraźnych. Sprawozdania okresowe co do zasady były sporządzane kwartalnie, a doraźne przygotowywano w miarę potrzeby³¹. Zgodnie z projektem sprawozdania, jakie powinno być cyklicznie przesyłane do UdSW, wydziały wyznaniowe w województwach powinny przekazać szereg informacji, od statystycznych danych po opisowe przedstawienie najbardziej istotnych aktywności lokalnego Kościoła. W związku z powyższym, w projekcie takiego sprawozdania znalazł się m.in. punkt dotyczący „istotnych wydarzeń, przede wszystkim o charakterze masowym i regularnie się powtarzających”, przy opisie których uwzględniona miała być ich wszechstronna analiza „w nawiązaniu z ogólnym tłem, na którym one powstały”³².

W sprawozdaniu z działalności SRdSW PWRN we Wrocławiu za II kwartał 1951 r. kierownik Franciszek Wojdak informował centralę, że święto Bożego Ciała przebiegało spokojnie oraz że wszystkie trasy procesji i miejsca ustawienia ołtarzy zostały uzgodnione przez poszczególnych proboszczów z właściwymi Wydziałami Administracyjnymi Prezydentów Powiatowych Rad Narodowych³³. Powyższe związane było zapewne z objęciem rządów przez wikariusza kapitulnego ks. Kazimierza Lagosza, który pod naciskiem władz, w dniu 26 stycznia 1951 r. został wybrany na to stanowisko przez jedyne przebywającego na terenie diecezji wrocławskiej członka kapituły katedralnej³⁴. Z punktu widzenia prawa kanonicznego

³¹ AAN, UdSW, Wydział Ogólny, Organizacja urzędu, 1950–69, sygn. 144/1, k. 1–2.

³² Tamże, k. 2.

³³ AAN, UdSW, Wydział Ogólny, Sprawozdania z działalności referatów ds. wyznań 1951 r., sygn. 7/5, k. 335. Sprawozdanie zostało dołączone do pisma nr W.Oa/1/51 z dnia 28 lipca 1951 r.

³⁴ Wilk 1996, 87 (Autor przytacza tu relację świadka opisującą procedurę wyboru, nie podaje jednak źródła tej relacji ani nazwiska świadka). Ks. K. Lagosz przybył do Wrocławia już w 1945 r. Po kilku miesiącach został aresztowany, a po wyjściu z aresztu podjął współpracę z nowymi władzami. Zaliczany był do tzw. księży patriotów, stąd stosunek władz państwowych do jego działań był odmienny niż w przypadku pozostałych duchownych

wybór ten powinien być uznany za nieważny. Z powodu braków w materiale archiwalnym trudno jednoznacznie określić, czy w okresie rządów ks. K. Lagosza dochodziło do dużych zadrażnień na linii administracja wyznaniowa – Kościół Katolicki w zakresie procesji Bożego Ciała. Z dużym prawdopodobieństwem można jednak założyć, iż większość duchownych podporządkowała się konieczności uzgadniania trasy procesji z władzami państwowymi.

W dokumentacji archiwalnej z okresu 1950–1956 zachowało się kilka sprawozdań z terenu powiatów, w których podejmowano „problem” procesji Bożego Ciała. Jak informował w swoim sprawozdaniu referent wyznaniowy w Wołowie, w 1953 r. duchowni dążyli do licznego zaangażowania wiernych w święto Bożego Ciała³⁵. „Akcji” tej w ocenie urzędników nie prowadzili osobiście, ale poprzez siostry zakonne i świeckich wiernych. Referent informował, że składając wnioski o uzgodnienie tras procesji księży domagali się jej wydłużenia w stosunku do roku poprzedniego³⁶. W ocenie władz powiatowych duchowni, ograniczani w innych aspektach swojej działalności, poprzez liczny udział wiernych w procesji chcieli zamaniestować swoją siłę. Lokalne władze państwowe, dążąc do odciążenia mieszkańców od udziału w procesji, zorganizowały w tym dniu liczne imprezy plenerowe. W ocenie referenta przyniosło to swój efekt, bo procesje Bożego Ciała na terenie powiatu nie zgromadziły tak dużej liczby uczestników, na jaką liczono w parafiach³⁷. Referent podkreślił, że pomimo skracania tras i zmiany usytuowania ołtarzy, duchowieństwo w powiecie nie występowało wrogo przeciwko władzy państwowej i przeprowadzało

zarządzających diecezją wrocławską. Na temat działalności ks. K. Lagosza we Wrocławiu zob. Wójcik 1996, 74–99.

³⁵ APWr, Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, Wydział do Spraw Wyznań, Sprawozdania sytuacyjne referatów wyznaniowych za rok 1953, sygn. 19/IV, k. 11. Całe sprawozdanie zostało przesłane jako załącznik do pisma nr 141/tjn52/53 z 8 VII 1953 r. i podpisane przez przewodniczącego PPRN w Wołowie Antoniego Trembaluka i kierownika Referatu do Spraw Wyznań (RdSW) w Wołowie Leona Łukasika, k. 8–18.

³⁶ Tamże, k. 11.

³⁷ Tamże. W ramach alternatywnych wydarzeń władze partyjne w powiecie zorganizowały m.in. pokazy kajakowe, kiermasze książek, zawody sportowe. W szkołach na polecenie KP PZPR odbywały się także normalne zajęcia lekcyjne.

procesje zgodnie z uzgodnieniami. Jak podano, udział w procesjach wzięło łącznie około 9500 mieszkańców powiatu³⁸.

Powiatowy referat wyznaniowy w Lubaniu w sprawozdaniu za okres od 8 kwietnia do 8 lipca 1953 r.³⁹ informował, że w pięciu parafiach na terenie powiatu odbyły się procesje poza obrębem kościołów, na które księża uzyskali zezwolenie władz państwowych⁴⁰. Jak podał referent, procesje wyznaczono w bocznych ulicach bez nasilonego ruchu pojazdów i skrócono w porównaniu do roku poprzedniego średnio około 50%. Nie podano w tym sprawozdaniu informacji o „wrogich wystąpieniach” ani o łamaniu przez księży dokonanych uzgodnień. W sprawozdaniu nie podano też liczb bezwzględnych. Oszacowano natomiast, że ogólna frekwencja wyniosła 50–65% tej z zeszłego roku, a jeżeli chodzi o młodzież – liczba uczestników spadała o około 75%. W ocenie urzędników powiatowych taki stan rzeczy wiązał się z faktem, że na terenie powiatu zorganizowano 6 imprez sportowych i liczne wycieczki krajoznawcze⁴¹.

W odniesieniu do powiatu zgorzeleckiego tamtejszy referent informował, że procesje Bożego Ciała odbyły się w Zgorzelcu, Węglińcu i Bogatyni. Dodatkowo w sprawozdaniu informowano, że w tych parafiach odbywały się także uroczystości oktawowe, które zgromadziły średnio około 150 osób. Niestety w sprawozdaniu kwartalnym nie zachowały się informacje o zasadach uzgadniania tras procesji⁴².

Bardzo dokładny opis procesji Bożego Ciała przygotowano w RdSW w Złotorzy⁴³. Łączna liczba uczestników wszystkich procesji na uwzględnionym terenie została oszacowana na około 6000 osób. Jak informowano,

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, k. 42–44. Nr pisma W-9/104/tjn/53, data wpływu do WdSW PWRN we Wrocławiu: 11 lipca 1953 r., sprawozdanie podpisane przez kierownika RdSW w Lubaniu, Zygmunta Maksymiaka.

⁴⁰ Tamże, k. 43.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, k. 45–48 (pismo nr 113/tjn/53 z dnia 7 lipca 1953 r.). W sprawozdaniu kwartalnym podano, że szczegółowe sprawozdanie dotyczące Bożego Ciała 1953 r. zostało przesłane 6 czerwca 1953 r., nr pisma W.6–4/53. Podczas kwerendy archiwalnej nie odnaleziono jednak niestety tego dokumentu.

⁴³ Tamże, k. 50–56 (pismo nr 115/tjn/52 /sic// z dnia 13 lipca 1953 r. wraz ze sprawozdaniem, podpisane przez przewodniczącego PPRN w Złotorzy).

jedynie w Złotoryi procesja wyszła poza obręb kościoła i została poprowadzona trasą uzgodnioną z władzami administracyjnymi⁴⁴.

Podsumowując okres 1950–1953 w zakresie swobody organizowania procesji Bożego Ciała wskazać należy, że pomimo Porozumienia z 1950 r. władze państwowe za pośrednictwem administracji wyznaniowej starały się ograniczać procesje Bożego Ciała do terenów kościoła, a w przypadkach wyjścia procesji na drogi publiczne dążono do znacznego zmniejszenia długości tras. Pomimo takiej polityki stro-
na kościelna na terenie ówczesnego województwa wrocławskiego starała się organizować procesje w porozumieniu z władzami i akceptowała nawet sporą ingerencję w trasy procesji. Wydaje się to być pokłosiem postawy hierarchii, która liczyła na przestrzeganie porozumienia zawartego z władzami państwowymi. W przypadku diecezji wrocławskiej dodatkowym czynnikiem wpływającym na postawę proboszczów był niewątpliwie fakt, że na czele diecezji stał tzw. ksiądz patriota. Jak dotąd kwerenda archiwalna nie pozwoliła na dotarcie do dokumentacji dotyczącej omawianego problemu w latach 1953–1956, a także w okresie od „odwilży październikowej” do 1962 r., tj. do uchwalenia nowej ustawy o zgromadzeniach⁴⁵.

Po wejściu w życie ustawy o zgromadzeniach z 1962 r. władze administracyjne z prawnego punktu widzenia uzyskały pełną kontrolę nad procesjami Bożego Ciała i miały możliwość koncesjonowania tego typu wydarzeń religijnych. Udzielanie lub odmawianie udzielenia zezwolenia na procesję Bożego Ciała w przestrzeni publicznej (poza obrębem murów kościelnych) stało się kolejnym narzędziem, które chciano wyko-
rzystać m.in. do antagonizowania duchowieństwa katolickiego.

W roku wejścia w życie nowego prawa o zgromadzeniach WdSW we Wrocławiu polecił strukturom powiatowym przygotować sprawozdania z przebiegu procesji. W dokumentacji archiwalnej zachowało się

⁴⁴ Tamże, k. 51–52.

⁴⁵ Dla tego okresu zachowała się bardzo szczątkowa dokumentacja na poziomie WdSW PWRN we Wrocławiu i UdSW. Z nadzieją na uzyskanie większej ilości informacji w tej sprawie wiąże się badanie archiwaliów wytworzonych przez jednostki powiatowe. Dokumentacja ta jest jednak rozproszona i często nieuporządkowana.

kilka informacji na ten temat⁴⁶. Wynika z nich, że zasadniczo duchowni podporządkowali się nowemu prawu i albo występowali o zezwolenie na zorganizowanie procesji, albo organizowali je w obrębie kościoła. Na terenie powiatu wołowskiego procesje odbywały się tylko w dniu święta, tj. 21 czerwca, a zezwolenia otrzymało 14 parafii – wszystkie, które wystąpiły z wnioskiem⁴⁷. Jak informował przewodniczący PPRN w Wołowie Kazimierz Posobiec, nie odnotowano wrogich (w ocenie władz) wystąpień duchowieństwa ani naruszeń wytycznych dotyczących Bożego Ciała⁴⁸. Podobnie sytuacja wyglądała w powiecie trzebnickim. Wszyscy proboszczowie, którzy wystąpili z wnioskiem, otrzymali stosowne zezwolenie. W jednym przypadku proboszcz, ze względu na brak wniosku, zorganizował procesję wokół kościoła. Podobnie sprawa wyglądała w przypadku kościołów filialnych. Nie używano sprzętu nagłaśniającego, w procesjach nie uczestniczyły też orkiestry. Mieszkańcy dekorujący ołtarze gałązkami otrzymali stosowne zezwolenia⁴⁹. Na terenie miasta Wałbrzycha wszyscy proboszczowie wystąpili z wnioskiem o zezwolenie na procesję uliczną i wszyscy takie zezwolenia otrzymali. Jak zaznaczono, nie było przypadków procesji wokół kościoła. Przebieg procesji był zgodny z zezwoleniami, wrogich w ocenie władz wystąpień nie było, natomiast łączną liczbę wiernych biorących udział w tych wydarzeniach religijnych oszacowano na 12 tys.⁵⁰ Również na terenie powiatu górowskiego nie stwierdzono faktów organizowania procesji ulicznych bez zezwolenia, natomiast ubiegało się o nie siedmiu proboszczów. Uroczystości przebiegały spokojnie, bez wrogich w ocenie władz wystąpień duchownych, a procesje poruszały się ustalonymi trasami⁵¹. Na terenie powiatu lubińskiego, po korekcie zaproponowanej przez lokalną władzę, ośmiu (z dziewięciu starających się o to) proboszczów otrzymało

⁴⁶ Oddziałowe Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej we Wrocławiu (dalej: OA-IPNWr), WdSW, Sprawy Wydziału ds. Wyznań, sprawozdania z działalności księży i kościołów, sygn. Wr 291/7, k. 172–181.

⁴⁷ Tamże, k. 172.

⁴⁸ Tamże, k. 173.

⁴⁹ Tamże, k. 174.

⁵⁰ Tamże, k. 175.

⁵¹ Tamże, k. 176–178.

zezwoleń⁵². Ksiądz Benedykt Staniszewski poprowadził procesję ulicami wsi Gwizdanów bez zezwolenia (nie otrzymał go, ponieważ wniosek wpłynął po terminie). Brak jest informacji na temat konsekwencji wyciągniętych wobec tego duchownego⁵³.

Pomimo faktu, że kwerenda archiwalna nie ujawniła sprawozdań z pozostałych powiatów, można przyjąć z dużym prawdopodobieństwem, że nowe przepisy dotyczące zgromadzeń nie powodowały w 1962 r. dużych napięć na linii Kościół – administracja państwowa. Wydaje się, że z jednej strony proboszczowie w przytłaczającej większości podporządkowali się wytycznym, z drugiej natomiast – władze państwowe nie stosowały na szeroką skalę odmów, ograniczając się do wykorzystywania narzędzia, jakim było ingerowanie w przebieg trasy procesji.

W 1965 r. UdSW zwrócił się do wszystkich WdSW w kraju z instrukcją dotyczącą postępowania w sprawie procesji Bożego Ciała⁵⁴. Instrukcja ta mniej lub bardziej restrykcyjnie była stosowana przez WdSW PWRN we Wrocławiu aż do końca działania tego organu. W przedmiotowym piśmie Urząd polecił przestrzegać wcześniejszej instrukcji z dnia 4 czerwca 1963 r. (nr 0332/tj/63/52), a dodatkowo zobowiązał do utrzymania wszystkich ograniczeń z lat poprzednich, wydawania zezwoleń tylko proboszczom kościołów parafialnych i odmawiania zezwoleń na procesje mające swój początek w kościołach filialnych, rektoralnych i zakonnych. Władze administracyjne miały ponadto nie wydawać zezwoleń na „megafonizację” procesji, a w przypadkach procesji powodujących duże utrudnienia w ruchu miały nakłaniać proboszczów do rezygnacji z procesji na drogach publicznych. Były też wzywane do odmawiania zezwoleń proboszczom, którzy w roku poprzednim naruszali przepisy o zgromadzeniach oraz do utrzymania zasady, że procesje mogą być organizowane tylko przed południem. W uzasadnionych przypadkach miały ponadto dążyć do skracania tras procesji. Dodatkowo UdSW zalecał, aby wzorem lat poprzednich organizować alternatywne imprezy w tym dniu. Kierownicy

⁵² Tamże, k. 179–180.

⁵³ Tamże, k. 181.

⁵⁴ OAIPNWr, WdSW, Sprawy dot. Wydziału ds. Wyznań, sprawozdania, powołanie alumnów do wojska 1965–67, sygn. Wr 291/2, k. 98–99 (pismo nr 0306/tj/65/86 z 10 VI 1965 r. w sprawie Bożego Ciała w dniu 17 czerwca 1965, podpisane przez Aleksandra Skarżyńskiego – ówczesnego p.o. dyrektora UdSW).

wydziałów wyznaniowych mieli ponadto utrzymywać kontakt z właściwymi instytucjami i nakłaniać je do organizacji wydarzeń konkurencyjnych zgodnie z dyrektywami politycznymi. Z przeprowadzonych działań należało złożyć sprawozdanie w terminie do 28 czerwca 1965 r.

Wskazać należy, że pierwotna instrukcja z 1963 r. (nr 0332/tj/63/52) wprowadziła bardzo rygorystyczne i nieznane ustawie o zgromadzeniach ograniczenia w zakresie zezwoleń na organizację procesji Bożego Ciała⁵⁵. Polecono w niej m.in., aby w wydawanych zezwoleniach bardzo rygorystycznie określać trasę, czas trwania procesji i miejsce rozstawienia ołtarzy. UdSW podkreślał, że merytorycznie rzecz ujmując, wydawanie zezwoleń należało do właściwego miejscowo urzędu spraw wewnętrznych, zobowiązany był on jednak do uprzedniej konsultacji decyzji z odpowiednim WdSW, który wydawał wiążące opinie polityczne zgodnie z okólnikiem Prezesa Rady Ministrów nr 175 z dnia 8 września 1960 r. Dodatkowo polecono odmawiać zezwoleń na procesje „dojściowe”, które łączyłyby się z procesjami głównymi. Jak wskazywano, jako powód odmowy należało podawać problemy komunikacyjne lub inne. UdSW polecił także, aby odmawiać zgody na używanie sprzętu nagłaśniającego i nie wydawać zezwoleń na procesje z kościołów nieparafialnych. Dodatkowo instrukcja zabraniała budowy ołtarzy w pobliżu budynków użyteczności publicznej, urzędów, siedzib organizacji społecznych itp. Należało też kontrolować, czy wycinka drzew do dekoracji tras odbyła się na podstawie zezwolenia właściwej władzy i zakazywać uczestnictwa pocztów sztandarowych organizacji kościelnych, które nie były zarejestrowane na podstawie przepisów Prawa o stowarzyszeniach. Dodatkowo WdSW miały oddziaływać na władze organizacji społecznych i młodzieżowych, aby te nie dopuszczały do udziału swoich członków w procesjach, zwłaszcza w zorganizowanym szyku, co głównie odnosiło się do pododdziałów Ochotniczych Straży Pożarnych i orkiestr. W przypadkach, w których z powodów politycznych było to uzasadnione, należało pozwalać na „megafonizację” i procesje „dojściowe”. Instrukcja nie wskazywała tego wprawdzie wprost, zapewne jednak chodziło o odstępstwa wobec księży przychylnych władzy. Wobec

⁵⁵ OAIPNWr, WdSW, Sprawy Wydziału ds. Wyznań, rozmowy z biskupami i księżmi, wykazy parafii katolickich i alumnów, sygn. Wr 291/3, k. 133– 134 (instrukcja podpisana przez dyrektora UdSW Tadeusza Zabińskiego).

wszystkich naruszających wyżej wymienione zasady należało wyciągnąć jak najszybciej konsekwencje karno-skarbowe⁵⁶.

Witold Skórczyński – kierownik WdSW PWRN we Wrocławiu – pismem z dnia 25 czerwca 1965 r. (nr Wz-2/22/65) przesłał do centrali informację o przebiegu święta Bożego Ciała na podległym sobie terenie⁵⁷. Z zawartych w tym sprawozdaniu informacji wynikało, że zdecydowana większość duchownych złożyła właściwe wnioski w terminie, a tylko w dwunastu przypadkach księża proboszczowie zamiast wniosku o wydanie zezwolenia przesłali zawiadomienia o procesjach. Po wezwaniu do uzupełniania braków duchowni złożyli właściwe dokumenty. Na terenie województwa dane dotyczące udzielonych zezwoleń wyglądały następująco: w czternastu przypadkach zmieniono lub ograniczono trasę procesji, w pięciu przypadkach zmieniono położenie ołtarzy, w trzech innych – zmieniono godzinę procesji, a w jednym przypadku odmówiono zgody na procesję. Na 31 wniosków o procesję wychodzącą z kościoła filialnego tylko w sześciu przypadkach udzielono zezwolenia. WdSW we Wrocławiu informował też, że jeden z księży nie zastosował się do decyzji władz i pomimo odmowy zorganizował procesję uliczną (chodziło o ks. Leszka Buczkowskiego, administratora parafii w Wierzbnie). Także ks. Żmudzkiński, pomimo braku zezwolenia, zorganizował procesje z kościołów filialnych w Proszowej i w Rębiszowie. W. Skórczyński zadeklarował, że w kolejnym roku ci duchowni w ogóle nie otrzymają zezwolenia. Niestety w sprawozdaniu nie podano liczby ogólnej wydanych zezwoleń na procesje uliczne. Trudno więc ocenić, jaki był stosunek liczby procesji ulicznych do tych odbytych w obrębie kościoła. W konkluzji kierownik wydziału stwierdził, że należy pozytywnie ocenić przebieg święta i że większość duchownych zastosowała się do obowiązujących przepisów i wytycznych.

Na poziomie powiatów zachowały się dwie informacje nt. przebiegu święta Bożego Ciała w 1964 r.⁵⁸ W powiecie milickim pozytywnie rozpatrzono wszystkie trzynaście wniosków o wydanie zezwolenia na procesję uliczną. Tylko w dwóch przypadkach zmieniono trasę procesji. Władze powiatowe szacowały, że w uroczystościach wzięło łącznie udział

⁵⁶ Tamże, k. 134.

⁵⁷ OAIPNWr, WdSW, sygn. Wr 291/3, k. 189–191.

⁵⁸ OAIPNWr, WdSW, Sprawy Wydziału Wyznań 1964, sygn. Wr 291/4, k. 16–18.

około 10 tys. mieszkańców⁵⁹. W przypadku powiatu wołowskiego wniesiono siedemnaście wniosków o wydanie zezwolenia. Wydano trzynaście pozytywnych decyzji (pozostałe cztery decyzje dotyczyły procesji odbywanych w oktawie Bożego Ciała). W przypadku procesji w Wielowski nie wydano zezwolenia, ponieważ proboszcz nie wniósł opłaty skarbowej. Pomiędzy tego urządził procesję uliczną, w której udział wzięło około 500 osób⁶⁰. W pozostałych przypadkach procesje przebiegały bez zakłóceń⁶¹.

5. PODSUMOWANIE

Bezpośrednia ingerencja WdSW we Wrocławiu w działalność duszpasterską i *stricte* religijną Kościoła Katolickiego była jaskrawym przykładem nie tylko ograniczania wolności religijnej. Pozostawała też w sprzeczności z konstytucyjnymi zasadami regulującymi stosunki państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, stanowiąc przyczynę nieustannych napięć pomiędzy duchownymi i administracją wyznaniową. Władze państwowe dążyły m.in. do ograniczenia oddziaływania na społeczeństwo procesji Bożego Ciała oraz pielgrzymek, posługując się w tym celu niejasnymi sformułowaniami prawa o zgromadzeniach (do takich należało m.in. określenie „zgodnie z tradycją lokalną”). Przepisy znowelizowane w 1949 r. wprost wymieniały procesje Bożego Ciała jako wymagające uzgodnienia z właściwą władzą, co pokazało intencję ustawodawcy oraz wskazało największe w jego ocenie zagrożenia.

Uchwalona w 1962 r. ustawa regulująca zgromadzenia publiczne (w tym religijne) była jeszcze bardziej restrykcyjna w stosunku do wspólnotowych przejawów obrzędowości religijnej. W praktyce, abstrahując od przepisów ustawowych, UdSW nakazał, aby skracać, zmieniać i w inny sposób ograniczać procesje Bożego Ciała. WdSW we Wrocławiu przekazywał ten nakaz na niższe szczeble. Wspinano się także na wyżyny „twórczej” interpretacji przepisów prawa wskazując, że danego wydarzenia religijnego nie można było uznać za tradycyjne, bo np. nie odbyło się na tym

⁵⁹ Tamże, k. 16.

⁶⁰ Tamże, k. 17.

⁶¹ Tamże, k. 18.

terenie w poprzednim roku. Tak absurdalne interpretowanie przepisów prawa miało za zadanie realizację celów politycznych, z myślą o których stosowano daleko idącą instrumentalizację prawa. Polityka administracji wyznaniowej w województwie wrocławskim w stosunku do procesji Bożego Ciała była zasadniczo zgodna z wytycznymi władz partyjnych i UdSW. Nie odbiegała ona od zasad ogólnie przyjętych w całym kraju i cechowała się prymatem tzw. prawa powielaczowego nad aktami normatywnymi, które we współczesnym systemie prawa określamy jako powszechnie obowiązujące.

Procesje Bożego Ciała były traktowane przez administrację wyznaniową jako szczególne zagrożenie dla idei państwa świeckiego. Zgodnie z nią bowiem religia i wierzenia obywateli miały być zepchnięte do sfery prywatnej i „kruchty”. Publiczne manifestowanie wiary, poza obrębem budynków kościelnych, było traktowane jako obce ideologicznie i jako manifestacja siły oddziaływania Kościoła Katolickiego na społeczeństwo. Powodem restrykcyjnej polityki wobec Bożego Ciała były więc względy ideologiczne i polityczne.

BIBLIOGRAFIA

- Dominiczak, Henryk. 2000. *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem Katolickim 1944–1990 w świetle dokumentów MSW*. Warszawa: Bellona.
- Fiejdasz, Lidia. 2012. *Stosowanie prawa przez Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie wobec Kościoła katolickiego w latach 1950–1974*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jarosz, Zdzisław, Sylwester Zawadzki. 1987. *Prawo konstytucyjne*. Warszawa: PWN.
- Jaroszyński, Maurycy. 1961. *Zagadnienia rad narodowych. Studium prawno-polityczne*. Warszawa: PWN.
- Krzyzstofek-Strzała, Katarzyna. 2020. „Stosowanie prawa wobec Kościołów i związków wyznaniowych przez Urząd do spraw Wyznań. Wybrane zagadnienia”. W: *Urząd do Spraw Wyznań. Struktury – działalność – ludzie. Tom 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. Rafał Łatka, 401–414. Warszawa: Wydawnictwo IPN.
- Krzywkowska, Justyna. 2014. „Uzewewnętrznianie przekonań religijnych”. W: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. Artur Mezglewski, 490–497. Warszawa: C.H. Beck.

- Leoński, Zbigniew. 1969. *Rady narodowe. Zasady organizacji i funkcjonowania*. Warszawa: PWN.
- Leoński, Zbigniew. 1974. *Ewolucja rad narodowych w Polsce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Leoński, Zbigniew. 1984. „Ewolucja rad narodowych w Polsce Ludowej”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 46: 1–16.
- Łatka, Rafał. 2020. *Dialog należy kontynuować... Rozmowy operacyjne Służby Bezpieczeństwa z ks. Henrykiem Gulbinowiczem z lat 1969–1985. Studium przypadku*. Warszawa – Kraków: Wydawnictwo IPN.
- Misztal, Henryk. 1996. *Polskie prawo wyznaniowe. Cz. I: Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Misztal, Henryk, Artur Mezglewski. 2005. „Zakres kompetencji, styl działania i cele Urzędu do Spraw Wyznań”. W: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały z II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego*, red. Artur Mezglewski, Piotr Stanisław, Marta Ordon, 34–70. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mysiek, Władysław, Michał Staszewski (red.). 1975. *Polityka wyznaniowa. Tło, warunki, realizacja*. Warszawa: PWN.
- Rybicki, Zygmunt. 1965. *Działalność i organizacja rad narodowych w PRL*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Skrzydło, Władysław. 1961. „Zasady ustawodawstwa o radach narodowych w praktyce”. W: *Z problematyki rad narodowych: materiały sesji naukowej*, red. Kazimierz Sand, 131–158. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Staszewski, Michał. 1969. „Państwo socjalistyczne wobec Kościołów i ludzie wierzących”. W: *Leninowskie zasady współczesnej polityki wyznaniowej*, red. Stanisław Kojło, 45–91. Warszawa: b.w.
- Świątkowski, Henryk. 1962. *Wyznaniowe prawo państwowe*. Warszawa: PWN.
- Wilk, Stanisław. 1996. „Życie i działalność księdza infułata Kazimierza Lagosa (1888–1961)”. W: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, red. Ignacy Dec, Krystyn Matwijowski, 74–99. Wrocław: Dolnośląskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne.

TOMASZ SZYSZLAK*

WPŁYW SEKURYZYACJI UKRAIŃSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO W JEDNOŚCI Z PATRIARCHATEM MOSKIEWSKIM NA ZMIANY W USTAWODAWSTWIE WYZNANIOWYM UKRAINY PO 2013 R.

The impact of securitization of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)
on the changes in Ukrainian law on religion after 2013

Streszczenie: W artykule przedstawiono wpływ procesu sekurytyzacji Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego w jedności z Patriarchatem Moskiewskim na zmiany w ustawodawstwie wyznaniowym Ukrainy od rewolucji godności (Euromajdanu). Wyodrębniana na gruncie nauk o bezpieczeństwie sekurytyzacja należy do podejść konstruktywistycznych, ponieważ zgodnie z tym ujęciem zagrożenie nie jest zjawiskiem realnym. Zagrożenie jest subiektywnie wskazywane przez aktora procesu oraz za takie uznawane przez jego odbiorców. Na gruncie pracy sam proces sekurytyzacji nie jest przedmiotem zainteresowania. Podkreślono okoliczności towarzyszące jego skutkom w zakresie regulacji wyznaniowych, wśród których zidentyfikowano wojnę w Donbasie i przyznanie autokefalii Kościołowi Prawosławnemu Ukrainy przez Patriarchat Ekumeniczny. Omówione zostały akty normatywne przyjęte po 2013 r., zobowiązujące Ukraiński Kościół Prawosławny do uwzględnienia w swojej nazwie podporządkowania Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu, ułatwiające wspólnotom parafialnym zmianę podporządkowania jurysdykcyjnego, a także utrudniające funkcjonowanie duszpasterstwa wojskowego w Siłach Zbrojnych i innych formacjach wojskowych.

Słowa kluczowe: sekurytyzacja; Ukraina; Ukraiński Kościół Prawosławny; Patriarchat Moskiewski; Euromajdan

* Dr, Zakład Badań Wschodnich, Instytut Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Wrocławski, ul. Koszarowa 3 bud. 21, 51-149 Wrocław, e-mail: tomasz.szyszlak@uwr.edu.pl.
ORCID: 0000-0002-0281-3377.

Abstract: The article presents the impact of the process of securitization of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) on the changes in Ukrainian law on religion since the Revolution of Dignity (Euromaidan). Securitization as a concept originated in security sciences belongs to constructivist approaches because under these approaches the threat is not a real phenomenon. The threat is subjectively indicated by the actor of the process and recognized as such by its recipients. Although this study is not concerned with the securitization process itself, it emphasizes the circumstances surrounding its consequences for law on religion. Among these circumstances is the war in Donbas and granting autocephaly to the Ukrainian Orthodox Church by the Ecumenical Patriarchate. The article discusses the normative acts adopted after 2013, which oblige the Ukrainian Orthodox Church to include its subordination to the Russian Orthodox Church in its name, making it easier for parish communities to change their jurisdictional subordination and hindering the functioning of military pastoral care in the Armed Forces and other military formations.

Key words: securitization; Ukraine; Ukrainian Orthodox Church; Moscow Patriarchate; Euromaidan

1. WPROWADZENIE

Pojęcie sekurytyzacji używane jest dość powszechnie przez zwolenników podejścia konstruktywistycznego w naukach o bezpieczeństwie, na gruncie których oznacza „proces [...], w którym podmiot określa pewną kwestię lub inny podmiot jako «zagrożenie egzystencjalne» dla niego, a określenie to zostaje przyjęte przez odbiorców”. W ramach procesu sekurytyzacji zagrożony podmiot dąży do zastosowania ekstraordynaryjnych środków w imię zapewnienia bezpieczeństwa. Elementami procesu sekurytyzacji są: 1) dostrzegający obiektywne zagrożenia dla żywotnych wartości aktor; 2) obiekt odniesienia (bezpieczeństwa), który musi być chroniony przed zagrożeniem; 3) akt mowy, za pomocą którego społeczność zostaje przekonana, że dany problem stanowi zagrożenie dla bezpieczeństwa¹. Rozumienie sekurytyzacji jest zatem odmienne niż na gruncie nauk prawnych, gdzie oznacza rodzaj operacji finansowej polegającej na zamianie wierzytelności na papiery wartościowe (akcje lub obligacje) dłużnika.

¹ Fijałkowski 2012, 149–162; Wróblewski 2017, 62–63.

Sekurytyzowane są również kościoły i inne związki wyznaniowe, przede wszystkim te o charakterze mniejszościowym², nietradycyjnym dla danej społeczności, sekty i nowe ruchy religijne, ale czasem zdarza się, że sekurytyzowana jest cała sfera sakralna. Tak było ze stosunkiem do religii w epoce Kultu Rozumu doby rewolucji francuskiej czy Związku Wojujących Bezbożników w rządzonej przez Józefa Stalina Związku Radzieckim. Niemniej rzadziej mamy do czynienia z sytuacją, kiedy sekurytyzowane są jedynie największe wspólnoty konfesyjne, jak w przypadku analizowanym w niniejszym artykule. W takim razie sekurytyzacji podlegają hierarchie i duchowieństwo, głoszone przez nich idee o charakterze pozareligijnym (*russkij mir*), nie zaś doktryna religijna. Według L. Hofreitera, „sekurytyzacja religii i tożsamości religijnej jest istotnym problemem głównie wtedy, gdy nie odróżnia religii od pewnego rodzaju ideologii wykorzystującej niektóre wartości religijne według własnych potrzeb i celów”³.

Jak zauważa A. Kozyrska, w ukraińskich pracach naukowych i publicystyce bardzo często łączy się zagadnienie istnienia niezależnego kościoła prawosławnego z kwestią bezpieczeństwa narodowego. W tym kontekście zwraca się uwagę na aspekt wewnętrzny zagrożeń (brak jedności pomiędzy ukraińskimi wspólnotami prawosławnymi oraz konflikty międzywyznaniowe), ale również aspekt zewnętrzny (administracyjne podporządkowanie ukraińskich organizacji religijnych ośrodkom zagranicznym lub bliskie kontakty z nimi, a także pośrednia zależność od polityki obcych państw), zwłaszcza w kontekście zależności Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego (UKP) od Patriarchatu Moskiewskiego⁴. Aktualnie krytykowany jest także negatywny stosunek UKP do idei budowy państwa narodowego, pozytywny do prorosyjskiego separatyzmu na wschodzie kraju oraz współpracy z określonymi ugrupowaniami politycznymi i politykami. Szeregi hierarchów i duchowieństwa tegoż Kościoła penetrowane są przez rosyjskie służby specjalne, co na przestrzeni ostatnich lat co najmniej kilkukrotnie udowodniono⁵.

² Na zasadzie analogii z wprowadzonym przez E. Szyszlak terminem „sekurytyzacja mniejszości narodowych i etnicznych”. Por. Szyszlak 2015.

³ Hofreiter 2012, 83–84.

⁴ Kozyrska 2014, 363.

⁵ *Генерал ЗСУ розповів про участь УПЦ МП у війні на Донбасі*, https://24tv.ua/general_zsu_rozpoviv_pro_uchast_upts_mp_u_viyeni_na_donbasi_n913141 [dostęp: 24.01.2021];

Kiedy zakończyła się u naszego południowo-wschodniego sąsiada rewolucja godności (nazywana też Euromajdanem), Federacja Rosyjska anektowała Autonomiczną Republikę Krym, a we wschodnich częściach obwodów donieckiego i ługańskiego powstały prorosyjskie *quasi*-państwa, rozpoczął się proces sekurytyzacji Patriarchatu Moskiewskiego i jego lokalnych struktur kościelnych. Celem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się efektom procesu sekurytyzacji w kontekście zmian w ukraińskim ustawodawstwie wyznaniowym dokonanych przez władze, które znajdowały się u sterów rządów w kraju w latach 2014–2019. Naczelna hipoteza sprowadza się do stwierdzenia, że przyjęte w okresie dominacji na scenie politycznej Petra Poroszenki oraz jego ugrupowania politycznego w Radzie Najwyższej VIII kadencji doszło do wprowadzenia lub prób wprowadzenia do ukraińskiego systemu prawnego rozwiązań jawnie dyskryminujących znajdujący się w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego UKP. To właśnie ówczesne ośrodki władzy (prezydent, rząd, parlament) zidentyfikujemy jako aktora procesu sekurytyzacji, zaś Ukrainę jako obiekt odniesienia.

2. STATUS PRAWNY UKRAIŃSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO (PATRIARCHATU MOSKIEWSKIEGO) PRZED REWOLUCJĄ GODNOŚCI

Ukraiński Kościół Prawosławny powstał formalnie na mocy decyzji Synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP) z dnia 27 października 1990 r., przekształcającej funkcjonujący od 1921 r. egzarchat ukraiński w samorządową strukturę o szerokiej autonomii w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego. Na czele Kościoła stanął Filaret (Denysenko), dotychczasowy egzarcha, który przyjął tytuł metropolity kijowskiego i całej Ukrainy. Zmiana nie wywarła żadnego wpływu na strukturę religijną Ukrainy, gdyż UKP był następcą prawnym egzarchatu i jako taki był jedyną wspólnotą prawosławną uznaną przez władze.

C. Соколов, СБУ відкрила справу проти кліриків УПЦ МП через дискримінацію, <https://www.dw.com/uk/сбу-відкрила-справу-проти-кліриків-упц-мп-через-дискримінацію> [dostęp: 24.01.2021].

Niemniej przełom lat 80. i 90. XX w. to okres eksplozji życia religijnego na Ukrainie. Obok wspólnot do tej pory funkcjonujących pojawiają się takie, które nie miały prawa działać w czasach realnego socjalizmu, w tym Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny (UAKP) czy też Ukraiński Kościół Grekokatolicki (UKG). W tym burzliwym okresie 23 kwietnia 1991 r. uchwalono ustawę o wolności sumienia i organizacjach religijnych, w zdecydowany sposób liberalizującą przepisy radzieckiego prawa wyznaniowego, przyjęte na przestrzeni ostatnich ponad siedmiu dekad, która w swym zasadniczym zrębie obowiązuje do dzisiaj⁶.

Ogromnym obciążeniem dla UKP była secesja dość sporej części hierarchów (na czele z metropolitą Filaretem), duchowieństwa i wiernych, którzy w 1992 r. połączyli się ze strukturami UAKP, tworząc największą opozycję wobec UKP, czyli Ukraiński Kościół Prawosławny-Patriarchat Kijowski (UKP PK). Powstanie nowej konfesji było zgodne z ówczesną racją stanu, gdyż – jak zauważa cytowana już A. Kozyska – „rządzący państwem obawiali się niekorzystnego wpływu, który mógł wywierać na miliony obywateli ukraińskich moskiewski ośrodek duchowy, nieprzychylny sprawie ukraińskiej. Zależność kościelną Ukrainy traktowano nawet jako zagrożenie dla młodej państwowości ukraińskiej⁷”. Po roku w nowej wspólnocie doszło do konfliktu i większość osób wcześniej identyfikujących się z UAKP odeszła kontynuując swoją działalność pod szyldem autokefalii. Wraz z przegraną prezydenta Leonida Krawczuka w walce o reelekcję w 1994 r. idea niezależności ukraińskiego prawosławia straciła protektorat, który na krótko przywróciły rządy Wiktora Juszczenki i w końcu prezydentura Petro Poroszenki. Po wielu próbach połączenia obediencji prawosławnych pod koniec 2018 r. odbył się w Kijowie sobór zjednoczeniowy, na którym niekanoniczne struktury kościelne weszły w skład Kościoła Prawosławnego Ukrainy, uznanego przez Patriarchat Konstantynopolitański⁸, ale nie przez Patriarchat Moskiewski i większość światowej ortodoksji.

⁶ *Закон України № 988-ХІІ „Про свободи совісті та релігійні організації”*, „Відомості Верховної Ради” 1991, № 25, ст. 283. Ustawa w polskiej wersji językowej ukazała się w mojej książce: Szyszlak 2012, 317–328. Omówienie ustawy na tle rozwiązań innych państw byłego ZSRR zob. Szyszlak 2007.

⁷ Kozyska 2014, 321.

⁸ Szerzej na ten temat zob. Szyszlak 2020.

W odniesieniu do UKP przed 2014 r. można stwierdzić, że o ile ustawodawstwo wyznaniowe zachowywało całkowitą neutralność, to w praktyce politycznej można zauważyć pewne elementy procesu sekurytyzacji. Zauważam to w kontekście chociażby przekazywania na rzecz wspólnot religijnych nieruchomości sakralnych, które zostały znacjonalizowane w okresie komunizmu i do tej pory należały do państwa. Władze obawiały się, że przekazanie choćby stołecznego Soboru Mądrości Bożej czy całego kompleksu Ławry Peczerskiej na rzecz UKP zaburzy budowany z pietyzmem mit o neutralności światopoglądowej państwa. Stąd też dominującym rozwiązaniem było przyjęcie formuły dzierżawy, jak w przypadku Bliskich i Dalekich Pieczar, które tymczasowo, do czasu wybudowania katedralnego Soboru Zmartwychwstania Pańskiego, stanowią siedzibę zwierzchnika UKP.

Niemniej w okresie prezydentury Wiktora Janukowycza doszło do zaburzenia modelu relacji państwowo-kościelnych, kształtowanego na przestrzeni ponad dwóch ostatnich dekad, nie w kierunku sekurytyzacji jakiegokolwiek denominacji, ale podkreślania znaczenia UKP na tle innych wspólnot. Jak wspomina M. Strutyński, uważano, że głowa państwa łamie zasadę współpracy ze wszystkimi konfesjami, a dowodem na to miało być m.in. niezaproszenie na inaugurację prezydentury przedstawicieli innych niż UKP denominacji wchodzących w skład Ogólnoukraińskiej Rady Kościołów i Organizacji Religijnych⁹. Ta ostatnia struktura powstała jeszcze w połowie lat 90. XX w. z inicjatywy prezydenta Leonida Kuczmy jako forum współpracy największych wspólnot religijnych na Ukrainie i partner w rozmowach z najwyższymi organami władzy państwowej.

3. SEKURYTYZACJA UKRAIŃSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO (PATRIARCHATU MOSKIEWSKIEGO) OD REWOLUCJI GODNOŚCI

Jeszcze podczas wydarzeń rewolucji godności, trwającej od listopada 2013 r. do lutego 2014 r. dało się zauważyć negatywny stosunek ze strony UKP do protestujących i wysuwanych przez nich postulatów. W wyróżnianym w procesie sekurytyzacji akcie mowy przedstawiciele ówczesnej

⁹ Strutyński 2014, 260–261.

opozycji, którzy po ucieczce W. Janukowycza i utracie rządów przez Partię Regionów przejęli władzę, zaczęły wybrzmiewać argumenty, że UKP jest narzędziem w rękach Kremla i tak naprawdę jest wspólnotą, z którą identyfikuje się mniejszość Ukraińców. Co się tyczy pierwszego z nich, to podkreślano formalne podporządkowanie UKP Patriarchatowi Moskiewskiemu i swoisty dalszy ciąg ceszaropapizmu połączonego z systemem supremacji, czyli totalnego jurysdykcjonalizmu, według nomenklatury H. Misztala¹⁰. Kulminacja tego typu retoryki przypadła na 2018 r. i 2019 r., co związane było z kampaniami wyborczymi, prezydencką i parlamentarną. Ubiegający się o reelekcję P. Poroszenko przyjął sobie za punkt honoru uzyskanie dla ukraińskiego prawosławia statusu autokefalii, a mottem swojej kampanii uczynił hasło „Armia, język, wiara”, wskazujące na trzy fundamenty ukraińskiej polityki.

Co do drugiego zarzutu, to w ukraińskiej rzeczywistości dość poważnym problemem jest określenie wielkości wspólnot konfesyjnych. Z jednej strony dysponujemy państwowymi danymi z zakresu statystyki religijnej, gromadzonymi przez ukraińskie Ministerstwo Kultury, z drugiej badaniami socjologicznymi, które często nie pokrywają się ze sobą. O ile nie ulega wątpliwości, że UKP posiada największą liczbę parafii, diecezji, klasztorów, to odmiennie wygląda sprawa z deklaracjami przynależności konfesyjnej Ukraińców. Zgodnie z ostatnimi opublikowanymi danymi państwowymi 1 stycznia 2019 r. UKP był w posiadaniu 12 347 parafii oraz 337 innych podmiotów (diecezje, klasztory, misje, bractwa, szkoły), co stanowiło ponad 1/3 wszystkich parafii różnych wyznań (35 162) oraz ponad 1/5 innych podmiotów (1577) tychże wspólnot w skali kraju. Dla porównania, drugi pod względem struktury organizacyjnej kościoł UKP PK posiadał w tym czasie 5363 parafie i 152 inne podmioty, natomiast wszystkie denominacje protestanckie – 10 031 parafii i 564 innych podmiotów¹¹. W kontekście tematu artykułu warto zwrócić uwagę na zmianę liczby parafii UKP i UKP PK w latach 2014–2019: o ile w 2014 r. UKP posiadał 12 714 parafii, to jego największy oponent 4667. Nastąpił zatem

¹⁰ Misztal 2003, 48.

¹¹ *Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 р.)*, https://risu.ua/religiyni-organizaciji-v-ukrajini-stanom-na-1-sichnya-2019-r_n97463 [dostęp: 24.01.2021].

spadek stanu posiadania UKP o 367 parafii (tj. o blisko 3%) i wzrost w przypadku UKP PK o 696 parafii (tj. o blisko 15%)¹².

W opozycji do powyższych statystyk należy przytoczyć wyniki badań socjologicznych, prowadzonych konsekwentnie od 2000 r. przez Ukraińskie Centrum Badań Ekonomicznych i Politycznych im. Ołeksandra Razumkowa. Ostatnia edycja została przeprowadzona w dniach 1–8 października 2020 r. na reprezentatywnej grupie 2020 dorosłych respondentów ze wszystkich regionów Ukrainy, poza Krymem i tymczasowo okupowanymi rejonami Donbasu. Zgodnie z nimi 67,9% Ukraińców uważa się za osoby wierzące (w 2014 r. – 76%), a spośród nich 62,3% zadeklarowało przywiązanie do prawosławia (w 2014 r. – 70%). Spośród wszystkich interlokutorów 20% zadeklarowało przynależność do Kościoła Prawosławnego Ukrainy (32,2% osób deklarujących się jako prawosławne), natomiast 13,6% do UKP (21,9% osób deklarujących się jako prawosławne). Co interesujące, większość osób określających się jako prawosławne deklaruje brak przynależności jurysdykcyjnej¹³. Wysunięcie się na czoło rankingu niekanonicznych wspólnot prawosławnych datuje się od 2014 r.

W połowie kwietnia 2018 r. niezależnie od siebie Rada Najwyższa i prezydent Petro Poroszenko zwrócili się do patriarchy ekumenicznego Bartłomieja I (Archondonisa) z prośbą o przyznanie kościołowi na Ukrainie autokefalii, którą poparły UKP PK oraz UAKP. W odpowiedzi stambulski hierarcha stwierdził, że Konstantynopol nigdy nie zgodził się na przekazanie terytorium Ukrainy komukolwiek, z wyjątkiem prawa chirotonii metropolitów kijowskich w Moskwie, pod warunkiem jego wyboru w Kijowie przez miejscowy sobór oraz bezwzględnego poinformowania patriarchy ekumenicznego, tym samym inkorporowanie metropolii kijowskiej do RKP pozbawione było podstaw kanonicznych. Jesienią taki punkt widzenia podzielił Święty Synod Patriarchatu Ekumenicznego, zaznaczając, że Ukraina stanowi terytorium kanoniczne podległe

¹² *Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2014 р.)*, https://risu.ua/religijni-organizaciji-v-ukrajini-stanom-na-1-sichnya-2014-r_n68068 [dostęp: 24.01.2021].

¹³ *Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000–2020 рр. Інформаційні матеріали підготовлені до чергового засідання постійно діючого Круглого столу „Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин” 25 листопада 2020 р. за сприяння Представництва Фонду Конрада Аденауера в Україні, Київ 2020.*

bezpośrednio Konstantynopolowi i jako takie w najbliższej przyszłości otrzyma autokefalię. W dniu 15 grudnia 2018 r. odbył się w kijowskim Soborze Sofijskim sobór zjednoczeniowy, na którym zgromadzeni, przede wszystkim reprezentanci UKP PK i UAKP, zdecydowali o samorozwiązaniu i erygowaniu Kościoła Prawosławnego Ukrainy (KPU). Nowej wspólnocie Patriarchat Ekumeniczny nadał autokefalię na mocy tomosu podpisanego dnia 6 stycznia 2019 r. na stambulskim Fanarze.

4. KWESTIA NAZWY UKRAIŃSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO (PATRIARCHATU MOSKIEWSKIEGO)

Kilka dni po soborze zjednoczeniowym, na posiedzeniu 20 grudnia 2018 r. ukraiński parlament przyjął ustawę nowelizującą przepisy prawne w zakresie wolności religijnej, zobowiązującą UKP do modyfikacji nazwy w taki sposób, aby jednoznacznie wskazywała na jego zależność od RKP¹⁴. W przypadku braku stosownej zmiany w statucie UKP w terminie czterech miesięcy od wejścia ustawy w życie oraz zmian w statutach jego wspólnot parafialnych – w terminie dziewięciu miesięcy, nowelizacja przewidywała utratę mocy prawnej tychże dokumentów w części mówiącej o pełnej nazwie organizacji religijnej. Art. 12 ustawy o wolności sumienia i organizacjach religijnych z 1991 r. uzupełniono o ust. 7 następującej treści: „Organizacja religijna (stowarzyszenie), która bezpośrednio bądź jako część innej organizacji religijnej (stowarzyszenia), wchodzi w skład (jest częścią) organizacji religijnej (stowarzyszenia), której ośrodek kierowniczy (zarząd) znajduje się poza granicami Ukrainy, w państwie, które zostało prawnie uznane za zaangażowane w agresję zbrojną przeciwko Ukrainie i/lub tymczasowo okupujące część terytorium Ukrainy, zobowiązana jest do odzwierciedlenia w swojej pełnej nazwie, zapisanej w swoim statucie, przynależności do organizacji religijnej (stowarzyszenia) poza granicami Ukrainy, w skład której wchodzi (jest częścią), poprzez obowiązkowe powielenie w swojej nazwie pełnej statutowej nazwy takiej organizacji religijnej (stowarzyszenia) z ewentualnym dodaniem

¹⁴ „Російська православна церква в Україні”: Рада зобов'язала УПЦ МП перейменуватись, <https://www.bbc.com/ukrainian/news-46632682> [dostęp: 24.01.2021].

słów «na Ukrainie» i/lub określenia jej miejsca w strukturze zagranicznej organizacji religijnej¹⁵».

W ust. 8 art. 12 nowelizowanej ustawy o wolności sumienia i organizacjach religijnych znalazły się zapisy, że zastosowanie norm wyżej cytowanych zależy jest od wystąpienia jednej z przesłanek: 1) w statucie organizacji religijnej zapisano, że wchodzi ona w skład organizacji religijnej (stowarzyszenia), której ośrodek kierowniczy (zarząd) znajduje się poza granicami Ukrainy; 2) w statucie zagranicznej organizacji religijnej (stowarzyszenia), której ośrodek kierowniczy znajduje się w państwie uznanym za agresora, obecny jest zapis o wchodzeniu w jej skład organizacji religijnej działającej na Ukrainie, jak również prawo organów statutowych tejże zagranicznej organizacji religijnej (stowarzyszenia) do podejmowania decyzji w sprawach kanonicznych i organizacyjnych, które zobowiązywałyby do działań ukraińską organizację religijną; 3) w statucie zagranicznej organizacji religijnej (stowarzyszenia), której ośrodek kierowniczy znajduje się w państwie uznanym za agresora, przewidziany jest zapis o obowiązku wchodzenia w skład organów statutowych zagranicznej organizacji religijnej z prawem głosu kierownictwa ukraińskiej organizacji religijnej¹⁶.

W przepisach przejściowych i końcowych ustawy zapisano, że w ciągu miesiąca od wejścia w życie ustawy centralny organ władzy wykonawczej, który realizuje politykę państwa w sferze religii, czyli w ukraińskich warunkach Ministerstwo Kultury, przeprowadzi ekspertyzę religioznawczą statutowych zarejestrowanych organizacji religijnych (lub stowarzyszeń) w celu ustalenia okoliczności przewidzianych w art. 12 ust. 7 i 8 ustawy nowelizowanej. W przypadku ustalenia powyższych okoliczności centralny organ władzy wykonawczej publicznie za pośrednictwem „Kuriera Rządowego” oraz bezpośrednio na piśmie poinformuje organizacje wyznaniowe i ich stowarzyszenia o konieczności dokonania stosownych

¹⁵ Закон України № 2662-VIII „Про внесення зміни до статті 12 Закону України ‘Про свободу совісті та релігійні організації’ щодо назви релігійних організацій (об’єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об’єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України”, „Відомості Верховної Ради” 2019, № 3, ст. 23.

¹⁶ Тамże.

zmian w statutach i ich przedłożenia do ponownej rejestracji w ciągu trzech miesięcy. Jeżeli takie zmiany nie zostaną wprowadzone w ciągu czterech miesięcy od momentu wejścia ustawy w życie, a w przypadku wspólnot parafialnych w ciągu dziewięciu miesięcy, wówczas statut organizacji religijnej traci moc obowiązującą w części dotyczącej jej nazwy. Organizacje religijne lub ich stowarzyszenia, których ośrodek kierowniczy znajduje się w państwie uznanym za agresora, prowadzą swoją działalność religijną bez przeszkód, z wyjątkiem ograniczenia dostępu duchowieństwa do jednostek Sił Zbrojnych Ukrainy i innych formacji wojskowych w miejscach ich dyslokacji¹⁷.

Za przyjęciem ustawy głosowało 240 posłów, przeciw 31, wstrzymał się 1, spośród posłów biorących udział w posiedzeniu 17 nie głosowało¹⁸. Tego samego dnia dokument podpisał prezydent Petro Poroszenko, zaś ustawa weszła w życie 26 grudnia 2018 r.

Zgodnie z wynikami przeprowadzonej na podstawie przepisów końcowych i przejściowych ustawy ekspertyzy religioznawczej, zatwierdzonej nakazem nr 37 Ministra Kultury z dnia 25 stycznia 2019 r. w przypadku UKP zachodzą okoliczności, o których mowa w art. 12 ust. 7 i 8 nowelizowanej ustawy i powinien nosić nazwę „Ukraiński Kościół Prawosławny w jedności z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym”. Ponadto w ekspertyzie wyróżniono także Rosyjski Kościół Prawdziwie Prawosławny, Rosyjski Kościół Staroobrzędowy (bezpopycy), znany również jako Staroprawosławny Kościół Pomorski, Rosyjski Kościół Staroprawosławny (tzw. hierarchia nowozybkowska) oraz Rosyjski Prawosławny Kościół Staroobrzędowy. W ich przypadku stwierdzono, że nazwa oraz zapisy statutów odzwierciedlają podporządkowanie zagranicznym organizacjom lub

¹⁷ Tamże.

¹⁸ *Поіменне голосування про проект Закону про внесення змін до Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації” щодо назви релігійних організацій (об’єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об’єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України (№ 5309) – за основу та в цілому*, 20.12.2018 13:40, http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/radan_gs09/ns_arh_golos?g_id=2144608&n_skl=8 [dostęp: 24.01.2021].

stowarzyszeniom religijnym z siedzibą w państwie uznanym za agresora i nie muszą być zmieniane¹⁹.

Sprawą zmiany nazwy zajmowały się również ukraińskie sądy. Pod koniec kwietnia 2019 r. Okręgowy Sąd Administracyjny w Kijowie zawiesił proces zmiany nazwy przez UKP²⁰. Z kolei w połowie grudnia 2019 r. Sąd Najwyższy zezwolił UKP na pozostanie przy nazwie dotychczasowej²¹. W odpowiedzi resort kultury 18 grudnia 2019 r. poinformował, że decyzji Sądu Najwyższego nie należy interpretować w ten sposób²². Warto dodać, że do chwili obecnej UKP nie zmienił nazwy, podważając konstytucyjność ustawy to nakazującej. Opozycyjni politycy 18 stycznia 2019 r. wnieśli do Sądu Konstytucyjnego wnioski o uchylenie ustawy.

Na początku lutego 2021 r. Święty Synod Kościoła Prawosławnego Ukrainy wydał oświadczenie w związku z rozpowszechnianymi w mediach informacjami o prawdopodobnym nielegalnym wpływie prorosyjskich polityków i zwolenników Patriarchatu Moskiewskiego na szereg orzeczeń sądowych, w którym potępił tego typu praktyki. Hierarchów KPU szczególnie zaniepokoiło ignorowanie przez ukraińską metropolię Patriarchatu Moskiewskiego zapisów ustawy z dnia 20 grudnia 2018 r.: „Będąc faktyczną częścią Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, jak wskazują dokumenty statutowe obu struktur [RKP oraz UKP – przyp. T.S.], co stanowi przesłankę zastosowania norm ustawy, stowarzyszenie religijne pod nazwą

¹⁹ *Інформація Міністерства культури України – центрального органу виконавчої влади, що реалізує державну політику у сфері релігії стосовно переліку релігійних організацій (об'єднань), які підпадають під дію частин сьомої і восьмої статті 12 Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації”, яким необхідно внести зміни до свого статуту (положення) та подати їх на реєстрацію у встановленому порядку*, http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=245450887 [dostęp: 24.01.2021].

²⁰ Д. Горевой, *Що насправді відбувається з процесом перейменування УПЦ (МП)?*, https://risu.ua/shcho-naspravdi-vidbuvayetsya-z-procesom-pereymenuvannya-upc-mp_n99354 [dostęp: 24.01.2021].

²¹ *Верховний суд дозволив УПЦ Московського патріархату зберегти назву*, <https://www.rbc.ua/ukr/news/verhovnyy-sud-razreshil-upts-moskovskogo-1576513852.html> [dostęp: 24.01.2021].

²² *В Мінкультури заявили, що Верховний суд не дозволяє УПЦ МП залишити назву*, <https://www.rbc.ua/ukr/news/minkultury-zayavili-verhovnyy-sud-razreshal-1576666664.html> [dostęp: 24.01.2021].

«Ukraiński Kościół Prawosławny» oraz zrzeszone w nim organizacje religijne, zasłaniając się orzeczeniami sędziów, którzy publicznie demonstrują swoją przynależność do Patriarchatu Moskiewskiego, już od dwóch lat nie respektuje wymogów ukraińskiego ustawodawstwa²³. Konsekwencją takiego zaniechania ma być brak możliwości tworzenia nowych podmiotów kościelnych oraz brak możliwości zmian personalnych w strukturach UKP.

5. ZMIANA PRZYNALEŻNOŚCI JURYSDYKCYJNEJ WSPÓLNOT PARAFIALNYCH

Erygowanie nowego kościoła wzmogło proces przechodzenia parafii należących do UKP w jurysdykcję KPU. Aby uniemożliwić powstanie konfliktów na tym tle Rada Najwyższa na posiedzeniu 17 stycznia 2019 r. przyjęła ustawę nowelizującą przepisy prawne w zakresie wolności religijnej, precyzujące proces zmiany podległości parafii. Zgodnie z uzupełnionym art. 8 ustawy o wolności sumienia i organizacjach religijnych z 1991 r. podczas walnego zgromadzenia parafian mogą oni większością co najmniej 2/3 wszystkich członków wspólnoty (a nie tylko obecnych na spotkaniu) zdecydować o wyjściu ze struktury jednego kościoła i podporządkowaniu się w sprawach kanonicznych, organizacyjnych i jakichkolwiek innych drugiemu kościołowi. Stosowną zmianę należy wprowadzić do statutu i zarejestrować. Wówczas nie wpływa ona na prawa majątkowe parafii. Część wspólnoty, która nie zgadza się z decyzją o zmianie podporządkowania, ma prawo do utworzenia nowej parafii i zawarcia porozumienia w sprawie sposobu użytkowania świątyni i ruchomości z ich właścicielem (użytkownikiem). Powiadomienie organów państwowych o erygowaniu takiej wspólnoty nie jest obowiązkowe. Z kolei w art. 18 nowelizowanego aktu normatywnego znalazł się przepis zabraniający zmian majątkowych wspólnoty parafialnej do czasu zarejestrowania znowelizowanego statu-

²³ Заява Священного Синоду Української Православної Церкви (Православної Церкви України), <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zayava-svyashhennogo-synodu-ukrayinskoyi-pravoslavnoyi-tserkvy-pravoslavnoyi-tserkvy-ukrayiny/> [dostęp: 6.03.2021].

tu²⁴. Przy niskiej frekwencji na sali posiedzeń, za zmianą ustawy głosowało 229 posłów, 35 przeciw, 2 wstrzymało się od głosu, zaś 40 zarejestrowanych do głosowania nie wzięło w nim udziału²⁵. Prezydent P. Poroszenko podpisał ustawę 28 stycznia 2019 r., zaś dokument zaczął obowiązywać trzy dni później.

Ustawa z dnia 17 stycznia 2019 r. została zaskarżona do Sądu Konstytucyjnego przez 47 posłów z ramienia prorosyjskiego Bloku Opozycyjnego, zarzucających jej, że „niszczy wolność religijną oraz pokój międzywyznaniowy na Ukrainie, narusza konstytucyjne prawa i wolności obywateli, a zwłaszcza prawo do prowadzenia bez przeszkód działalności religijnej i stanowi bezpośrednie ingerowanie państwa w sprawę kościoła”, a także została przyjęta z naruszeniem parlamentarnych procedur (głosowanie przez nieupoważnione osoby)²⁶. Niemniej dwa miesiące później, 19 marca 2019 r., po rozpatrzeniu przedmiotu sporu przez Wielką Izbę Sąd Konstytucyjny odmówił wszczęcia postępowania²⁷.

Do końca marca 2021 r. 561 parafii prawosławnych na Ukrainie zmieniło jurysdykcję z UKP na KPU. Jako pierwsza 17 grudnia 2018 r. decyzję w tej sprawie podjęła wspólnota katedralnego Soboru Przemienienia Pańskiego w Winnicy. Jeszcze w ostatnich tygodniach 2018 r. podobne działania podjęło 35 wspólnot, niemniej intensyfikacja procesu nastąpiła w pierwszym kwartale 2019 r. – 482 parafii. Najwięcej parafii zmieniło

²⁴ Закон України № 2673-VIII „Про внесення змін до деяких законів України щодо підлеглості релігійних організацій та процедури державної реєстрації релігійних організацій зі статусом юридичної особи”, „Відомості Верховної Ради” 2019, № 6, ст. 40.

²⁵ Поіменне голосування про проект Закону про внесення змін до деяких законів України (щодо підлеглості релігійних організацій та процедури державної реєстрації релігійних організацій зі статусом юридичної особи) (№ 4128-д) – за основу та в цілому, 17.01.2019 11:26, http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/radan_gs09/ns_arh_golos?g_id=2163808&n_skl=8 [dostęp: 24.01.2021].

²⁶ Ухвала Великої палати Конституційного Суду України про відмову у відкритті конституційного провадження у справі за конституційним поданням 47 народних депутатів України щодо відповідності Конституції України (конституційності) Закону України „Про внесення змін до деяких законів України щодо підлеглості релігійних організацій та процедури державної реєстрації релігійних організацій зі статусом юридичної особи”, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/v011u710-19#Text> [dostęp: 24.01.2021].

²⁷ КС відмовив у оцінці закону про перехід релігійних громад у ПЦУ, <https://www.pravda.com.ua/news/2019/03/20/7209743/> [dostęp: 24.01.2021].

przynależność w obwodach wołyńskim (124), winnickim (90) i chmielnickim (64), ale największy odsetek, mniej więcej co czwarta, w obwodach lwowskim i tarnopolskim. Od początku 2019 r. do sądów trafiła ponad setka wniosków ze strony struktur Patriarchatu Moskiewskiego dotyczących legalności zmiany przynależności konfesyjnej wspólnot z UKP na KPU.

Na posiedzeniu 24 lutego 2021 r. Sąd Najwyższy stwierdził, że stroną decyzji o zmianie przynależności jurysdykcyjnej parafii są jedynie członkowie wspólnoty i tylko oni mogą wnieść ewentualne odwołanie, a z prawa tego nie może skorzystać miejscowy ordynariusz. Taki punkt widzenia przyjęto na kanwie wyroku w sprawie 233/3516/18-ц, w której w lipcu 2018 r. metropolita gorłowski i słowiański UKP Mitrofan (Nikitin) złożył pozew o unieważnienie decyzji o zmianie przynależności parafii pw. Ofiarowania Pańskiego w Konstantynówce w obwodzie donieckim. Hierarcha Patriarchatu Moskiewskiego argumentował, że wszelkie decyzje parafian, w tym dotyczące zmian w obsadzie personalnej i przynależności kanonicznej, należy uzgodnić z miejscowym ordynariuszem, czego nie uczyniono. Sąd pierwszej instancji oraz sąd apelacyjny przyznały rację skarżącemu, niemniej Sąd Najwyższy uchylił ich orzeczenia²⁸.

Inny, przełomowy wyrok w sprawie 910/10011/19, dotyczący zmiany przynależności parafii prawosławnej pw. Opieki Najświętszej Bogurodzicy w Sutkowcach w obwodzie chmielnickim, będącej właścicielem słynnej gotyckiej cerkwi obronnej, został wydany dnia 6 kwietnia 2021 r. przez Wielką Izbę Sądu Najwyższego. Pierwszy raz od początku procesu konwersji wspólnot prawosławnych w tego typu sprawie wypowiedział się Sąd Najwyższy, który potwierdził możliwość zmiany przynależności konfesyjnej parafii, uchylając orzeczenia Sądu Gospodarczego w Kijowie i sądu apelacyjnego. Sutkowiecka parafia zdecydowała o przejściu z UKP do KPU 23 lutego 2019 r., niemniej z decyzją większości nie chciał się pogodzić miejscowy proboszcz, który zaskarżył decyzję wspólnoty²⁹.

²⁸ *Велика перемога ПЦУ над РПЦвУ – адвокат про рішення Верховного Суду*, <https://religionpravda.com.ua/?p=64795> [dostęp: 6.03.2021].

²⁹ *Верховний Суд ухвалив важливе рішення у питаннях зміни релігійними громадами свого підпорядкування*, <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/verhovnyj-sud-uhvalyv-vazhlyve-rishennya-u-pytannjah-zminy-religijnymy-gromadamy-svogo-pidporyadkuvannya/> [dostęp: 15.04.2021].

6. OGRANICZENIA W DOSTĘPIE DO OPIEKI DUSZPASTERSKIEJ W SIŁACH ZBROJNYCH I INNYCH FORMACJACH WOJSKOWYCH

W obowiązującej od przeszło trzech dekad ustawie o wolności sumienia i organizacjach religijnych kwestii opieki duszpasterskiej w Siłach Zbrojnych i innych formacjach wojskowych dotyczy w części art. 21, stanowiący, że dowódcy jednostek wojskowych umożliwiają żołnierzom udział w nabożeństwach i wykonywanie obrzędów religijnych. Kilkukrotnie podejmowano próby uchwalenia przez Radę Najwyższą ustawy regulującej zagadnienie duszpasterstwa wojskowego, ale procedowane na forum parlamentu projekty nie uzyskały poparcia większości posłów³⁰.

Pomimo braku wyraźnych podstaw normatywnych jako pierwsze instytucję kapelanów wprowadziły Wojska Wewnętrzne już latem 1999 r., natomiast w Siłach Zbrojnych proces ten zaczął się wiosną 2006 r.³¹ W obliczu wojny na wschodzie Ukrainy interesującą nas problematykę uregulowano w rozporządzeniu Gabinetu Ministrów Ukrainy z dnia 2 lipca 2014 r. „O służbie duchowieństwa wojskowego (służbie kapelańskiej) w Siłach Zbrojnych, Gwardii Narodowej oraz Państwowej Służbie Granicznej”³². Zobowiązano w nim Ministerstwo Obrony, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych oraz Administrację Państwowej Służby Granicznej, aby w ciągu miesiąca opracowali i przyjęli stosowne statuty dotyczące służby kapelańskiej, uwzględniające, że duchowni, którzy zostaną wskazani przez organizacje religijne oraz pomyślnie przejdą selekcję, podpiszą umowy o pracę z Siłami Zbrojnymi, Gwardią Narodową bądź Państwową Służbą Graniczną, tym samym stając się częścią personelu tychże struktur i otrzymując status duchownego wojskowego (kapelana).

³⁰ Пор. Постанова Верховної Ради України „Про прийняття за основу проекту Закону України про військове Капеланство”, „Відомості Верховної Ради” 2019, № 27, ст. 114.

³¹ Директива від 21 квітня 2006 року № Д-25 „Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України”, <https://www.kapelanstvo.ugcc.ua/dyrektyva-d-25-pro-vporядkuvannya-pytan-za-dovolenня-religійnih-potreб-військовослужбовців-Збройних-Сил-України/> [dostęp: 24.01.2021].

³² Розпорядження від 2 липня 2014 р. N 677-р „Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі”, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80#Text> [dostęp: 24.01.2021].

W ciągu kolejnego miesiąca miano dokonać wyboru kandydatów na stanowiska kapelanów. Ministerstwo Polityki Społecznej zostało zobowiązane do uwzględnienia kapelanów wojskowych w klasyfikacji zawodów. Tak też się stało i zawód „duchowny wojskowy (kapelan)” pojawił się w 2016 r. w klasyfikacji zawodów w rozdziale II „Specjaliści” Ministerstwa Obrony pod numerem 2125, a pod numerem 2460 w ogólnej klasyfikacji³³.

Na przełomie XX i XXI w. w ramach centralnych struktur kościelnych zaczynają powstawać komórki odpowiedzialne za duszpasterstwo wojskowe. Jeszcze w lipcu 1999 r. przy metropolicie kijowsko-halickim UKP powstał Synodalny Wydział ds. współpracy z Siłami Zbrojnymi i innymi formacjami wojskowymi z ordynariuszem lwowsko-halickim Augustynem (Markiewiczem) na czele. Warto dodać, że metropolita Augustyn był odpowiedzialny za kontakty z resortami obrony i spraw wewnętrznych oraz formacjami wojskowymi od grudnia 1996 r. W marcu 2002 r. UKP przyjął dokument pt. „Podstawowe aspekty koncepcji opieki duszpasterskiej w Siłach Zbrojnych i innych ukraińskich formacjach wojskowych”³⁴.

Jednym z elementów reformy ukraińskiego systemu bezpieczeństwa narodowego po rewolucji godności było odnowienie Gwardii Narodowej Ukrainy, powstałej na bazie Wojsk Wewnętrznych, rozformowanych wiosną 2014 r.³⁵ W kwietniu 2016 r. Minister Spraw Wewnętrznych Arsen Awakow zatwierdził Statut służby duszpasterstwa wojskowego (służby kapelańskiej) w Gwardii Narodowej Ukrainy z dnia 24 marca 2016 r. W kontekście tematu niniejszego artykułu warto zaznaczyć, że w rozdziale IV „Duszpasterze wojskowi (kapelani)”, w p. 19 zapisano, że dowództwa jednostek wojskowych „nie dopuszczają (ograniczają działalność)

³³ *Наказ Міністра оборони України від 19 жовтня 2016 р. № 543 „Про затвердження Переліку професійних назв робіт працівників Збройних Сил України та Переліку облікових спеціальностей працівників Збройних Сил України”, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1456-16> [dostęp: 24.01.2021].*

³⁴ *Основні аспекти Концепції душпастирської опіки у Збройних Силах та інших військових формуваннях України, <http://archiv.orthodox.org.ua/page-1671.html> [dostęp: 24.01.2021].*

³⁵ Szyszlak 2018, 35.

duszpasterzy tych organizacji religijnych, których ośrodki kierownicze znajdują się na terytorium państw agresorów”³⁶.

Podobnego zapisu nie odnajdziemy w Statucie służby duszpasterstwa wojskowego (służby kapelańskiej) w Siłach Zbrojnych Ukrainy z dnia 14 grudnia 2016 r., niemniej dokument ten przewiduje konieczność uzyskania przez kandydata na stanowisko duszpasterza wojskowego pozytywnej opinii ze strony Służby Bezpieczeństwa Ukrainy (rozdział IV, pkt 5)³⁷. Być może fakt ten jest przyczyną, że wśród 90 osób zatrudnionych jako kapelani w jednostkach wojskowych – zgodnie z danymi Sztabu Generalnego Sił Zbrojnych Ukrainy z 28 września 2020 r. – znalazł się tylko jeden z UKP, podczas gdy KPU reprezentowało 59 duchownych, 20 UKG, zaś 10 wspólnoty protestanckiej³⁸.

Swego czasu zastępca przewodniczącego Wydziału ds. współpracy z Siłami Zbrojnymi i innymi formacjami wojskowymi UKP, archimandryta Łuka (Winarczuk), informował o przypadkach, kiedy ze Sztabu Generalnego telefonicznie udzielano wskazówek, aby we wnioskach z jednostek wojskowych o zatrudnienie duchownych UKP w charakterze kapelanów wojskowych dokonywać korekty i podawać przedstawicieli innych konfesji³⁹. Archimandryta twierdził również, że istnieje specjalna dyrektywa Sztabu Generalnego, która zakazywałaby dopuszczania duchownych UKP do jednostek wojskowych, co też w odpowiedzi Ministerstwo Obrony Ukrainy zdementowało⁴⁰.

³⁶ *Наказ № 205 „Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Національній гвардії України”*, „Офіційний вісник України” 2016, № 39, ст. 1496.

³⁷ *Наказ № 685 „Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України”*, „Офіційний вісник України” 2017, № 7, ст. 206.

³⁸ *Капелани в ЗСУ: скільки їх, яких церков, скільки заробляють*, <https://novynaria.com/2020/10/06/kapelany-v-zsu/> [dostęp: 24.01.2021].

³⁹ *Виявлено факти дискримінації православних військовослужбовців*, <https://news.church.ua/2017/04/11/viyavleno-fakti-diskriminacii-pravoslavnix-vijskovosluzhbovciv/> [dostęp: 24.01.2021].

⁴⁰ *Роз’яснення щодо Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України*, [https://www.mil.gov.ua/dlya-zmi/reaguvannya-na-kritiku/2018/11/09/rozyasnennya-shhodo-polozhennya-pro-sluzhbu-vijskovogo-duhovenstva-\(kapelansku-sluzhbu\)-u-zbrojnih-silah-ukraini/](https://www.mil.gov.ua/dlya-zmi/reaguvannya-na-kritiku/2018/11/09/rozyasnennya-shhodo-polozhennya-pro-sluzhbu-vijskovogo-duhovenstva-(kapelansku-sluzhbu)-u-zbrojnih-silah-ukraini/) [dostęp: 24.01.2021].

7. PODSUMOWANIE

Regulacje przyjęte w latach 2014–2019 w stosunku do UKP mają charakter dyskryminacyjny. Zostały one przyjęte w wyniku procesu sekurytyzacji największej pod względem liczby parafii i drugiej pod względem identyfikacji konfesyjnej wspólnoty kościelnej na Ukrainie – UKP. W wyniku klasycznego procesu sekurytyzacji, konstruowania zagrożenia i powielanego aktu mowy Rada Najwyższa, ale również podmioty władzy wykonawczej wydały akty normatywne jawnie dyskryminujące UKP poprzez nakaz zmiany nazwy czy niedopuszczanie kapelanów do pracy duszpasterskiej w jednostkach wojskowych. Co znaczące, nowe władze, które u sterów rządów znalazły się po 2018 r., nie zmieniły przyjętych przez poprzedników restrykcyjnych zapisów. Pozytywnie zweryfikowano zatem postawioną w pierwszych akapitach artykułu hipotezę badawczą.

BIBLIOGRAFIA

- Fijałkowski, Łukasz. 2012. „Teoria sekurytyzacji i konstruowanie bezpieczeństwa”. *Przegląd Strategiczny* 1: 149–162.
- Hofreiter, Ladislav. 2012. *Wstęp do studiów bezpieczeństwa*. Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.
- Kozyrka, Antonina. 2014. *Pluralizm wyznaniowy a integracja narodu ukraińskiego po 1991 roku*. Toruń-Łysomice: Europejskie Centrum Edukacyjne.
- Misztal, Henryk. 2003. „Systemy relacji państwo-Kościół”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal, Piotr Stanisław, 36–58. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Strutyński, Maciej. 2014. „Stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi w niepodległej Ukrainie (1991–2013)”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 17: 255–273.
- Szyszlak, Elżbieta. 2015. „Sekurytyzacja problematyki mniejszości narodowych i etnicznych w Europie Środkowo-Wschodniej”. W: *Polityka etniczna: teorie, koncepcje, wyzwania*, red. Henryk Chałupczak, Radosław Zenderowski, Ewa Pogorzała, Tomasz Browarek, 103–117. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Szyszlak, Tomasz J. 2007. „Wolność religijna w konstytucjach i ustawach wyznaniowych państw postradzieckich”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10: 225–260.

- Szyszlak, Tomasz. 2012. *Lwowskie sacrum, kijowskie profanum. Grekokatolicyzm w ukraińskiej przestrzeni publicznej od pierestrojki do pomarańczowej rewolucji*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Religioznawcze.
- Szyszlak, Tomasz. 2018. „Przekształcenia w ukraińskim systemie bezpieczeństwa narodowego po rewolucji godności. Wybrane aspekty”. *Wschodnioznawstwo* 12: 27–44.
- Szyszlak, Tomasz. 2020. „The conflict over the autocephaly of Ukrainian Orthodoxy as an element of the hybrid war”. *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej* 3: 49–71.
- Wróblewski, Ryszard. 2017. *Wstęp do nauk o bezpieczeństwie*. Siedlce: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego.

KATARZYNA TKACZYK-RYMANOWSKA*

KONSTYTUCYJNA WOLNOŚĆ
UZEWNĘTRZNIANIA PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH
A POSIADANIE I UŻYWANIE KONOPI
(INNYCH NIŻ WŁÓKNISTE) W CELACH RYTUALNYCH

The constitutional freedom to manifest religious beliefs and possessing
and using cannabis (other than hemp) for ritual purposes

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, czy posiadanie na potrzeby swoich praktyk religijnych środka odurzającego (konkretnie konopi), jest dozwolone w świetle przepisów konstytucyjnych gwarantujących wolność sumienia i religii, prawo do uzewnętrzniania swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę i uczestniczenie w obrzędach oraz zakazujących zmuszania do nieuczestniczenia w obrzędach religijnych. Wolność sumienia nie jest pojęciem tożsamym z wolnością praktykowania określonej religii. Z brzmienia Konstytucji wynika, iż wolność uzewnętrzniania przekonań może zostać ograniczona ze względu na m.in. zdrowie, moralność czy porządek publiczny. W konsekwencji Autorka zajmuje stanowisko, iż wolność religii jest co prawda ważna w katalogu praw i wolności człowieka, ale jej część w postaci uzewnętrzniania przekonań musi niejednokrotnie ustąpić przed dobrem wyższego rzędu. Stąd konstatacja, iż brak jest podstaw do uznawania procesu celowego wprawiania się w stan odurzenia za kult religijny korzystający z ochrony konstytucyjnej.

Słowa kluczowe: konopie; odurzenie; kult religijny; Konstytucja RP

Abstract: The article examines the question whether possession of an intoxicating drug (specifically cannabis) for the purposes of one's religious practice is allowed in the light of the constitutional provisions that guarantee freedom of conscience and

* Dr, Wyższa Szkoła Prawa i Administracji, Rzeszowska Szkoła Wyższa, ul. Cegielniana 14, 35-310 Rzeszów, e-mail: drkatarzynarymanowska@gmail.com. ORCID 0000-0002-5503-0624.

religion as well as the right to manifest one's religion by religious worship, prayer and participation in rituals and that prohibit compelling anyone not to participate in religious rituals. Freedom of conscience is not the same concept as the freedom to practice a particular religion. It follows from the Constitution that the freedom to express one's beliefs may be limited due to, inter alia, health, morality or public order. Therefore, the author takes the position that although freedom of religion is an important right among other human rights and freedoms, the right to manifest one's beliefs must often give way to a higher-order good. Hence the conclusion that there are no grounds to consider the process of deliberate intoxication as religious worship that enjoys constitutional protection.

Key words: cannabis; intoxication; religious worship; Constitution of the Republic of Poland

I

Posiadanie i używanie kontrolowanych środków psychoaktywnych (np. konopi innych niż włókniste) odgrywało i odgrywa nadal, wbrew zakazom, dużą rolę w życiu wielu ludzi. Jak twierdzi S. Walton, odurzenie należy do grupy różnorodnych doświadczeń kształtujących ludzką świadomość i jej historyczny rozwój, ale zarazem podlega ono coraz gwałtowniejszemu prawnemu, kulturowemu i religijnemu potępieniu¹. Z perspektywy historii ludzkości zwłaszcza spożywanie konopi² w celach duchowych, czy wężziej – religijnych, zazwyczaj nie spotykało się z akceptacją i postrzegane było jako wynaturzenie nieliczące z godnością człowieka³. Akcentowane w XVIII w. hasła wolności poglądów i wierzeń religijnych w ciągu na-

¹ Walton 2017, 9, 233, 367. Szczegółowo aspekt historyczny omawia też Petrović 1988, 5 i n.

² W całym opracowaniu pisząc o konopiach mam na myśli konopie narkotyczne.

³ Ciekawych informacji dostarczył w ubiegłym roku „Tel Aviv Journal” wskazując, że w Izraelu archeolodzy odkryli ślady marihuany w świątyni Tel Arad, co może oznaczać, iż starożytni mieszkańcy używali tego narkotyku w ramach rytuału religijnego. Byłoby to najstarsze potwierdzone źródło wskazujące na rytualne używanie konopi: Ariea, Rosenb, Namdar 2020, 5–28. Inne stare kultury (np. zamieszkujące obecne tereny Meksyku, Grecji) wykorzystywały także w celach religijnych różne halucynogeny (grzyby). Zob. Petrović 1988, 10 i n.

stępnych stuleci doprowadziły, co prawda, w wielu krajach do zrównania w prawach osób wierzących i niewierzących, do przyzwolenia na swobodne praktykowanie swojej religii, jeśli nie zakłócało to porządku publicznego, ale nie niosły one ze sobą wyraźnie wyartykułowanych zmian dotyczących traktowania odurzania się jako dążenia do *sacrum* związanego z wyznawaną religią, określonym światopoglądem czy przynależnością do grupy wyznaniowej⁴. Takie podejście znalazło swój wyraz w regulacjach prawnych, które od samego początku funkcjonowania ustawodawstwa narkotykowego w Polsce zabraniały posiadania substancji odurzających, w tym konopi, bez względu na powód ich posiadania (z wyjątkiem celów medycznych).

W niektórych religiach konopie uznawano za rośliny święte, a ich zażywanie odbywało się w ramach rytuału religijnego⁵. U Scytów konopie odgrywały rolę obrzędową (np. jako składnik kadzidła w ceremoniach pogrzebowych)⁶. W najstarszych księgach hinduizmu konopie zaliczono do jednej z pięciu świętych roślin, które posiadają działanie mistyczne⁷. Dzięki temu zostały w Indiach otoczone szczególną czcią, a ich zażywanie stało się znakiem jedności człowieka z bogiem i źródłem religijnego natchnienia⁸. Budda, w drodze do oświecenia, karmił się tylko jednym nasionkiem konopi dziennie⁹, co stanowi jeden z powodów, dla których często przedstawia się go z liśćmi konopi. Używanie konopi buddyści zaczęli traktować jako pomocne w medytacji, ponieważ – jak się utrzymuje – marihuana zwiększa świadomość podczas modlitwy i różnych ceremonii¹⁰.

⁴ Lelental 1989, 141 i n.

⁵ Kowalik, Słowiński 2019, 271.

⁶ Molenda 2016, 63; Benetowa 1936, V3.

⁷ Maisto, Galizio, Connors 2000, 302. Kowalik, Słowiński 2019, 271. Poemat hinduski Rīgveda, uważany przez wyznawców za najstarsze i największe dzieło religijne, w wielu psalmach wychwala działanie hinduskiego świętego napoju – *somy*, w którego skład wchodziły konopie indyjskie. Zob. Petrović, 1988, 9; Ren, Tang, Wu, Spengler, Jiang, Yang, Boivin 2019, 3. Jak podaje literatura, bramini także w czasie nabożeństw odurzali się substancją zwaną *bhang* (były to konopie indyjskie). Rolę i działanie *bhangu* szczegółowo opisuje Rogala 1983, 53.

⁸ McKenna 2007, 168, 172.

⁹ Voeks 2014, 55.

¹⁰ <https://www.canvory.blog/pl/2018/11/28/cannabis-in-den-verschiedenen-weltreligionen/> [dostęp: 12.05.2021].

Wczesne teksty taoistyczne wskazywały na używanie konopi indyjskich w rytualnych kadziach. Jak głoszono, konopie powinny być wykorzystywane do eliminacji pragnień i osiągnięcia stanu naturalności¹¹.

W południowej części Afryki Środkowej konopie uznawane są za święte i wiązane z wieloma zwyczajami religijnymi i społecznymi¹². Marihuana uznawana jest tam za magiczną roślinę dającą uniwersalną ochronę przed wszystkimi demonami, jest także symbolem pokoju i przyjaźni. Współcześnie członkowie Ruchu Rastafari uznają palenie marihuany za element oddawania czci Bogu i praktyk medytacyjnych¹³, konopie zaś traktują jako świętą roślinę, o której mowa w Biblii¹⁴. W ich przekonaniu palenie marihuany to „sakrament”, który oczyszcza ciało i umysł, powiększa świadomość i ułatwia medytację, pomaga w kontemplacji i osiągnięciu komunii z Bogiem¹⁵. Akt palenia *ganji* (choć nie jest to nakaz¹⁶) to dla niektórych Rastafarian „forma związana z religijnym obrzędem, pomagająca lepiej zrozumieć Biblię oraz widzieć prawdziwe znaczenie życia”¹⁷.

¹¹ Tamże.

¹² Walton 2017, 233, 363. S. Walton pisze także o halucynogenach używanych w przeszłości do rytuałów religijnych w Europie (np. w Finlandii), a także Azji, Afryce, na Pacyfiku.

¹³ Bona 2010, 55, 58–59.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ „To dzięki temu świętemu sakramentowi potrafią sięgnąć w głąb mądrości i odkryć objawienie Boga”. Pretorius 2006, 14–15.

¹⁶ Wyraźnie należy zaznaczyć, iż członkowie ruchów religijnych korzystających ze środków psychoaktywnych w celu odurzenia (choćby Rastafarii czy Santo Daima, mające swoich wyznawców i w Polsce), są w stanie praktykować swoją religię bez używania takich środków, gdyż ich stosowanie w ramach czynności rytualnych nie jest obowiązkowe. Zatem zakaz używania marihuany (Rastafarii) czy DMT (Santo Daima) nie uniemożliwia im sprawowania rytuałów. Zob. Bona 2010, 55, 58–59 oraz decyzja ETPC z dnia 6 maja 2014 r., *Alida Maria Fränklin-Beentjes i CEFLU-LUZ da Floresta przeciwko Holandii*, skarga nr 28167/07, [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-144549%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-144549%22]}) [dostęp: 29.11.2021].

¹⁷ Bona 2010, 55. Autorka zaprezentowała także wyniki badań, przeprowadzonych co prawda ponad 10 lat temu, ale ukazujących interesujący obraz (statystyczny) stosunku osób związanych z ruchem do palenia marihuany. Wynika z nich, iż zaledwie 20% deklarujących używanie marihuany, traktuje ten akt jako rytuał „religijny” i potrzebuje go do duchowego rozwoju i medytacji, 15% pali marihuane, gdyż jest to element rastafariańskiej ideologii, cała reszta zaś deklarujących używanie marihuany pali ją bez jakiegokolwiek związku z przyjętą przez siebie ideologią (dla przyjemności i dobrej zabawy). Bona 2010, 58–59.

W ubiegłym stuleciu powstało także wiele ruchów znanych jako sekty „New Age”. Należą do nich np. THC Ministries, Cannabis Assembly, Temple 420, Free Marihuana Church of Honolulu, First Church of Cannabis¹⁸. Traktują one używanie marihuany jako element *sacrum*, co jest legalne np. w USA z uwagi na fakt, że używanie konopi w celach religijnych jest tam dozwolone.

Oczywistym jest, że przynależność do określonej grupy religijnej czy społecznej czy też utożsamianie się z jej poglądami na życie nie zwalnia jej zwolenników od przestrzegania istniejącego w danym kraju porządku prawnego. Także Polska jako demokratyczne państwo prawa gwarantuje różnorodność kulturową i duchową swoich obywateli i nie może zakazać takiej formy indywidualnego praktykowania, która ze swej istoty nie zagraża wartościom, które zgodnie z normami konstytucyjnymi uzasadniają ograniczenie wolności i praw człowieka. Wolność sumienia jako zdolność oceny własnego postępowania, moralnej odpowiedzialności za siebie i wobec otaczającego świata, oznacza przyznanie człowiekowi zdolności osądu własnego postępowania i jego skutków¹⁹. Wolność sumienia nie jest jednak pojęciem tożsamym z wolnością praktykowania określonej religii. Szeroko rozumiana wolność w zakresie wyznawania i uzewnętrzniania swojej religii nie ma charakteru absolutnego. Niewątpliwie pozwala ona inaczej patrzeć na motywy działań zwolenników idei „świętego zioła”, ale też budzi wątpliwości w kontekście regulacji art. 53 Konstytucji RP²⁰ oraz art. 62 ust. 1 (ale też i art. 63 ust. 1) ustawy z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu narkomanii²¹. Innymi słowy, wątpliwe jest, czy posiadanie²²

¹⁸ <https://www.canvory.blog/pl/2018/11/28/cannabis-in-den-verschiedenen-weltreligionen/> [dostęp: 09.05.2021].

¹⁹ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 4 listopada 2014 r., SK 55/13, OTK-A 2014, Nr 10, poz. 111.

²⁰ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

²¹ Ustawa z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu narkomanii, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 2050.

²² Nie jest przedmiotem mojego zainteresowania ani analiza konstytucyjności kryminalizacji samego „posiadania” w rozumieniu powołanego w tekście art. 62 ustawy, ani szczegółowe rozważania w zakresie wykładni takich pojęć, jak „posiadanie” i „używanie” narkotyków czy „odurzanie się”. Na ten temat zob. Tkaczyk-Rymanowska 2020a, 2020b, 2021a, 2021b.

(albo uprawianie) na potrzeby swoich praktyk religijnych środka odurzającego (konkretnie konopi), należy uznać za dozwolone w świetle przepisów konstytucyjnych gwarantujących wolność sumienia i religii oraz prawo do uzewnętrzniania swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach oraz zakazujących zmuszania do nieuczestniczenia w obrzędach religijnych²³.

II

Wolność wyznania (religii) jest bez wątpienia fundamentalną wolnością człowieka. Obowiązek jej poszanowania jest ściśle związany z ochroną przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka, która stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela (art. 30 Konstytucji RP). Godność człowieka jest wartością transcendentną²⁴. Stanowi aksjologiczną podstawę i przesłankę całego porządku konstytucyjnego²⁵. Wolność religii, postrzegana na gruncie cywilizacji europejskiej jako jeden z podstawowych przejawów wolności osoby, kształtowała się stopniowo, w toku wielu długotrwałych procesów filozoficznych, kulturowych i prawnych²⁶. Współcześnie wolność wyznania (religii), ujmowana łącznie z wolnością sumienia, zajmuje centralne miejsce w katalogach podstawowych wolności i praw jednostki²⁷. Przewidziana została w art. 18 Powszechnej

²³ Podobnym problemem dotyczącym zakresu praktyk religijnych zajmował się TK w kontekście uboju rytualnego, zajmując kontrowersyjne stanowisko (z licznymi głosami odrębnymi), że ubój rytualny podlega ochronie w ramach wolności religijnej, tj. iż zakaz uboju rytualnego na potrzeby gmin żydowskich jest niekonstytucyjny. Zob. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13, OTK-A 2014, Nr 11, poz. 118.

²⁴ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 5 marca 2003 r., K 7/01, OTK-A 2003, Nr 3, poz. 19.

²⁵ Garlicki (red.) 2003, 2–3.

²⁶ Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07, OTK-A 2009, Nr 11, poz. 163, podkreślił, że wolność wyznania (religii) stanowi element konieczny demokratycznego państwa prawnego. W uzasadnieniu tego judykatu szeroko przedstawiono genezę oraz współczesną treść omawianej wolności.

²⁷ Zob. cytowany wyżej wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13.

Deklaracji Praw Człowieka²⁸. Znalazła swój wyraz również w art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych²⁹. Gwarancję wolności myśli, sumienia i wyznania (religii) stanowi także art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka³⁰ oraz art. 10 Karty Praw Podstawowych UE³¹.

W orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC) podkreśla się, że omawiana wolność jest jednym z fundamentów pluralistycznego społeczeństwa demokratycznego. W swoim religijnym wymiarze wolność ta jest jednym z najistotniejszych elementów tworzących tożsamość wyznawców i ich koncepcje życia, ale jest też wartością dla ateistów, agnostyków, sceptyków i osób indyferentnych w stosunku do wiary³². ETPC przyjmuje, że podczas gdy wolność wyznania jest przede wszystkim sprawą sumienia jednostki, pociąga ona także za sobą wolność uzewnętrzniania wyznania. Świadczenie słowem i czynem o prawdach swojej wiary jest powiązane z istnieniem przekonań religijnych. Państwo ma obowiązek pełnić funkcję bezstronnego i neutralnego organizatora praktykowania różnych wyznań. Obowiązek ten jest „nie do pogodzenia z jakąkolwiek kompetencją państwa do dokonywania oceny zasadności przekonań religijnych lub sposobów, za pomocą których są one wyrażane”³³. Należy jednak podkreślić, że ETPC uznaje, iż nie jest władny do formułowania jednoznacznych definicji religii twierdząc, że jest to sprawa ustawodawstw krajowych, choć przyjmuje dość szeroką interpretację tego pojęcia (uznając np. za ugrupowanie religijne druidów czy sektę Moona)³⁴.

²⁸ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948 r., w: Przyborowska-Klimczak 2003, 166–171.

²⁹ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 19 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

³⁰ 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.

³¹ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz. Urz. UE C 326 z 7.06.2012 r.

³² Zob. powołany wyżej wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13, oraz wskazane tam orzecznictwo ETPC.

³³ Tamże.

³⁴ Wróbel, Zoll 2017, 631 (pkt 3).

Artykuł 53 Konstytucji RP dotyczy ochrony duchowej sfery podmiotowości człowieka – sumienia i wiary, która zasadniczo nie powinna być naruszana. Dla ustawodawcy wynika stąd obowiązek poszanowania tej wartości jako podlegającej ochronie wolności osobistej, lecz również jako zasady ustrojowej, co jeszcze bardziej zwiększa jej wagę³⁵. Konstytucyjne prawa wolnościowe zakładają nie tylko wolność od nieuzasadnionych nakazów i zakazów prawnych, ograniczających swobodę jednostki, jak i wolność od nieuzasadnionego stosowania środków przymusu fizycznego, ale również wolność od innych nieuprawnionych form ingerencji w sferę prawnie chronionych dóbr jednostki w celu ograniczenia swobody kształtowania jej postępowania zgodnie z dokonaniem przez nią wyborem³⁶. W omawianym przepisie konstytucyjnym umieszczono jednak również szereg postanowień odnoszących się do różnych przejawów tej wolności, jakim może być indywidualne (także prywatne) uzewnętrznianie religii m.in. przez określone czynności rytualne³⁷. Manifestacja przekonań religijnych jest prawem człowieka i może ona przebiegać w różny sposób i przybierać różne formy³⁸. Formami uzewnętrzniania religii mogą być zatem: udział w różnego rodzaju ceremoniach religijnych, nabożeństwach, pogrzebach czy innych czynnościach mających na celu oddawanie czci Bogu, w tym składanie ofiar, odmawianie modlitw czy powstrzymywanie się od spożywania określonych potraw (lub też właśnie ich spożywanie)³⁹. Istotą tych czynności jest to, iż polegają one na wypełnianiu pewnych obrzędów, rytuałów, formalnie uznanych w danej społeczności⁴⁰. Słusznie

³⁵ Sarnecki 2003, komentarz do art. 53 ust. 1–2.

³⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 lutego 2006 r., SK 45/04, OTK-A 2006, Nr 2, poz. 15.

³⁷ W języku polskim słowo „rytuał” oznacza zespół czynności stanowiących ustaloną formę zewnętrzną społecznie doniosłego aktu, uroczystości bądź ceremonii (zob. Sobczak 2013, 412). W znaczeniu potocznym – zgodnie ze *Słownikiem języka polskiego* – jest to natomiast „ustalona forma symbolicznych czynności, składających się na obrzęd religijny, praktyki magiczne lub podniosłą uroczystość” (<https://sjp.pwn.pl/sjp/rytual;2574622.html> [dostęp: 13.05.2021]). Z kolei czynności rytualne są działaniami wypływającymi z potrzeb religijnych, stanowiącymi zwykle część obrzędów, których dopełnienie jest dla wyznawcy określonej religii świadectwem wierności jej doktrynie (zob. Sobczak 2013, 383).

³⁸ Olszówka 2016, 1266.

³⁹ Tamże; Mezglewski 2010, 430–431.

⁴⁰ Mezglewski 2010, 433.

twierdzi się w doktrynie, że jakkolwiek każdy ma prawo postępować zgodnie z zasadami wyznawanej religii⁴¹, to jednak nie każde takie zachowanie (motywowane religijnie) korzysta z wolności, a tym samym podlega ochronie prawnej⁴².

Przenosząc powyższe na grunt zagadnień związanych z posiadaniem (uprawą) konopi zaznaczyć należy, iż można mieć wątpliwości, czy przepisy ustawy o przeciwdziałaniu narkomanii dotyczą kwestii *stricte* wyznaniowych, bo przecież nie zostały dokładnie w tym celu ustanowione. Przedmiotem ustawy jest przeciwdziałanie narkomanii, któremu służyć ma stworzenie ram instytucjonalnych i obciążenie określonych podmiotów zadaniami w zakresie zapobiegania naruszeniom prawa dotyczącego obrotu, wytwarzania, uprawiania, przerabiania i posiadania substancji, których używanie może prowadzić do narkomanii. Z tego choćby względu mogą się pojawić wątpliwości, czy art. 62 ust. 1 i art. 63 ust. 1 ustawy, penalizując sprzeczne z ustawą posiadanie czy uprawę konopi, w sposób bezpośredni ingeruje w swobodę praktyk religijnych. Co prawda istnieje możliwość powołania się na wolność religii osób wywodzących swe przekonania z różnych systemów religijnych. Nie oznacza to jednak, że sama deklaracja osoby co do religijnego charakteru danego przekonania, w tym wypadku „palenia trawki”, automatycznie przesądza o konieczności zaakceptowania takiej kwalifikacji i objęcia danego przekonania ochroną konstytucyjną⁴³.

⁴¹ Jak twierdzi M. Derlatka: „Regulacje prawne siłą rzeczy mogą odnosić się jedynie do [...] sfery [...] zewnętrznej, ponieważ sfera uczuć, przekonań, upodobań, nieartykułowana i niemanifestowana przez jednostkę, nie poddaje się oddziaływaniu żadnych norm prawnych. Nawet najokrutniejszy fanatyk, stojący na czele danego państwa, nie zmusi wyznawców innych religii do zaprzestania wyznawania ich wiary, gdyż poza likwidacją miejsc kultu i zakazem publicznych praktyk religijnych musi powtórzyć za Zygmuntem Augustem: «nie jestem królem waszych sumień»”. Derlatka 2016, 118.

⁴² Mezglewski 2010, 433. Wyraźnie należy podkreślić, iż ograniczenia wolności wyznania mogą dotyczyć tylko sfery zewnętrznej, ale wówczas chodzić może już nie tylko o wolność sumienia, ale także inne wolności, mające wprawdzie swoje źródło w wolności sumienia, ale wobec niej autonomiczne (np. wolność słowa). Konstytucja RP gwarantuje każdemu swobodę wyrażania przekonań, w tym też i religijnych. Zob. Pietrzak 1993, 16; Krukowski 2000, 92 i n.; Kozłowska-Kalisz, Kucharska-Derwisz 2006, 211–212; Banaszak 2009, 271.

⁴³ Odpowiedź Sejmu na skargę konstytucyjną SK 55/13, 1 sierpnia 2014 r., BAS-WPTK-2076/13.

Takie podejście, oparte na subiektywnej autoidentyfikacji, umożliwiłoby uznanie za religię właściwie każdego systemu przekonań. Prezentowana w orzecznictwie konstytucyjnym oraz piśmiennictwie definicja wolności religii nie ogranicza się do religii i związków wyznaniowych podlegających jakiejś formie urzędowej rejestracji. Jednakże akceptacja dla ogólnego powoływania się na tzw. względy religijne przy zachowaniach sprzecznych z normą prawnokarną rodziłaby ryzyko instrumentalizacji ochrony wolności religii⁴⁴. Ponadto zachowanie osoby powołującej się na wolność uzewnętrzniania swoich przekonań religijnych stanowiące *de facto* czyn zabroniony należałoby oceniać nie tylko z punktu widzenia art. 53 Konstytucji, ale i art. 47 Konstytucji, który odnosi się do prawa do prywatności⁴⁵. Innymi słowy, „niemożność jednoznacznego zakwalifikowania zachowania jako praktyki religijnej nie przesądza o niedopuszczalności oceny zakazu takiego zachowania przez pryzmat innych (wyrażających wartości inne niż wolność religii) postanowień Konstytucji”⁴⁶. Przyjęcie możliwości oceny przepisów art. 62 i art. 63 ustawy przez pryzmat art. 53 Konstytucji nie oznacza jednak, że normy prawne zakazujące określonego zachowania, oceniane jako sprzeczne z przekonaniami religijnymi, naruszałyby Konstytucję. Nie można bowiem tracić z pola widzenia tego, że wolność religii nie ma charakteru absolutnego. Ustawa zasadnicza wskazuje na możliwość wprowadzenia odnoszących się do niej ograniczeń, o ile spełniają one wymagania określone w jej art. 53 ust. 5. Trzeba jednocześnie zauważyć, że przepis ten nie wyłącza, moim zdaniem, zastosowania zasady proporcjonalności wyrażonej w art. 31 ust. 3 Konstytucji, w tym zakresie, w jakim treści normatywne obu tych przepisów nie pokrywają się⁴⁷. W przypadku ograniczeń dotyczących wolności sumienia i religii w zakresie nieobjętym art. 53 ust. 5 Konstytucji RP (czyli nieobjętym wolności uzewnętrzniania religii) powinny znaleźć zastosowanie zasady ogólne z art. 31 ust. 3 Ustawy zasadniczej⁴⁸.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zob. Tkaczyk-Rymanowska 2021a, 56–58.

⁴⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 16 lutego 1999 r., SK 11/98, OTK 1999, Nr 2, poz. 22.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Olszówka 2016, 1274. Trybunał Konstytucyjny w powołanym wyżej wyroku z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13, wyraził jednak w tej kwestii odmienny pogląd i przyjął,

Wolność religijna nie obejmuje nieograniczonej swobody postępowania w zgodzie z nakazami wyznawanej religii w każdej sferze życia. Korzystanie z tej wolności nie może prowadzić do uchylania się od wykonywania obowiązków nałożonych przez ustawy (art. 3 ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁴⁹). Oznacza to, że nawet jeśli dana norma prawna jest oceniana przez wyznawców danej religii jako sprzeczna z regułami moralnymi leżącymi u podstaw ich doktryny, to taki osąd nie wystarcza, by zwolnić się od przestrzegania prawa. „Pewnego rodzaju dyskomfort odczuwany przez osobę wyznającą określoną religię, w związku z faktem, że system prawny w jakiejś kwestii rozmija się z jej intuicją etyczną, jest nieuniknioną konsekwencją życia w pluralistycznym społeczeństwie, ponoszona też przez osoby bezwyznaniowe, które żywią różne systemy wartości”⁵⁰. Nie ma jednak powodu, by różnicować status wolnościowy obu tych grup⁵¹. Słusznie podnosi A. Zoll, iż w społeczeństwie pluralistycznym obowiązują różne systemy etyczne i nie ma jednego systemu akceptowanego przez całe społeczeństwo. Społeczeństwo tworzące jedno państwo ma jednak najczęściej wspólne korzenie kulturowe, co sprawia, że w jego ramach dostrzegalny jest stosunkowo obszerny zakres wspólnie akceptowanych norm etycznych⁵². Również na gruncie art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka przyjmuje się, że przepis ten nie chroni wszystkich działań, które są motywowane względami religijnymi, a skoro w społeczeństwach demokratycznych koegzystuje obok siebie wiele religii, wprowadzanie pewnych ograniczeń jest po prostu konieczne⁵³. Przepis ten nie daje w szczególności generalnego prawa

iż węższa regulacja z art. 53 ust. 5 Konstytucji RP jest zabiegiem celowym, który miał na względzie zapewnienie jak najszerszych ram urzeczywistniania wolności religijnej, a więc art. 31 ust. 3 Konstytucji RP nie znajdzie zastosowania do ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii. Opowiadam się jednak za wcześniejszym stanowiskiem TK.

⁴⁹ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

⁵⁰ Brzozowski 2012, 279.

⁵¹ Tamże.

⁵² Zoll 2011, pkt 18–19.

⁵³ Wyrok ETPC z dnia 29 czerwca 2004 r., *Leyla Şahin przeciwko Turcji*, skarga nr 44774/98, <https://hudoc.echr.coe.int/fre#%7B%22itemid%22:%5B%22001-70956%22%5D%7D> [dostęp: 29.11.2021]. Identycznie: cytowana wyżej decyzja ETPC w sprawie *Alida Maria Fränklin-Beentjes i CEFLU-LUZ da Floresta przeciwko Holandii*.

do odmowy przestrzegania ustawodawstwa krajowego na podstawie przekonania religijnych⁵⁴.

Wyrazem przekonania o konieczności wprowadzania ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii jest art. 53 ust. 5 Konstytucji RP. Prawodawca zawarł w nim szczegółową klauzulę limitacyjną odnoszącą się do tej wolności, wskazując również wartości uzasadniające ograniczenia. Treść i znaczenie wolności religii, a także jej ścisły związek z przyrodzoną i niezbywalną godnością człowieka, determinują sposób uregulowania dozwolonych ograniczeń uzewnętrzniania tej wolności⁵⁵. Przepis art. 53 ust. 5 Konstytucji RP szczegółowo określa tzw. przesłanki formalne (ustawowy charakter) oraz materialne (konieczność ochrony wskazanych dóbr) dopuszczalności ograniczania wolności uzewnętrzniania religii⁵⁶. Stwierdzić należy, że używanie konopi do celów rytualnych nie pozostaje w związku z koniecznością ochrony bezpieczeństwa państwa. Nie istnieje tu również, moim zdaniem, bezpośredni związek z ochroną praw i wolności innych osób. W konsekwencji wątpliwości mogłyby budzić ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii z punktu widzenia konieczności ochrony zdrowia i porządku publicznego oraz moralności.

W jednym ze swoich orzeczeń Trybunał Konstytucyjny stwierdził, że ograniczenia w zakresie posiadania środków odurzających są niezbędne do ochrony zdrowia⁵⁷. W orzecznictwie strasburskim przyjmuje się, że celem jest tu wzmocnienie ograniczenia praktyk religijnych, których skutki mogłyby negatywnie wpłynąć na stan zdrowia⁵⁸. Niewątpliwie tak byłoby w przypadku konopi, których używanie, zdaniem specjalistów, powoduje szereg negatywnych skutków zdrowotnych⁵⁹. Stosowanie narkotyków łączy

⁵⁴ Powołana wyżej decyzja ETPC w sprawie *Alida Maria Fränklin-Beentjes i CEFLU-LUZ da Floresta przeciwko Holandii*.

⁵⁵ Powołany wyżej wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 4 listopada 2014 r., SK 55/13, OTK-A 2014, Nr 10, poz. 111.

⁵⁸ Powołana wyżej decyzja ETPC w sprawie *Alida Maria Fränklin-Beentjes i CEFLU-LUZ da Floresta przeciwko Holandii*.

⁵⁹ Na temat zagrożeń i negatywnych skutków zdrowotnych używania konopi piszą m.in. Jędrzejko, Jabłoński 2012, 69–70; zob. też Bołtryk 2014, 89 i n. Pełną charakterystykę

się z daleko idącymi konsekwencjami zdrowotnymi i społecznymi. Nie jest to tylko problem indywidualny, dotyka on bowiem całego społeczeństwa, zaburzając harmonijną koegzystencję jego członków, godząc w ten sposób także w porządek publiczny⁶⁰. W orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego dominuje pogląd, iż należy tak organizować życie publiczne, aby chronić jednostki przed zjawiskami związanymi z narkomanią, które niszczą struktury społeczne⁶¹. Jedną z naczelných zasad konstytucyjnych jest także kształtowanie porządku prawnego, który pozwoli eliminować zagrożenia dla zdrowia całych grup społecznych oraz usuwać zewnętrzne zagrożenia zdrowia jednostki i pokusy prowadzącego do dobrowolnego niszczenia własnego zdrowia. Zatem kryminalizowanie zachowań stwarzających nawet tylko abstrakcyjne zagrożenie dla dobra prawnego jakim jest zdrowie (w tym też i zdrowie publiczne), jest obowiązkiem władz państwowych⁶². Obliguje to ustawodawcę do ustanowienia odpowiednich unormowań oraz stworzenia środków ochrony, które będą stanowiły wystarczające gwarancje ich przestrzegania i egzekwowania⁶³.

Z drugiej strony, przeciwnicy takiego stawiania sprawy uważają, że ustawowy zakaz posiadania (i uprawy) konopi ogranicza wolność sumienia i wyznania w ten sposób, iż zakazuje pewnych czynności rytualnych uznanych przez jednostkę za zgodne z jej wiarą, *de facto* wymuszając zaniechania tych czynności i pozostawania w niezgodzie z własnym sumieniem⁶⁴.

używania konopi można znaleźć w raportach EPSPAD i EMCDDA oraz raportach z badań np. Zakładu Badań nad Alkoholizmem i Toksykomaniami Instytutu Psychiatrii i Neurologii. Na ten temat: Dąbrowska, Miturska, Moskalewicz, Wieczorek 2012, 33 i n.

⁶⁰ Tkaczyk-Rymanowska 2021a, 57; Krajewski 2001, 58. Dobry przykład podał ETPC w kilkakrotnie już powoływanej decyzji w sprawie *Alida Maria Fränklin-Beentjes i CEFLU-LUZ da Floresta przeciwko Holandii*. Skonstatowano tam, iż obowiązkowe jest używanie kasku przez motocyklistę należącego do grupy Sikhów, zobowiązanego ze względu na swoją religię do noszenia turbanu. Interes bezpieczeństwa drogowego staje się tu nadrzędny wobec religijnego obowiązku noszenia odpowiedniego ubioru.

⁶¹ Zob. powołany wyżej wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13.

⁶² Tamże.

⁶³ Tkaczyk-Rymanowska 2021a, 57.

⁶⁴ Skarga konstytucyjna z dnia 2 stycznia 2013 r. wniesiona do TK przez mec. E. Stępnia (Kancelaria Adwokacka w Lublinie), <https://trybunal.gov.pl/s/sk-5513> [dostęp: 05.12.2021].

Jak twierdzą, takie postępowanie ze strony państwa stanowi zaprzeczenie zarówno chrześcijańskich, jak i ogólnoludzkich, uniwersalnych wartości, a zakazywanie obywatelom posiadania na własne potrzeby rośliny uprawianej i używanej przez ludzkość od tysięcy lat nie jest konieczne dla ochrony zdrowia⁶⁵. Wymóg konieczności ingerencji weryfikowałby się, ich zdaniem, jedynie w odniesieniu do ochrony małoletnich przed skutkami jej stosowania. Inaczej jest jednak w przypadku zakazów skierowanych do ogółu i dotyczących samego jej posiadania i uprawy na własny użytek⁶⁶. Nadmierny paternalizm – jak utrzymują zwolennicy omawianych tu poglądów – przybiera w tych przypadkach radykalne formy represji, stając się zaprzeczeniem roli państwa. W konsekwencji skutkuje to naruszeniem godności i wolności człowieka. Skoro, ich zdaniem, możliwe jest używanie konopi w innych krajach, to nie ma podstaw do umniejszania w tym zakresie praw polskich obywateli. Zwolennicy swobody używania konopi podnoszą też, że każdy ma prawo wierzyć w dowolnie wybrane bóstwa, jak też korzystać z wolności sprawowania obrzędów, o ile nie przybierają one form wynaturzonych⁶⁷. Zdaniem zwolenników hasła „uwolnić konopie” indywidualne uzewnętrznianie swoich przekonań poprzez uczestniczenie w obrzędzie spożywania marihuany zasługiwałoby zatem na taką samą ochronę jak np. spożywanie wina w Kościele Katolickim⁶⁸. Zadają przy tym pytanie, dlaczego niektóre używki, jak wino, uznaje się za dary Boże, a inne, o porównywalnym zakresie skutków, jak konopie, piętnuje się za kalanie duchowej czystości⁶⁹. Alkohol jest środkiem o działaniu psychoaktywnym, podobnie jak marihuana, stanowi jednak środek dozwolony⁷⁰. Zwolennicy omawianego poglądu nie znajdują więc powodów dla ograniczeń praktyki spożywania marihuany jeżeli ma ona wymiar religijny⁷¹. Gdyby zaś jako warunek ograniczenia wolności w tym zakresie

⁶⁵ Tamże; zob. <https://www.weednews.pl/konopny-panteon-konstytucja-sady-i-marihuana/> [dostęp: 14.05.2021].

⁶⁶ Skarga konstytucyjna z dnia 2 stycznia 2013 r.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Walton 2017, 128.

⁷⁰ Kowalik, Słowiński 2019, 259.

⁷¹ Zob. <https://www.konopie-zdrowie.pl/artykuly/287-konopie-indyjskie-jako-rytualne-ziolo-wspolczesnosci> [dostęp: 18.05.2021]. Niestety zapominają przy tym jednak zaznaczyć,

podnieść możliwość uzależnienia się oraz względy moralności, równie dobrze należałoby – jak twierdzą – ograniczyć również prawo do publicznego spożywania alkoholu podczas katolickich nabożeństw (uzewnętrzniania religii), skoro w charakterze posługujących mają do niego dostęp małoletni (ministranci)⁷². Przyjmując powyższą argumentację należałoby zarzucić spożywaniu wina podczas Mszy św. zagrożenie dla zdrowia i moralności poprzez utrwalanie skojarzenia, iż z piciem alkoholu wiąże się jakieś *sacrum*. Tymczasem nikt nie kwestionuje takiej formy uzewnętrzniania religii. Nikt też nie ogranicza kapłanom możliwości spożywania wina mszalnego⁷³. Zwolennicy nieograniczonego prawnie używania konopi twierdzą także, iż wymóg „konieczności w demokratycznym państwie” oznacza obowiązek traktowania z jednakową miarą ograniczeń dotyczących zachowań podobnych choć praktykowanych przez osoby różnych wyznań. Uzasadnianie picia alkoholu tradycją europejską tylko wzmacnia ich argument na rzecz obowiązku poszanowania również tradycji konsumowania w celach religijnych innych substancji mających działanie psychoaktywne. Palenie marihuany – jak wskazują – jest przecież formą rytuału mającego charakter religijny, tj. dotyczącego zgodnego z własnym sumieniem pojmowania istoty człowieka i korzystania z daru bogów, jakim jest naturalnie rosnąca od wieków roślina konopi⁷⁴. W tym kontekście zakaz spożywania marihuany jawi się zwolennikom rytualnego używania konopi jako zmuszanie do nieuczestniczenia w obrzędach religijnych. Osobistą uprawę także uznają za rytuał, z którym wiąże się poświęcenie czasu i pracy, dbanie o jakość rośliny, aby móc zapewnić sobie, we własnym zakresie, dostęp do obrzędu, którym jest zbiór ziela i żywicy⁷⁵. Ich zdaniem, wartości tak elementarne dla wolnego człowieka jak religia i wiara, traktowane są przez państwo

iż w Kościele Katolickim nikt się tym winem nie odurza, spożywając je w ramach czynności rytualnych (bo nie taki jest cel jego używania), zaś palenie marihuany ma mieć właśnie za wyłączny cel wprowadzenie się w stan odurzenia. Podobne stanowisko zaprezentował ETPC (zob. decyzję w sprawie *Alida Maria Fränklin-Beentjes i CEFLU-LUZ da Floresta przeciwko Holandii*).

⁷² Skarga konstytucyjna z dnia 2 stycznia 2013 r.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Gajos-Kaniewska 2014.

jako drugorzędne w zestawieniu z abstrakcyjnie pojmowaną ochroną zdrowia, moralności czy też „wolnością społeczeństwa od narkotyków”⁷⁶.

Ostatnia z pozostających do omówienia wartości, czyli moralność, jest rozumiana na wiele sposobów. W literaturze zgodnie wskazuje się na nieostrość tego pojęcia i różnorodność jego treści⁷⁷. Zakorzeniony jest pogląd, że przesłanka „moralności” odsyła do norm moralnych uznanych w danym społeczeństwie i odnoszących się do stosunków międzyludzkich⁷⁸. Takie rozumienie „moralności” znajduje uzasadnienie jurydyczne, albowiem prawo stanowione jest przede wszystkim z myślą o człowieku⁷⁹. Preambuła do Konstytucji RP, która wskazuje na wartości moralne cenne dla społeczeństwa polskiego, koncentruje się właśnie na człowieku. Nakazuje stosować przepisy konstytucyjne z myślą o zachowaniu przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi⁸⁰. Przepis art. 53 ust. 5 Konstytucji nie rodzi więc pytania, czy posiadanie narkotyków jest czynem „moralnym”. Dla uznania zakazu rytualnego posiadania (czy uprawiania) na własne potrzeby konopi jako dopuszczalnego ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii wymagane jest wykazanie, że zakaz ten jest konieczny do ochrony moralności, czyli że rozwiązanie przeciwnie przynosi szkody społeczne⁸¹. Odniesienie się do tego warunku nie może być dokonane bez konstatacji pewnego faktu. Rzeczpospolita Polska nie jest co prawda państwem wyznaniowym, ale społeczeństwo polskie odwołuje się w dużej mierze do wartości chrześcijańskich i katolicyzmu⁸². Znajduje to swe odzwierciedlenie również w przepisach

⁷⁶ Skarga konstytucyjna z dnia 2 stycznia 2013 r.

⁷⁷ Ossowska 2011, 13; Sobczak 2013, 574–575.

⁷⁸ Wojtyczek 1999, 196. Podobnie: Zoll 2011, pkt 18.

⁷⁹ Zwraca się na to uwagę w powołanym wyżej wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Olszówka 2016, 1274.

⁸² W katolickim nauczaniu teologicznomoralnym wyraźnie podkreśla się, iż człowiek nie ma prawa do narkotyzowania się, wybrzmiewa także zdecydowane „nie” wobec liberalizacji narkomanii (w dokumencie Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Zdrowia pt. *Chiesa, droga e tossicomania. Manuale di pastorale* wyraźnie zalicza się konopie indyjskie do środków narkotycznych). Zob. Zawada, Szran, Sawicki, Dziuba 2002, 213–214. Nauczanie Kościoła Katolickiego dotyczące substancji psychoaktywnych bierze jednak pod uwagę kontekst, w jakim te substancje zostały użyte oraz intencję używającego. Katechizm Kościoła

Konstytucji (a nadto w Konkordacie⁸³). W społeczeństwie polskim niemal powszechne jest negatywne postrzeganie narkotyków jako takich (w tym także i konopi)⁸⁴. Wyłączenie ich – choćby wyłącznie do celów rytualnych – z katalogu substancji kontrolowanych i uznanie ich za podlegające *de facto* ochronie w ramach wolności religii byłoby dyskusyjne z punktu widzenia samej moralności. Wątpliwe jest jednak spełnienie wymogu „konieczności” ochrony tej moralności poprzez prawnokarny zakaz posiadania konopi⁸⁵. „Konieczność” powinna być rozumiana jako wybór środka najbardziej skutecznego i najbardziej opłacalnego, który równocześnie nie będzie zbyt ingerował w prawa i wolności obywateli⁸⁶. Zdaniem A. Zolla, przed decyzją o kryminalizacji jakiegokolwiek zachowania należy zadać sobie pytanie, czy alternatywne środki do ochrony dobra (w tym wypadku moralności) są wykorzystywane. Jeśli dojdziemy do wniosku, że nie, to należy ustalić, jak wygląda egzekucja dotychczasowych rozwiązań i czy przypadkiem na tym polu nie należy wprowadzić pewnych zmian⁸⁷. Konieczność „ochrony moralności” poprzez ustanowienie zakazu prawnokarnego musi być bowiem oparta na uzasadnionym przekonaniu o bezskuteczności jej ochrony w przypadku stosowania innych, pozakarnych

Katolickiego jednoznacznie potępia używanie narkotyków w innych niż ściśle medyczne celach ze względu na szkody, jakie zadają one zdrowiu i ryzyko, jakie stanowią dla ludzkiego życia („Używanie narkotyków wyrządza bardzo poważne szkody zdrowiu i życiu ludzkiemu. Jest ciężkim wykroczeniem, chyba że wynika ze wskazań ściśle lekarskich. Nielegalna produkcja i przemyt narkotyków są działaniami gorszącymi; stanowią one bezpośredni współudział w działaniach głęboko sprzecznych z prawem moralnym, ponieważ skłaniają do nich”; nr 2291).

⁸³ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

⁸⁴ Zob. Sondaż przeprowadzony przez Centrum Badań Opinii Społecznej na zlecenie stowarzyszenia Wolne Konopie. Jak z niego wynika, „wciąż do przyzwolenia społecznego na stosowanie marihuany droga daleka, ponieważ przeciw pełnej legalizacji marihuany (na zasadach podobnych do alkoholu i wyrobów tytoniowych) było aż 61,6% badanych. Za pełną legalizacją opowiedziało się 27,9% respondentów, podczas gdy 10,5% osób nie miało zdania na ten temat” (<https://cnbs.pl/sondaz-cbos-wiekszosc-polakow-za-dekryminalizacja-marihuany/> [dostęp: 12.05.2021]).

⁸⁵ Podobny argument można podnieść w przypadku konieczności ochrony zdrowia i porządku publicznego.

⁸⁶ Zoll 2011, pkt 33.

⁸⁷ Tkaczyk-Rymanowska 2021a, 59.

środków⁸⁸. Jak wskazują doświadczenia wielu państw, prawo karne nie jest właściwym narzędziem regulacji kwestii związanych z posiadaniem narkotyków⁸⁹. Konstytucja RP w art. 53 ust. 5 wymaga wprowadzania ograniczeń wolności religijnej w drodze ustawy, ale nie mówi się tu o ustawie karnej. Prawo karne zresztą jest prawem *ultima ratio*, powinno być stosowane tylko w ostateczności. Dlatego trudno zgodzić się z wyborem ustawodawcy, który od razu sięgnął po przepisy karne, zakazując posiadania środków psychoaktywnych (obojętnie jaki byłby cel ich posiadania) pod groźbą kary kryminalnej, choć miał do wyboru szereg innych narzędzi, od przepisów administracyjnych, poprzez prawo konsumenckie, aż do prawa wykroczeń włącznie⁹⁰. Jeśli bowiem ten sam cel możliwy jest do osiągnięcia przy zastosowaniu innego środka, nakładającego mniejsze ograniczenia, to zastosowanie przez ustawodawcę środka represyjnego wykracza poza to, co jest konieczne, narusza więc Konstytucję⁹¹. Z uwagi na powyższe prawnokarny zakaz posiadania konopi w ogóle (w tym też i do celów rytualnych) może budzić wątpliwości z punktu widzenia wymogu „konieczności”, o którym mowa w art. 53 ust. 5 Ustawy zasadniczej.

Oparcie przepisów konstytucyjnych na uznaniu pluralizmu światopoglądowego i kulturowego społeczeństwa upoważnia do stwierdzenia, że przesłanka „moralności” zawarta w art. 53 ust. 5 Ustawy zasadniczej pozwala na samoistne ingerencje prawne tylko wobec takich zachowań, które powszechnie uznaje się za przynoszące szkody społeczne⁹². Zważywszy, że społeczeństwo polskie przywiązuje dużą wagę do religii oraz wolności jej uzewnętrzniania, w orzecznictwie konstytucyjnym dominuje pogląd, że wolność religii jest nie tylko gwarantowana konstytucyjnie i konwencyjnie, lecz jest sama jedną z podstawowych wartości moralnych w polskim społeczeństwie. Stanowisko to jurydycznie wzmacnia preambuła do

⁸⁸ Zoll 2011, pkt 35.

⁸⁹ Krajewski 2001, 185 i n.; Tkaczyk-Rymanowska 2021a, 58–59; Klinowski 2009, 69 i n.; Derlatka 2010, 87 i n.; Kulesza 2016, 132 i n.; Jezusek 2015, 194 i n.; Vetulani 2006; Sierosławski 2005; zob. także coroczne europejskie raporty narkotykowe EMCDDA.

⁹⁰ Z tych regulacji korzystają inne państwa europejskie. Tkaczyk-Rymanowska 2021a, 50–51.

⁹¹ Tamże, 58–59.

⁹² Powołany wyżej wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13; Ossowska 2011, 83 i n.

Konstytucji, która także odwołuje się do wartości zakorzenionych w tradycji chrześcijańskiej⁹³.

W kontekście braku swobodnego dostępu do konopi oraz swobody ich posiadania (używania) i uprawiania w celach religijnych może pojawić się wątpliwość także z punktu widzenia art. 53 ust. 6 Konstytucji RP. Treść tego przepisu jest logiczną konsekwencją omawianego już ustępu 2. Wynika z niego bowiem, iż Konstytucja zakazuje podejmowania jakichkolwiek działań, które w sposób nieuprawniony ingerowałyby w wyznawanie określonej religii, tj. decyzję o uczestniczeniu lub nieuczestniczeniu w praktykach religijnych⁹⁴. Zakaz zmuszania do nieuczestniczenia w tych praktykach oznacza, iż prawodawca nie może uniemożliwiać ani utrudniać odbywania praktyk religijnych inaczej niż jedynie po spełnieniu przesłanek określonych w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP. A te, jak wskazałam wyżej, mogą budzić wątpliwości.

III

Prawo do uzewnętrzniania przekonań religijnych i brania udziału w ceremoniach nie jest dobrem absolutnym. Czynności rytualne mają charakter powtarzalny i z tego powodu częstokroć wydają się obserwatorom z zewnątrz zbędne, dziwne, niepotrzebne. Jednakże to właśnie one są istotnym czynnikiem organizowania zainteresowanej grupy społecznej. Rytuał bowiem „łączy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, anuluje historię i czas”⁹⁵. Czy w związku z tym należy uznać, że może być rytuałem, korzystającym z ochrony prawnej, co więcej – z ochrony konstytucyjnej – używanie środków psychoaktywnych w celu odurzania się? Konopie jak i inne środki kontrolowane mogą być używane w celach medycznych, np. dla ratowania zdrowia. Nie budzi wątpliwości w świetle aktualnych badań, iż konopie i ich pochodne oddziałują w sposób negatywny na stan zdrowia osoby je zażywające. Pojawia się zatem pytanie o hierarchię dóbr

⁹³ Powołany wyżej wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 r., K 52/13.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Sobczak 2013, 384–385.

prawnych, o to czy zdrowie ludzkie ma tę samą wartość co wolność religii i jej uzewnętrznianie czy może jednak życie i zdrowie są dobrami i wartościami nadrzędnymi. Z brzmienia przepisów konstytucyjnych wynika jednoznacznie, iż wolność uzewnętrzniania przekonań może zostać ograniczona właśnie ze względu na m.in. zdrowie. Wolność religii jest co prawda niezwykle ważna w katalogu praw i wolności człowieka, ale jej część w postaci uzewnętrzniania swoich przekonań musi niekiedy ustąpić przed dobrem wyższego rzędu. Pozostaje jedynie pytanie, czy to ograniczenie powinno przybrać formę zakazu prawnokarnego⁹⁶. Moim zdaniem – jak starałam się to uzasadnić wyżej – odpowiedź na to pytanie powinna być negatywna.

Istota wolności religii w ujęciu Konstytucji RP, co wprost potwierdza preambuła, sprowadza się do wyznawania i uzewnętrzniania jedynie pozytywnych wartości, w tym wartości etycznych i moralnych, a zatem takich, które w swej istocie nie są sprzeczne z innymi uniwersalnymi wartościami konstytucyjnymi aprobowanymi przez określone społeczeństwo funkcjonujące w oparciu o określoną tradycję i podstawy historyczno-kulturowe. Ponadto przywoływany często w tym kontekście przez „konopnych aktywistów” alkohol (i czasem tytoń) cechuje się wielowiekową aprobatą społeczną, podczas gdy marihuana takiej aprobaty brak, a w ogólnym odczuciu społecznym nie jest ona akceptowana. Alkohol pełni także określone funkcje w ramach życia społecznego i tylko w szczególnych sytuacjach (upicie się) jego używanie ma negatywny wymiar zdrowotny i społeczny. Tymczasem podstawowym, *de facto* jedynym celem pozamedycznego używania marihuany, jest wprowadzenie się w stan odurzenia.

Jestem natomiast zdecydowaną przeciwniczką ingerencji prawa karnego w kwestie związane z posiadaniem i używaniem środków psychoaktywnych. Doświadczenia prohibicyjne wielu krajów wyraźnie wskazują, iż nie tędy droga⁹⁷. Za zbędny uważam art. 62 ustawy o przeciwdziałaniu narkomanii, w którym przewiduje się odpowiedzialność karną za posiadanie narkotyków w sytuacji, gdy jest to tzw. posiadanie konsumenckie⁹⁸.

⁹⁶ Szczegółowo na ten temat: Tkaczyk-Rymanowska 2020b, 278 i n.

⁹⁷ Krajewski 2001, 81 i n.

⁹⁸ Zresztą *ratio legis* wprowadzania tego przepisu była zupełnie inna. Zob. Krajewski 2001, 419.

Ale daleka jestem także od uznawania procesu celowego wprowadzania się w stan odurzenia za kult religijny, który korzysta z ochrony konstytucyjnej. Religia, wiara, stanowią prywatną, intymną wręcz część życia jednostki i prawo nie powinno w tę sferę ingerować. Formy uzewnętrzniania religii przez członków określonych grup społecznych, osadzonych w określonej tradycji i kulturze, już pewnemu ograniczeniu powinny podlegać. W pełni zgadzam się ze stanowiskiem prezentowanym w literaturze m.in. przez M. Jędrzejko. Wskazując na współczesne formy patologii społecznych wyróżnia on uzależnienia chemiczne (np. alkoholizm, narkomania), niechemiczne (np. cyberholizm, destrukcyjne kultury) oraz inne (np. prostytutka, samobójstwa, sekty)⁹⁹. Uważam, iż konsumenckie posiadanie i używanie konopi czy innych narkotyków stanowi przejaw zachowań dysfunkcyjnych i powinniśmy postrzegać te zjawiska przez pryzmat patologii społecznych¹⁰⁰. Prostitution, samobójstwa czy inne przejawy zachowań patologicznych nie podlegają jednak – jako takie – regulacjom prawnym, a tym bardziej prawnokarnym. Posiadanie narkotyków na własny użytek też podlegać im nie powinno.

BIBLIOGRAFIA

- Arie, Eran, Baruch Rosenb, Dvory Namdar. 2020. „Cannabis and Frankincense at the Judahite Shrine of Arad”. *Tel Aviv Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University* 1 (47): 5–28.
- Banaszak, Bogusław. 2009. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. Warszawa: C.H. Beck.
- Benetowa, Sara. 1936. *Konopie w wierzeniach i zwyczajach ludowych*, <http://nnk.art.pl/kgsp/1936/> [dostęp: 13.05.2021].
- Bona, Beata. 2010. „Słuchacze muzyki reggae a przejawy Ruchu Rastafari w Polsce”. W: *Studia nad edukacją i kulturą muzyczną*, red. Elżbieta Szubertowska, 53–61. Bydgoszcz: Bydgoskie Towarzystwo Naukowe Wydział Nauk Humanistycznych.

⁹⁹ Jędrzejko 2010, 49; Jędrzejko, Sarzała (red.) 2010, 18.

¹⁰⁰ O posiadaniu narkotyków jako zjawisku patologii społecznej zob. Tkaczyk-Rymańska 2021a, 61 i n.

- Brzozowski, Wojciech. 2012. „Uzewnętrzanie przynależności religijnej. Zagadnienia systemowe”. W: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. Roman Wieruszewski, Mirosław Wyrzykowski, Lena Kondratiewa-Bryzik, 271–286. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Dąbrowska, Katarzyna, Ewa Miturska, Jacek Moskalewicz, Łukasz Wieczorek. 2012. „Co mówią wyniki badań o szkodliwości zażywania marihuany. Przegląd badań”. *Serwis Informacyjny Narkomania* 3 (59): 33–37.
- Derlatka, Marek. 2010. „Konstytucyjność kryminalizacji posiadania narkotyków”. *Prokuratura i Prawo* 7–8: 87–92.
- Derlatka, Marek. 2016. „Wolność religii a zasada neutralności światopoglądowej państwa”. *Palestra* 10: 117–120.
- Gajos-Kaniewska, Dorota. 2014. *Kary za uprawę marihuany przed Trybunałem 4 listopada*, <https://www.rp.pl/artukul/1146022-Kary-za-uprawe-marihuany-przed-Trybunałem-4-listopada.html> [dostęp: 13.05.2021].
- Garlicki, Leszek (red.). 2003. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, T. 3. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Jezusek, Andrzej. 2015. „Glosa do wyroku TK z 4 listopada 2014 r., sygn. akt SK 55/13”. *Przegląd Sądowy* 11–12: 194–204.
- Jędrzejko, Mariusz, Piotr Jabłoński. 2012. *Narkotyki i środki zastępcze (zjawisko, zagrożenia, profilaktyka)*. Warszawa – Dąbrowa Górnicza: Aspra.
- Jędrzejko, Mariusz, Dariusz Sarzała (red.). 2010. *Człowiek i uzależnienia*. Pułtusk – Warszawa: Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Klinowski, Mateusz. 2009. „Ustawa o przeciwdziałaniu narkomanii a konstytucyjna zasada proporcjonalności”. *Prokuratura i Prawo* 2: 69–85.
- Kowalik, Teresa, Przemysław Słowiński. 2019. *Dragi i wojna. Narkotyki w działaniach wojennych*. Warszawa: Fronda.
- Kozłowska-Kalisz, Patrycja, Marzena Kucharska-Derwisz. 2006. „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”. W: *Prawnokarne aspekty wolności*, red. Marek Mozgawa, 209–231. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Krajewski, Krzysztof. 2001. *Sens i bezsens prohibicji. Prawo karne wobec narkotyków i narkomanii*. Kraków: Zakamycze.
- Krukowski, Józef. 2000. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kulesza, Jan. 2016. „Glosa do wyroku TK z 4 listopada 2014 r., sygn. akt SK 55/13”. *Państwo i Prawo* 11: 132–138.
- Lelental, Stefan. 1989. „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”. W: *System prawa karnego*, T. IV, cz. II, red. Igor Andrejew, Leszek Kubicki,

- Jan Waszczyński, 140–148. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź: PAN. Ossolineum.
- Maisto, Stephen A., Mark Galizio, Gerard J. Connors. 2000. *Narkotyki. Zażywanie i nadużywanie*. Warszawa: Katolicka Fundacja Pomocy Osobom Uzależnionym i Dzieciom.
- McKenna, Terence. 2007. *Pokarm bogów. Radykalna historia roślin, narkotyków i ewolucji człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Okultura.
- Mezglewski, Artur. 2010. „Wolność wykonywania praktyk religijnych”. W: *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, red. Ewa Kozerska, Piotr Sadowski, Andrzej Szymański, 429–434. Toruń: Adam Marszałek.
- Molenda, Jarosław. 2016. *Historia używek. Rośliny, które uzależniły człowieka*. Warszawa: Bellona.
- Olszówka, Marcin. 2016. „Komentarz do art. 53 Konstytucji”. W: *Konstytucja RP, T. I: Komentarz do art. 1–86*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek, 1247–1278. Warszawa: C.H. Beck.
- Ossowska, Maria. 2011. *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa: PWN.
- Petrović, Stevan P. 1988. *Narkotyki i człowiek*. Warszawa: Iskry.
- Pietrzak, Michał. 1993. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN.
- Pretorius, Stephan. 2006. „The significance of the use of ganja as a religious ritual in the Rastafari movement”. *Verbum et Ecclesia* 3 (27): 1012–1030.
- Przyborowska-Klimczak, Anna. 2003. *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*. Lublin: Lubelskie Wydawnictwa Prawnicze.
- Ren Meng, Zihua Tang, Xinhua Wu, Robert Spengler, Hongen Jiang, Yimin Yang, Nicole Boivin. 2019. „The origins of cannabis smoking: Chemical residue evidence from the first millennium BCE in the Pamirs”. *Science Advances* 5: 1–8. DOI 10.1126/sciadv.aaw1391.
- Rogala, Jan. 1983. *Narkotyki*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Sarnecki, Paweł. 2003. „Komentarz do art. 53”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, T. 3*, red. Leszek Garlicki, 1–10. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Sierosławski, Janusz. 2005. „Uwolnić gibona”. *Polityka* z 19 lutego 2005 r.
- Sobczak, Witold. 2013. *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwanie standardu europejskiego*. Toruń: DW Duet.
- Tkaczyk-Rymanowska, Katarzyna. 2020a. *Karnoprawne aspekty posiadania narkotyków. Ujęcie statystyczne*. Rzeszów: Bonus Liber.
- Tkaczyk-Rymanowska, Katarzyna. 2020b. „Zasada wyłączności ustawy w kontekście pojęcia nowej substancji psychoaktywnej będącej znamięm czynu

- zabronionego – kilka ogólnych uwag natury konstytucyjnej”. *Krytyka Prawa* 1: 272–290.
- Tkaczyk-Rymanowska, Katarzyna. 2021a. „Refleksje w kontekście art. 62 ustawy o przeciwdziałaniu narkomanii na tle karnoprawnym i konstytucyjnym”. *Ius Novum* 1: 47–66.
- Tkaczyk-Rymanowska, Katarzyna. 2021b. „Uwagi na temat «stanu odurzenia», «środka odurzającego» oraz «środka działającego podobnie do alkoholu» w ujęciu przepisów karnych i prawa wykroczeń, w świetle ustawy z 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu narkomanii”. *Prawo i Więź* 1: 158–195.
- Vetulani, Jerzy. 2006. „Niebezpieczny zawrót głowy”. *Polityka* z 4 lutego 2006 r.
- Voeks, Robert. 2014. „Cannabis: Evolution and Ethnobotany”. *The AAG Review of Books* 2: 54–56.
- Walton, Stuart. 2017. *Odłot. Kulturowa historia odurzenia*. Warszawa: Aletheia.
- Wojtyczek, Krzysztof. 1999. *Granice ingerencji ustawodawczej w sferę praw człowieka w Konstytucji RP*. Kraków: Zakamycze.
- Wróbel, Włodzimierz, Andrzej Zoll (red.). 2017. *Kodeks karny część szczególna, T. II: Komentarz do art. 117–211a*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Zawada Sławomir, Jerzy Szran, Dariusz Sawicki, Andrzej F. Dziuba. 2002. „Kośćciół, narkotyki i toksykomania”. *Collectanea Theologica* 72/3: 165–217.
- Zoll, Andrzej. 2011. „Konstytucyjne aspekty prawa karnego”. W: *System prawa karnego, T. II: Źródła prawa karnego*, red. Tadeusz Bojarski. Warszawa: C.H. Beck.

LUKASZ WACŁAW*

WYJĄTKI OD ZAKAZU DYSKRYMINACJI
ZE WZGLĘDU NA RELIGIĘ LUB PRZEKONANIA
W ZATRUDNIENIU PRACOWNICZYM NA GRUNCIE
ART. 4 DYREKTYWY 2000/78/WE

Exceptions to the prohibition of discrimination on the grounds of religion or belief
in employment under Article 4 of Directive 2000/78/EC

Streszczenie: Równe traktowanie i zakaz dyskryminacji są jednymi z podstawowych zasad, w oparciu o które stanowione jest unijne prawo. Dotyczy to również równego traktowania ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu. W tym obszarze wartości te zostały zabezpieczone przez dyrektywę Rady 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiającą ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy. Dyrektywa ta przewiduje jednak pewne wyjątki od tych ogólnych zasad. Istnieją bowiem okoliczności, w których działanie pracodawcy będzie stwarzać pozory dyskryminacji, lecz w swej istocie dyskryminacją nie będzie. Taka sytuacja zachodzi, gdy ze względu na rodzaj działalności zawodowej lub warunki jej wykonywania, cechy związane z religią lub przekonaniem stanowią istotny i determinujący wymóg zawodowy, a cel jest zgodny z prawem i wymóg proporcjonalny (art. 4. ust. 1). Taka sytuacja zachodzi również, gdy ze względu na charakter lub kontekst, w którym jest prowadzona działalność zawodowa kościoła lub innej organizacji, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, religia lub przekonania stanowią podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony wymóg zawodowy, uwzględniający etykę organizacji (art. 4 ust. 2 akapit 1). W końcu taką sytuację stanowi również wymóg działania w dobrej wierze i lojalności

* Ks. mgr lic., Katedra Kościelnego Prawa Procesowego, Małżeńskiego i Karnego oraz Katolickich Kościołów Wschodnich, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: lukaszwaclaw@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7674-539X.

wobec etyki organizacji, jaki Kościoły i inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, mogą nakładać na swoich pracowników (art. 4 ust. 2 akapit 2). Te trzy sytuacje stanowią niejako trzy odrębne wyjątki od zakazu dyskryminacji. Nie zawsze jednak taka klasyfikacja, z którą zgadza się Autor niniejszego opracowania, jest przyjmowana w orzecznictwie i doktrynie. W artykule zostały zatem, poza szczegółową analizą omawianych wyjątków od zakazu dyskryminacji, przedstawione również istniejące w tym przedmiocie rozbieżności.

Słowa kluczowe: zakaz dyskryminacji; zatrudnienie; dyrektywa 2000/78/WE; religia lub przekonania

Abstract: Equal treatment and the prohibition of discrimination are among the fundamental principles of EU law. This also applies to equal treatment on the grounds of religion or belief in employment. In this area, these values have been secured by Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000, establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation. However, the Directive provides for certain exceptions to these general rules. There are circumstances in which the employer's actions create the appearance of discrimination, but in their essence they do not constitute discrimination. Such a situation occurs when, due to the type of occupational activities or the conditions in which they are carried out, the characteristics related to religion or belief constitute a genuine and determining occupational requirement, and the objective is legitimate and the requirement is proportionate (art. 4 (1)). Such a situation also occurs when, due to the nature or context in which the occupational activities of a church or other organization whose ethos is based on religion or belief are carried out, religion or belief constitute a genuine, legitimate and justified occupational requirement, having regard to the organization's ethos (art. 4 (2) para. 1). Finally, this is also the case with the requirement of acting in good faith and with loyalty to the organization's ethos that churches or other organizations whose ethos is based on religion or belief may impose on their employees (art. 4 (2) para. 2). These three situations constitute, as it were, three separate exceptions to the prohibition of discrimination. However, this classification, with which the Author of this study agrees, is not always accepted in jurisprudence and doctrine. Therefore, apart from a detailed analysis of the above-mentioned exceptions to the prohibition of discrimination, the article also presents the existing discrepancies in this matter.

Key words: prohibition of discrimination; employment; Directive 2000/78/EC; religion or belief

1. WPROWADZENIE

Rozwój antydyskryminacyjnego prawa UE, czego wyrazem jest m.in. ciągłe poszerzanie katalogu kryteriów niedopuszczalnej dyskryminacji, świadczy o coraz większym poszanowaniu praw podstawowych w unijnym porządku prawnym. W ten sposób zabezpieczone zostało również prawo do wolności religijnej w obszarze zatrudnienia i pracy. Stało się to w dużej mierze za sprawą dyrektywy 2000/78/WE¹ wyznaczającej ogólne ramy dla walki z dyskryminacją ze względu na m.in. religię lub przekonania w odniesieniu do zatrudnienia i pracy. Tym niemniej należy zauważyć, że zakaz dyskryminacji, tak mocno akcentowany w dyrektywie ramowej i innych aktach unijnego prawa antydyskryminacyjnego, nie ma charakteru absolutnego. Dyrektywa ramowa zawiera również przepisy stanowiące swoiste wyjątki od zakazu dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu². Przepisy te znajdują się przede wszystkim w art. 4 zatytułowanym „wymagania zawodowe”. Sformułowane tam wyjątki bywają jednak różnie interpretowane i klasyfikowane w orzecznictwie i doktrynie, co też zostanie omówione w niniejszym opracowaniu.

Warto zaznaczyć, iż w literaturze omawiane przepisy określane są zwykle jako „wyjątki od zakazu dyskryminacji”. Jest to jednak określenie umowne, gdyż, jak wynika z literalnego brzmienia art. 4 ust. 1 dyrektywy 2000/78/WE, odmienne traktowanie pracowników ze względu na pewne cechy przewidziane przez dyrektywę nie jest wyjątkiem od zakazu dyskryminacji, lecz po prostu „nie stanowi dyskryminacji”. Omawiana konstrukcja prawna bywa określana również jako „kontratyp zakazu dyskryminacji”³. W tym przypadku przepisy art. 4 ust. 1 i 2 dyrektywy ramowej należy rozumieć w ten sposób, że przynajmniej poszczególnym państwom członkowskim możliwość utrzymania regulacji, które, choć będą dopuszczać odmienne traktowanie ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu, nie będą traktowane jako dyskryminacja, i jednocześnie

¹ Dyrektywa Rady 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiająca ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy (Dz. Urz. WE L 303 z 2.12.2000 r., s. 16–22).

² Maliszewska-Nienartowicz 2018, 26.

³ Świątkowski 2019, 18.

nie będą naruszać unijnych przepisów antydyskryminacyjnych⁴. Przepisy te bywają określane również jako „odstępstwo od schematycznego rozumienia zasady równego traktowania”⁵. Można sądzić, że użycie tego ostatniego sformułowania miało również na celu podkreślenie faktu, iż w omawianej instytucji prawnej nie mamy do czynienia z dyskryminacją, a ponadto, że zasady równego traktowania nie można rozumieć w duchu „prymitywnego egalitaryzmu”⁶. Można również spotkać takie określenia, jak „zawieszenie obowiązywania zasady niedyskryminacji”⁷ czy „zgoda na nierówne traktowanie”⁸. Bez względu jednak na to, jak omawiana konstrukcja zostanie nazwana, określone w niej zachowanie nie stanowi dyskryminacji, aczkolwiek pozornie może przejawiać pewne jej cechy.

2. OGÓLNY WYJĄTEK OD ZAKAZU DYSKRYMINACJI (ART. 4 UST. 1)

Instytucja prawna wyjątku od zakazu dyskryminacji wcześniej znalazła zastosowanie w prawie wspólnotowym. Pierwszy raz taki wyjątek został wprowadzony w dyrektywie 76/207/EWG⁹ dotyczącej m.in. zasad równego traktowania kobiet i mężczyzn w zakresie dostępu do zatrudnienia. Art. 2 ust. 2 tejże dyrektywy upoważniał państwa członkowskie do wprowadzenia w swoim krajowym porządku prawnym wyjątku od zakazu dyskryminacji, a więc możliwości odmiennego traktowania ze względu na płeć w tych obszarach działalności zawodowej, w których płeć pracownika stanowiła decydujący wymóg zawodowy¹⁰. *A prima vista* za przykład zastosowania przyjętej w tym przepisie logiki mogły być uważane np. niemieckie przepisy dotyczące obsadzania stanowisk w Bundeswehrze. Stanowiska te,

⁴ Tamże.

⁵ Stanisław 2004, 24.

⁶ Dudek 2011, 27.

⁷ Burgoński 2018, 59.

⁸ Tamże.

⁹ Dyrektywa Rady 76/207/EWG z dnia 9 lutego 1976 r. w sprawie wprowadzenia w życie zasady równego traktowania kobiet i mężczyzn w zakresie dostępu do zatrudnienia, kształcenia i awansu zawodowego oraz warunków pracy (Dz. Urz. WE L 39 z 14.02.1976 r., s. 40–42).

¹⁰ Maliszewska-Nienartowicz 2013, 26.

z nielicznymi wyjątkami, mogły być obsadzone jedynie przez mężczyzn. Ukształtowanie omawianych rozwiązań niemieckich zostało jednak poddane krytycznej ocenie w wyroku TSUE w sprawie *Tanja Kreil v. Bundesrepublik Deutschland*¹¹.

Kolejne dyrektywy dotyczące kwestii równego traktowania zawierały dalsze i bardziej precyzyjne przepisy w omawianej materii¹². Wspomniany powyżej art. 2 ust. 2 dyrektywy 76/207/EWG został zmieniony i doprecyzowany dyrektywą 2002/73/WE¹³, i ostatecznie wszedł do dyrektywy 2006/54/WE¹⁴. Omawiane wyjątki pojawiły się ponadto w art. 4 dyrektywy 2000/43/WE¹⁵, a także w art. 4 ust. 1 dyrektywy 2000/78/WE w brzmieniu: „Niezależnie od przepisów [...] art. 2 ust. 1 i 2, Państwa

¹¹ Wyrok TSUE z dnia 11 stycznia 2000 r., *Tanja Kreil v. Bundesrepublik Deutschland*, C-285/98, ECLI:EU:C:2000:2. Kwestia zatrudniania w Bundeswehrze wyłącznie mężczyzn była regulowana zarówno w ustawie zasadniczej (art. 12a *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*), jak i w innych aktach prawnych, w szczególności w ustawie o żołnierzach (art. 1 ust. 2 *Soldatengesetz*) oraz rozporządzeniu o karierze żołnierzy (art. 3a *Soldatenlaufbahnverordnung*). W powołanym wyroku przepisy te, pomimo obowiązywania art. 2 ust. 2 dyrektywy 76/207/EWG, zostały jednak uznane za naruszające zasadę równego traktowania w zatrudnieniu. Trybunał orzekł, iż państwa korzystające z wyjątku od zasady równego traktowania, jaki przewiduje art. 2 ust. 2 ww. dyrektywy, nie mogą wprowadzać zbyt ogólnych rozwiązań. Rozstrzygnięcie w sprawie C-285/98 nie tylko zatem ukazało naruszenie przez Niemcy zasady równego traktowania w zatrudnieniu, lecz również wskazało pewne słabości samego przepisu dyrektywy 76/207/EWG. Główną słabością tego przepisu był brak należytej precyzji w odniesieniu do wymagań zawodowych, ze względu na które to wymagania można było wprowadzić wyjątek od zakazu dyskryminacji. Dlatego kolejne dyrektywy dotyczące kwestii równego traktowania, w tym także dyrektywa ramowa, zawierały już bardziej precyzyjne przepisy w tej materii.

¹² Maliszewska-Nienartowicz 2018, 27.

¹³ Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2002/73/WE z dnia 23 września 2002 r. zmieniająca dyrektywę Rady 76/207/EWG w sprawie wprowadzenia w życie zasady równego traktowania mężczyzn i kobiet w zakresie dostępu do zatrudnienia, kształcenia i awansu zawodowego oraz warunków pracy (Dz. Urz. WE L 269 z 5.10.2002 r., s. 15–20).

¹⁴ Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2006/54/WE z dnia 5 lipca 2006 r. w sprawie wprowadzenia w życie zasady równości szans oraz równego traktowania kobiet i mężczyzn w dziedzinie zatrudnienia i pracy (wersja przedredagowana) (Dz. Urz. UE L 204 z 26.07.2006 r., s. 23–36).

¹⁵ Dyrektywa Rady 2000/43/WE z dnia 29 czerwca 2000 r. wprowadzająca w życie zasadę równego traktowania osób bez względu na pochodzenie rasowe lub etniczne (Dz. Urz. WE L 180 z 19.07.2000 r., s. 22–26).

Członkowskie mogą uznać, że odmienne traktowanie ze względu [na] cechy związane z jedną z przyczyn wymienionych w art. 1 nie stanowi dyskryminacji w przypadku, gdy ze względu na rodzaj działalności zawodowej lub warunki jej wykonywania, dane cechy są istotnym i determinującym wymogiem zawodowym, pod warunkiem że cel jest zgodny z prawem, a wymóg jest proporcjonalny”¹⁶.

Należy w tym miejscu bardzo mocno podkreślić, że, jak to wynika wprost z przywołanych przepisów, tym, co aktualnie dopuszcza wyjątek od zakazu dyskryminacji, nie jest jedna z przewidzianych przez ww. dyrektywy okoliczności stanowiących podstawę generalnie niedopuszczalnej dyskryminacji, lecz związana z nią cecha¹⁷. Jest to zatem zasadnicza zmiana jaka dokonała się w antydyskryminacyjnym prawie wspólnotowym. W dyrektywie 76/207/EWG podstawą dla przepisów dopuszczających odmienne traktowanie w poszczególnych państwach członkowskich była wprost płeć, jako niezbędny wymóg zawodowy i jednocześnie przyczyna odmiennego traktowania, a nie, jak to jest obecnie, cecha związana z daną przyczyną, czyli, w tym konkretnym przypadku, cecha związana z płcią. Oczywiście, uwaga ta nie dotyczy wyłącznie płci, lecz wszystkich, przewidzianych przez dyrektywy antydyskryminacyjne, przyczyn odmiennego traktowania. Państwa członkowskie nie mogą zatem w myśl obowiązujących dyrektyw antydyskryminacyjnych wprowadzać przepisów, zezwalających na jakiegokolwiek odstępstwo od zasady równego traktowania w zatrudnieniu ze względu na płeć, wiek, niepełnosprawność, religię i inne uwzględnione w tych dyrektywach przyczyny, poprzez określenie którejs z nich jako niezbędnego wymogu zawodowego. Mogą natomiast wprowadzić takie przepisy, jeśli będą one dotyczyły cech związanych z jedną z tych przyczyn.

Wprowadzony przez unijne dyrektywy ogólny wyjątek od schematycznego rozumienia zasady równego traktowania, a więc także ten sformułowany w art. 4 ust. 1 dyrektywy ramowej, obwarowany jest licznymi

¹⁶ W polskojęzycznej wersji dyrektywy ogłoszonej w Dzienniku Urzędowym Unii Europejskiej początek cytowanego przepisu brzmi: „Niezależnie od przepisów od art. 2 ust. 1 i 2 [...]”. Drugie użycie przyimka „od” nie posiada jednak logicznego uzasadnienia i nie znajduje odzwierciedlenia w innych wersjach językowych. Krytycznie należy się odnieść również do pominięcia przyimka „na” pomiędzy określeniem „ze względu” i słowem „cechy”.

¹⁷ Maliszewska-Nienartowicz 2013, 27.

warunkami. Warunki te muszą zostać spełnione łącznie, aby nie doszło do zakazanej dyskryminacji w zatrudnieniu w żadnej z jej możliwych form. A zatem do omawianego wyjątku można odwołać się, gdy cecha związana z jedną z podstaw niedopuszczalnej dyskryminacji stanowi, ze względu na rodzaj działalności zawodowej lub warunki jej wykonywania, istotny i determinujący wymóg zawodowy, a ponadto cel takiego odmiennego traktowania jest zgodny z prawem, a sam wymóg jest proporcjonalny¹⁸.

Wynika z tego, iż cecha, o której tu mowa, musi być silnie powiązana z rodzajem wykonywanej pracy lub warunkami jej wykonywania¹⁹. Dlatego prawodawca unijny postanowił, aby omawiany wymóg zawodowy był „istotny i determinujący”. Oznacza to, iż zastosowanie ogólnego wyjątku od zakazu dyskryminacji będzie mogło mieć miejsce tylko w absolutnie koniecznych przypadkach, to znaczy takich, w których od posiadania danej cechy zależy w ogóle możliwość wykonywania danej działalności zawodowej. Na tak rygorystyczną wykładnię art. 4 ust. 1 dyrektywy ramowej ma w dużej mierze wpływ treść motywu 23 tejże dyrektywy, zgodnie z którym odstępstwo od ogólnej zasady równego traktowania można zastosować tylko „w bardzo niewielu przypadkach”. Ponadto należy zauważyć, że o tym, iż dana cecha stanowi istotny i determinujący wymóg zawodowy i tym samym jest niezbędna do wykonywania danej pracy, nie powinna decydować sama działalność, lecz również jej kontekst²⁰.

Poza wykazaniem, że dane cechy są istotnym i determinującym wymogiem zawodowym i jako takie mogą stanowić przesłankę do zastosowania ogólnego wyjątku od zasady równego traktowania, należy również spełnić warunek zgodności celu zastosowania tego wyjątku z prawem. W literaturze jako przykłady owej zgodności celu z prawem w kontekście wyjątku od zakazu dyskryminacji podaje się m.in. wymogi związane z bezpieczeństwem, ochronę zdrowia kobiet jako matek bądź osób młodocianych, zapewnienie sprawnego działania służb²¹. Takim zgodnym z prawem celem

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Burgoński 2018, 63.

²⁰ Opinia rzecznika generalnego E. Sharpston z 13.07.2016 r., w sprawie C-188/15, *Asma Bougnaoui i Association de défense des droits de l'homme (ADDH) v. Micropole SA*, ECLI:EU:C:2016:553, pkt 95, 96, 98.

²¹ Maliszewska-Nienartowicz 2018, 27.

jest również ochrona praw i wolności innych osób. Takim celem może być także interes przedsiębiorstwa pracodawcy. Nietrudno zauważyć, że przy takim ujęciu nakazanej przez dyrektywę ramową zgodności celu z prawem może dochodzić w praktyce do konfliktu między różnymi, podlegającymi ochronie prawami i interesami²². I dlatego, aby stać na straży tych różnych praw i interesów, i jednocześnie dążyć do ich harmonijnego współistnienia, dyrektywa, w kontekście omawianego wyjątku od zasady równego traktowania, odwołuje się do zasady proporcjonalności.

Zasada proporcjonalności, będąca jedną z naczelných zasad unijnego porządku prawnego wymaga, aby środki podejmowane do osiągnięcia określonego celu nie były nadmierne, a zatem aby były odpowiednie i konieczne. Tym samym zastosowanie takich środków powinno w praktyce przyczynić się do osiągnięcia należytej równowagi pomiędzy interesami, które na skutek zastosowania wyjątku od zakazu dyskryminacji mogą w jakimś stopniu być zagrożone lub ze sobą kolidować²³.

Wprowadzony dyrektywą ramową ogólny wyjątek od zakazu dyskryminacji dopuszcza zatem odmienne traktowanie ze względu na cechy związane z religią lub przekonaniem, w przypadku gdy ze względu na rodzaj działalności zawodowej lub warunki jej wykonywania, cechy te są istotnym i determinującym wymogiem zawodowym. Na powyższy wyjątek mogą powołać się wszyscy pracodawcy. To właśnie w pierwszej kolejności z myślą o nich zostały wprowadzone te przepisy. Tym niemniej stanowią one również skuteczną ochronę jednostki przed dyskryminacją ze względu na cechy związane z religią lub przekonaniem, gdyż nakładają na pracodawcę, który chce z tych przepisów skorzystać, liczne, rygorystyczne warunki. Co więcej, przepisy te stanowią wyjątek od generalnej zasady równego traktowania, zgodnie z brzmieniem dyrektywy ramowej, mogą być zastosowane tylko w nielicznych przypadkach. Są one jednak ważnym instrumentem prawnym, który może w praktyce skutecznie przyczynić się do wyważania spornych interesów pracowników i pracodawców.

²² Powołana wyżej opinia rzecznika generalnego w sprawie C-188/15, pkt 112–118.

²³ Tamże, pkt 119–121.

3. SZCZEGÓLNY WYJĄTEK OD ZAKAZU DYSKRYMINACJI (ART. 4 UST. 2 AKAPIT 1)

Wyjątek określany w niniejszym artykule jako szczególny wyjątek od zakazu dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu został ujęty w art. 4 ust. 2 akapit 1 dyrektywy 2000/78/WE, który stanowi: „Państwa Członkowskie mogą utrzymać w mocy swoje ustawodawstwo krajowe, które obowiązuje w dniu przyjęcia niniejszej dyrektywy, lub przewidzieć w przyszłym ustawodawstwie, uwzględniającym praktykę krajową istniejącą w dniu przyjęcia niniejszej dyrektywy, przepisy na mocy których, w przypadku działalności zawodowej kościołów albo innych organizacji publicznych bądź prywatnych, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, odmienne traktowanie ze względu na religię lub przekonania osoby nie stanowi dyskryminacji w przypadku gdy ze względu na charakter tego rodzaju działalności lub kontekst, w którym jest prowadzona, religia lub przekonania stanowią podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony wymóg zawodowy, uwzględniający etykę organizacji. Tego rodzaju odmienne traktowanie powinno być realizowane z poszanowaniem zasad i postanowień konstytucyjnych Państw Członkowskich oraz zasad ogólnych prawa wspólnotowego, i nie powinno być usprawiedliwieniem dla dyskryminacji, u podstaw której leżą inne przyczyny”. Wyjątek ten, w odróżnieniu od wyjątku ogólnego, dotyczy wyłącznie odmiennego traktowania ze względu na religię lub przekonania. Przepis ten określa zatem, kiedy odmienne traktowanie danej osoby ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu nie będzie stanowić dyskryminacji.

Zgodnie z dyrektywą ramową, aby takie działanie nie zostało uznane za jedną z form dyskryminacji, religia lub przekonania muszą stanowić podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony wymóg zawodowy, który związany jest z charakterem działalności zawodowej lub kontekstem, w którym jest ona prowadzona, a ponadto taka działalność zawodowa musi być prowadzona przez Kościoły albo inne organizacje publiczne lub prywatne, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach. Jest to zatem wyjątek, z którego może skorzystać stosunkowo wąska grupa podmiotów²⁴.

²⁴ Śledzińska-Simon 2011, 63.

Powyższe unormowania świadczą niewątpliwie o tym, iż prawodawca unijny liczy się ze specyficzną naturą Kościołów i innych organizacji, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, i jako takim pragnie zagwarantować prawną ochronę ich tożsamości²⁵. Tego typu rozwiązania wydają się dobrze współbrzmieć z „klauzulą kościelną”, o której przyjęcie zabiegały niektóre Kościoły i inne związki wyznaniowe, m.in. po to, aby zabezpieczyć swoją podmiotowość w unijnym porządku prawnym. Przyjmując „klauzulę kościelną” UE zobowiązała się do szanowania statusu Kościołów i innych wskazanych tam podmiotów, jaki został im zagwarantowany przez poszczególne państwa członkowskie²⁶.

Szczególny i ogólny wyjątek od zakazu dyskryminacji ze względu na religię i przekonania w zatrudnieniu są w swej istocie instytucjami prawnymi do siebie podobnymi. Obie przewidują bowiem możliwość odmiennego traktowania pracowników lub kandydatów na pracowników bez jednoczesnego naruszania zakazu dyskryminacji. Dyrektywa potwierdza w szczególności prawo Kościołów i innych organizacji, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, do zgodnego z własną doktryną i zasadami organizowania warunków zatrudnienia nawet wtedy, gdy warunki te będą stanowiły przejaw różnicowania pracowników ze względu na ww. kryteria. Prawo to nie ma jednak charakteru bezwzględnego. Aby prowadzący działalność zawodową Kościoły czy inna organizacja mogły z niego skorzystać, muszą spełnić szereg wymaganych przepisami dyrektywy warunków²⁷.

Jak już zostało wspomniane, przywołane powyżej instytucje prawne są do siebie podobne, jednak zachodzą pomiędzy nimi również znaczne różnice. W odróżnieniu od ogólnego wyjątku od zakazu dyskryminacji, na który może powoływać się ogół pracodawców, z wyjątku szczególnego mogą skorzystać wyłącznie prowadzące działalność zawodową Kościoły i inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach. Instytucja ta ma zatem o wiele węższy zakres podmiotowy. Przewidziany w art. 4 ust. 1 dyrektywy ramowej ogólny wyjątek od zakazu dyskryminacji jest ponadto instytucją, na którą można powołać się przy odmiennym traktowaniu pracowników nie tylko ze względu na cechy związane

²⁵ Stanisz 2005, 51.

²⁶ Juros 2003, 163; Robbers 1999, 158; Krukowski 2003, 213; Stanisz 2012, 108.

²⁷ Burgoński 2018, 59.

z religią i przekonaniami, ale również z innymi, przewidzianymi przez dyrektywę kryteriami, do jakich należą: wiek, niepełnosprawność i orientacja seksualna. Wyjątek szczególny dotyczy wyłącznie religii i przekonań. Co bardzo ważne, powołujący się na wyjątek szczególny pracodawca może różnicować swoich pracowników wprost ze względu na religię lub przekonania, a nie, tak jak to ma miejsce w przypadku ogólnego wyjątku od zakazu dyskryminacji, ze względu na cechę związaną z religią lub przekonaniami. Jednocześnie wyjątek szczególny nie jest ujęty tak rygorystycznie jak wyjątek ogólny, gdyż wymagany wymóg zawodowy związany z religią lub przekonaniami, który może stać się podstawą odmiennego traktowania, ma być „podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony”, a nie, tak jak w przypadku wyjątku ogólnego, „istotny i determinujący”. W końcu wyjątek ogólny może zostać zastosowany ze względu na „rodzaj działalności zawodowej lub warunki jej wykonywania”, przy zachowaniu oczywiście wszystkich wcześniejszych warunków, natomiast, co do wyjątku szczególnego, może być zastosowany ze względu na „charakter działalności”, ale też „kontekst”, w którym ta działalność jest prowadzona²⁸.

Porównując zatem ze sobą te dwie instytucje prawne można zauważyć, że warunki, jakie musi spełnić pracodawca, aby powołać się na szczególny wyjątek od zakazu dyskryminacji, są mniej restrykcyjne niż przy wyjątku ogólnym. Według prawodawcy unijnego, Kościoła lub innej organizacji, której etyka opiera się na religii, nie można traktować tak, jak każdego innego pracodawcy. Tym niemniej również Kościoły nie mogą kierować się przy zatrudnianiu pracowników wyłącznie subiektywnymi kryteriami, gdyż prawo unijne nakłada na niego szereg warunków, jakie w takiej sytuacji należy spełnić²⁹.

Kwestie te zostały dobrze zanalizowane w wyroku TSUE w sprawie *Vera Egenberger v. Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung eV*³⁰. We wspomnianym wyroku Trybunał przypomniiał, że zgodnie z dyrektywą ramową religia lub przekonania mogą stanowić „podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony” wymóg zawodowy tylko przez wzgląd

²⁸ Tamże, 63–64.

²⁹ Tamże, 68.

³⁰ Wyrok TSUE z dnia 17 kwietnia 2018 r., *Vera Egenberger v. Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung eV*, C-414/16, ECLI:EU:C:2018:257.

na „charakter” danej działalności zawodowej lub „kontekst”, w którym ta działalność jest prowadzona. Tym samym Trybunał podkreślił, że, aby można było w sposób zgodny z przepisami prawa unijnego poddać pracowników odmiennemu traktowaniu ze względu na religię lub przekonania, musi istnieć bezpośredni związek między opartym na religii lub przekonaniach wymogiem zawodowym a daną działalnością zawodową. Co więcej, związek taki musi dać się obiektywnie zweryfikować, oraz, co wynika wprost z dyrektywy, musi wynikać albo z charakteru tej działalności, albo z warunków, w jakich ta działalność jest wykonywana, czyli z jej kontekstu. Warto wspomnieć, że jako przykład „charakteru” działalności, z którego może wynikać ów związek, Trybunał podał „udział w formułowaniu etyki danego kościoła lub danej organizacji lub w realizacji ich deklarowanej misji” (pkt 62–63), natomiast jako przykład jej „kontekstu” podał „konieczność zapewnienia wiarygodnej reprezentacji kościoła lub organizacji na zewnątrz” (pkt 62–63). A zatem, aby w tego typu przypadkach odmienne traktowanie nie zostało uznane za dyskryminację, musi zachodzić bezpośredni i możliwy do obiektywnego zweryfikowania związek między wymogami zawodowymi określonymi przez pracodawcę będącego Kościołem lub inną organizacją, której etyka opiera się na religii lub przekonaniach, a prowadzoną przez niego działalnością³¹.

Art. 4 ust. 2 dyrektywy ramowej stanowi ponadto, że omawiany wymóg zawodowy musi być „podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony”. Oczywiście wszystkie te trzy kryteria wprowadzone przez prawodawcę unijnego dotyczą oceny wymogów zawodowych pod kątem ich zgodności z etyką Kościoła lub organizacji. Zgodnie z interpretacją Trybunału użyty w dyrektywie przymiotnik „podstawowy” wskazuje na to, iż przynależność religijna danego pracownika lub podzielenie przez niego przekonań, na których opiera się etyka danego Kościoła lub organizacji, muszą odgrywać zasadniczą rolę ze względu na „znaczenie danej działalności zawodowej dla manifestowania tej etyki lub wykonywania przez ten kościół lub tę organizację prawa do autonomii” (pkt 65). A zatem ów podstawowy charakter wymogów zawodowych przejawia się w tym, iż przynależność religijna lub utożsamianie się z przekonaniem organizacji musi być niezbędne przy wykonywaniu danej działalności do korzystania z zagwarantowanej tym

³¹ Świątkowski 2019, 18.

podmiotom autonomii oraz do swobodnego manifestowania i praktykowania swoich przekonań lub wyznawanej religii³².

Co do kryterium „zgodności z prawem”, jego wprowadzenie – według Trybunału – miało na celu przede wszystkim przeciwdziałanie subiektywnemu różnicowaniu pracowników przez Kościoły czy inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach. Zgodnie zatem z wykładnią Trybunału, wymóg przynależności religijnej lub podzielania określonych przekonań nie może być podstawą do realizacji celów niemających związku z etyką, na której opiera się działalność instytucji korzystającej z omawianego wyjątku (pkt 66).

Trybunał dokonał też wykładni trzeciego z wyliczonych w dyrektywie kryteriów. Zgodnie z treścią wyroku w sprawie C-414/16 określenie „uzasadniony” ma tu dwa znaczenia. Po pierwsze, oznacza ono, że Kościół lub inna z organizacji, o których mowa w dyrektywie, ma obowiązek wykazać, że w każdym konkretnym przypadku zastosowania wyjątku istnieje prawdopodobne i poważne niebezpieczeństwo naruszenia ich etyki lub zagwarantowanego im przepisami krajowymi prawa do autonomii. Po drugie, świadczy ono o prawie sądów krajowych do sprawowania kontroli nad przestrzeganiem kryteriów, które określa art. 4 ust. 2 dyrektywy ramowej (pkt 67).

W tym kontekście Trybunał stwierdził, że art. 4 ust. 2 dyrektywy 2000/78/WE jest w swej istocie przepisem służącym zapewnieniu równowagi pomiędzy prawem pracownika lub kandydata na pracownika do równego traktowania bez względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu, a autonomią, którą powinny cieszyć się związki wyznaniowe w państwach członkowskich. Zarówno prawo pracowników do niepodlegania dyskryminacji, jak i autonomia Kościołów i innych organizacji wyznaniowych zostały potwierdzone przez wiele aktów prawa europejskiego. Trybunał powołuje się w tej materii m.in. na art. 10 i art. 21 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej³³, tzw. „klauzulę kościelną” czy art. 17 Traktatu o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej³⁴. Aby zatem zapewnić należytą ochronę dla obydwu tych praw i jednocześnie zapewnić należyte wyważenie obydwóch zagrożonych interesów, Trybunał stwierdził, że musi

³² Tamże, 19.

³³ Dz. Urz. UE C 326 z 26.10.2012 r., s. 391–407.

³⁴ Dz. Urz. UE C 202 z 7.06.2016 r., s. 1–388 (wersja skonsolidowana Traktatu).

w danym przypadku istnieć możliwość dokonania skutecznej kontroli przez niezależny organ, którym ostatecznie jest sąd krajowy (pkt 48–55).

Omawiając kryteria uprawniające pracodawcę do skorzystania z prawa do odstępiania od zasady równego traktowania w zatrudnieniu na gruncie art. 4 ust. 2 akapit 1 dyrektywy ramowej należy również stwierdzić, że kryteria te muszą być zgodne z zasadą proporcjonalności. Analizując art. 4 ust. 2 można zauważyć, że w odróżnieniu od wyjątku przewidzianego przez art. 4 ust. 1, prawodawca unijny nie odwołuje się wprost do tej zasady. Jak jednak podkreślił Trybunał w orzeczeniu w sprawie C-414/16, art. 4 ust. 2 stanowi o konieczności zgodności wszelkich przypadków różnicowania pracowników w zatrudnieniu ze względu na religię lub przekonania z „ogólnymi zasadami prawa wspólnotowego”. Odniesienie się w dyrektywie do tych ogólnych zasad zakłada równocześnie wymóg dostosowania ww. kryteriów do zasady proporcjonalności, jako jednej z ogólnych zasad prawa UE. Wynika z tego, iż Kościoły i inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, nie mogą wykroczać przy określaniu wymogów zawodowych, poza to, „co jest konieczne do realizacji zamierzonego celu” (pkt 68).

4. OBOWIĄZEK DOBREJ WIARY I LOJALNOŚCI PRACOWNIKÓW WOBEC ETYKI ORGANIZACJI JAKO WYJĄTEK OD ZAKAZU DYSKRYMINACJI (ART. 4 UST. 2 AKAPIT 2)

Na osobną uwagę zasługuje art. 4 ust. 2 akapit 2 dyrektywy 2000/78/WE, który stanowi: „Pod warunkiem że jej przepisy są przestrzegane, niniejsza dyrektywa nie narusza więc prawa kościołów i innych organizacji publicznych lub prywatnych, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, działających zgodnie z krajowymi przepisami konstytucyjnymi i ustawodawczymi, do wymagania od osób pracujących dla nich działania w dobrej wierze i lojalności wobec etyki organizacji”. Należy pamiętać, że art. 4 ust. 2 dyrektywy ramowej w akapicie 1 zawiera szczególnie wyjątek od zakazu dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu. Nie dziwi więc fakt, że podmiotami, którym przywołane unormowanie z akapitu 2 potwierdza prawo wymagania od swoich pracowników działania w dobrej wierze oraz lojalności, są Kościoły i inne

organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach. Są to zatem te same podmioty, które mogą korzystać, oczywiście po spełnieniu przewidzianych w dyrektywie warunków, ze szczególnego wyjątku od zasady niedyskryminacji.

Inaczej wydaje się jednak przedstawiać sprawa samych pracowników, od których instytucje te mogą żądać działania w dobrej wierze i lojalności. W przypadku samego szczególnego wyjątku, który został sformułowany w art. 4 ust. 2 akapit 1, pracodawca będący Kościołem lub inną organizacją, której etyka opiera się na religii lub przekonaniach, może pozwolić sobie na odmienne traktowanie pracowników lub kandydatów na pracowników tylko wtedy, gdy ich religia lub przekonania stanowią podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony wymóg zawodowy pozostający w bezpośrednim związku z charakterem działalności tych instytucji lub kontekstem, w którym taka działalność jest prowadzona. Natomiast omawiane unormowanie z akapitu 2 stanowi, iż Kościoły i inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, generalnie mogą żądać od pracowników działania w dobrej wierze i lojalności względem etyki tych instytucji. Akapit ten nie doprecyzowuje zatem w żaden sposób generalnej kategorii „pracownik”, co pozwala sądzić, że jest skierowany do wszystkich pracowników zatrudnianych przez te instytucje, bez względu na to, jakie stanowiska zajmują i jakie prace wykonują³⁵.

Przyjmując taką interpretację art. 4 ust. 2 akapit 2 dyrektywy ramowej należy zauważyć, że prawodawca unijny pomija milczeniem również kwestie związane ze światopoglądem lub przekonaniami religijnymi tych pracowników. Można zatem sądzić, że na mocy omawianego przepisu Kościół lub inna organizacja, której etyka opiera się na religii lub przekonaniach, zatrudniając pracownika ma prawo wymagać od niego działania w dobrej wierze i zachowania lojalności wobec przyjmowanej w swych ramach etyki, nawet jeśli wykonywana przez niego praca nie ma nic wspólnego z formułowaniem, promowaniem czy nauczaniem tej etyki, a sam pracownik się z nią nie utożsamia. Chodzi zatem przykładowo o sytuację, w której Kościół zatrudniający kogoś deklarującego się jako osoba niewierząca bądź wyznająca zupełnie inną wiarę, do pracy w obszarze administracji lub

³⁵ Burgoński 2018, 65.

troski o czystość, ma prawo oczekiwać od takiej osoby działania w dobrej wierze i lojalności wobec swojej etyki³⁶.

Omawiane unormowanie wydaje się mieć zatem na uwadze głównie te obszary działalności Kościołów i innych organizacji, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, w których, w przeciwieństwie do działalności określonej w art. 4 ust. 2 akapit 1 dyrektywy ramowej, religia lub przekonania nie stanowią podstawowego, zgodnego z prawem i uzasadnionego wymogu zawodowego i nie są związane bezpośrednio z charakterem działalności takiej instytucji lub z kontekstem, w którym jest wykonywana. Wydaje się jednocześnie, że przyjmując taką interpretację komentowanego przepisu dyrektywy ramowej należy również przez ten sam pryzmat spojrzeć na samo pojęcie działania w dobrej wierze i lojalności wobec etyki organizacji. A zatem w odróżnieniu od akapitu pierwszego art. 4 ust. 2 nie oczekuje się, że religia lub przekonania pracownika będą stanowiły wymóg zawodowy, lecz że przy zachowaniu swojej własnej religii czy światopoglądu, a nawet braku akceptacji etyki swojego pracodawcy, pozostanie on lojalny wobec etyki pracodawcy i będzie działał w dobrej wierze³⁷. Przedstawiona powyżej wykładnia omawianego unormowania została zaprezentowana w raporcie poświęconym konfliktom między niektórym prawom podstawowym a prawem do niedyskryminacji, jakie gwarantują dyrektywy antydyskryminacyjne, który to raport został opracowany w 2010 r. na potrzeby Dyrekcji Generalnej Komisji Europejskiej ds. Zatrudnienia, Spraw Społecznych i Wyłączenia przez Europejską Sieć Ekspertów Prawnych w Dziedzinie Niedyskryminacji³⁸.

Nieco inną interpretację zaproponował natomiast TSUE. Swoją wykładnię akapitu drugiego art. 4 ust. 2 dyrektywy 2000/78/WE Trybunał przedstawił w wyroku wydanym w sprawie *IR v. JQ*³⁹. W przeciwieństwie do przedstawionego we wcześniejszych rozważaniach ujęcia „działania w dobrej wierze i lojalności wobec etyki organizacji”, w myśl którego stanowią one podstawę dyferencjacji bardzo szerokiej grupy pracowników,

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Bribosia, Rorive 2010, 51–52.

³⁹ Wyrok TSUE z dnia 11 września 2018 r., *IR v. JQ*, C-68/17, ECLI:EU:C:2018:696.

Trybunał ściśle połączył te kryteria z wymogami zawodowymi, o których stanowi akapit pierwszy tegoż artykułu. Trybunał zatem orzekł: „w owym akapicie drugim zawarto bowiem – w porównaniu z art. 4 ust. 2 akapit pierwszy wspomnianej dyrektywy – uściślenie, zgodnie z którym wśród wymogów zawodowych, jakie dany Kościół lub inna organizacja publiczna lub prywatna, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, mogą nałożyć na pracujące dla nich osoby, wymieniono wymóg, aby osoby te działały w dobrej wierze i lojalności wobec etyki tego Kościoła lub organizacji” (pkt 46), a także: „odmienne traktowanie w odniesieniu do wymogu działania w dobrej wierze i lojalności wobec etyki pracodawcy [...], powinno uwzględniać w szczególności kryteria wskazane w art. 4 ust. 2 akapit pierwszy tej dyrektywy” (pkt 49).

Zgodnie z taką interpretacją wymaganie działania w dobrej wierze oraz lojalności wobec etyki organizacji nie mogą być odnoszone do szerokiego grona pracowników. Powiązanie tych wymogów z akapitem pierwszym art. 4 ust. 2 dyrektywy ramowej ogranicza możliwość odmiennego traktowania ze względu na te wymagania tylko do tych pracowników, których religia lub przekonania stanowią podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony wymóg zawodowy, który jest bezpośrednio związany z charakterem działalności Kościoła lub innej organizacji, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, lub kontekstem, w którym ta działalność jest prowadzona. Innymi słowy przewidziany w art. 4 ust. 2 akapit 2 wymóg „działania w dobrej wierze i lojalność wobec etyki organizacji” nie stanowi kolejnego wyjątku, ze względu na który można byłoby odmiennie traktować pracowników ze względu na religię lub przekonania, lecz jedynie rozwinięcie i doprecyzowanie wyjątku z akapitu pierwszego omawianego przepisu⁴⁰. Za taką interpretacją tego przepisu przemawia również fakt, iż Trybunał w wyroku w sprawie C-68/17 przywołuje obszernie fragmenty wyroku w sprawie C-414/16 w przedmiocie oceny bezpośredniego związku wymogów zawodowych z działalnością zawodową lub kontekstem, w jakim jest ona prowadzona przez Kościoły lub inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach. A zatem, organizacje te mogą odmiennie potraktować swojego pracownika w zakresie wymogu działania w dobrej wierze i lojalności wobec etyki organizacji tylko wtedy, gdy

⁴⁰ Domańska 2019, 36.

„biorąc pod uwagę charakter danej działalności zawodowej lub jej kontekstu, w jakim jest ona wykonywana – religia lub przekonania stanowią podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony wymóg zawodowy w świetle wspomnianej etyki” (pkt 55).

Uzasadnieniem stanowiska zajętego przez TSUE jest samo brzmienie akapitu drugiego art. 4 ust. 2 dyrektywy. Przepis ten stanowi bowiem, że Kościoły i inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach mają prawo wymagać od swoich pracowników działania w dobrej wierze i lojalności wobec etyki organizacji, ale pod warunkiem, że są przestrzegane przepisy dyrektywy ramowej, a organizacje te działają zgodnie z prawem krajowym. To właśnie warunek przestrzegania pozostałych przepisów dyrektywy jest odczytywany przez Trybunał jako obowiązek spełnienia warunków z akapitu pierwszego art. 4 ust. 2, aby można było odwoływać się do akapitu drugiego. Tak przepisy te zostały odczytane również przez rzecznika generalnego TSUE, który w swojej opinii w sprawie C-68/17 stwierdził: „odmienne traktowanie w zakresie obowiązku lojalności jest dopuszczalne tylko wtedy, gdy respektuje, obok innych przepisów, art. 4 ust. 2 akapit pierwszy dyrektywy 2000/78”⁴¹. Tę interpretację przyjął następnie Trybunał w wyroku w sprawie C-68/17 (pkt 46).

Przedstawiona przez rzecznika generalnego, a następnie powtórzona przez Trybunał argumentacja, niewątpliwie nie jest pozbawiona podstaw. Tym niemniej przewidziana przez dyrektywę możliwość wymagania od pracowników działania w dobrej wierze i lojalności wobec etyki organizacji przy takiej interpretacji została właściwie utożsamiona z przewidzianym przez art. 4 ust. 2 akapit 1 szczególnym wyjątkiem od zasady równego traktowania. W odróżnieniu od powyższej interpretacji, wykładnia akapitu drugiego art. 4 ust. 2 dyrektywy ramowej, zaproponowana w omówionym wcześniej raporcie przygotowanym na potrzeby Dyirekcji Generalnej Komisji Europejskiej ds. Zatrudnienia, Spraw Społecznych i Wyłączenia, wprowadza niejako nową kategorię wyjątku od zakazu dyskryminacji ze względu na religię i przekonania w zatrudnieniu. Przyjęcie takiej interpretacji dobrze wpisuje się w całość art. 4 dyrektywy, który

⁴¹ Opinia rzecznika generalnego M. Watheleta z 31.05.2018 r., w sprawie C-68/17, *IR v. JQ*, ECLI:EU:C:2018:363, pkt 52.

poświęcony jest „wymogom zawodowym” i pomaga jeszcze lepiej zabezpieczyć oraz dowartościować Kościoły i inne organizacje, jako podmioty cieszące się słuszną autonomią i posiadające swoją szczególną naturę i tożsamość.

5. ZAKOŃCZENIE

Dyrektywa 2000/78/WE, której art. 4 został w niniejszym artykule poddany szczegółowej analizie, jest jednym z tych dokumentów, które w unijnym porządku prawnym stoją na straży poszanowania podstawowych praw człowieka, w tym prawa do równego traktowania i ochrony przed wszelkimi formami dyskryminacji. Jak stwierdził sam prawodawca unijny w art. 1 tejże dyrektywy, jej celem jest wyznaczenie ogólnych ram dla walki z dyskryminacją ze względu m.in. na religię lub przekonania w odniesieniu do zatrudnienia i pracy, w celu realizacji w państwach członkowskich zasady równego traktowania. Na gruncie obowiązujących przepisów należy jednak zauważyć, że równe traktowanie ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu nie ma charakteru absolutnego. Tym samym religia lub przekonania pracownika lub kandydata na pracownika mogą stać się podstawą ich odmiennego traktowania przez pracodawców. Aby jednak działanie takie ze strony pracodawców nie stanowiło dyskryminacji, muszą zachodzić przewidziane przez prawo okoliczności. Dopiero wtedy pracodawcy mogą zastosować jeden z wprowadzonych przez prawo wyjątków od zakazu dyskryminacji.

Przeprowadzona interpretacja art. 4 dyrektywy ramowej pozwoliła wyodrębnić trzy rodzaje wyjątków od zakazu dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu, a co za tym idzie również trzy specyficzne spojrzenia na pracodawców stosujących te przepisy czy też niejako trzy grupy takich pracodawców. Pierwsza z tych grup, której poświęcony jest art. 4 ust. 1, obejmuje wszystkich pracodawców. W kontekście tego przepisu pracodawca kościelny jest traktowany jak każdy inny pracodawca. Możliwość odmiennego traktowania ze względu na religię lub przekonania w takiej sytuacji jest obwarowana największym rygorem, a odmienne traktowanie może zachodzić wyłącznie ze względu na cechę związaną z religią lub przekonaniami. W drugim ujęciu, które przewiduje

art. 4 ust. 2 akapit 1 dyrektywy ramowej, Kościoły i inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, są już traktowane jako szczególna grupa podmiotów, które ze względu na swoją specyfikę i tożsamość mogą, pod przewidzianymi przez dyrektywę warunkami, odmiennie traktować pracowników i kandydatów ze względu na ich religię i przekonania, nie łamiąc jednocześnie ogólnego zakazu dyskryminacji. W końcu trzecie ujęcie, obecne w art. 4 ust. 2 akapit 2, to spojrzenie na Kościoły i inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach, jako jednolite etycznie środowiska pracy. Właśnie z tej racji podmioty te mogą wymagać od wszystkich swoich pracowników działania w dobrej wierze i lojalności bez względu na wyznawaną przez nich religię czy ich przekonania i bez względu na wykonywaną przez nich pracę i zajmowane stanowiska⁴².

BIBLIOGRAFIA

- Bribosia, Emmanuelle, Isabelle Rorive. 2010. *In search of a balance between the right to equality and other fundamental rights*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Burgoński, Piotr. 2018. „Konflikt między równością a wolnością religijną w prawie pracy Unii Europejskiej”. *Przegląd Europejski* 48: 53–70.
- Domańska, Monika. 2019. „Przestrzeganie etyki opartej na religii lub przekonaniach jako przesłanka uzasadniająca odmienne traktowanie pracowników – glosa do wyroku Trybunału Sprawiedliwości z 11.09.2018 r., C-68/17, IR przeciwko JQ”. *Europejski Przegląd Sądowy* 4: 32–38.
- Dudek, Dariusz. 2011. *Konstytucja i prawo konstytucyjne. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r.* Lublin: Lubelskie Wydawnictwa Prawnicze.
- Juros, Helmut. 2003. *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Krukowski, Józef. 2003. „Unia Europejska a Kościół Katolicki. Zarys problematyki”. *Roczniki Nauk Prawnych* XIII/1: 199–218.
- Maliszewska-Nienartowicz, Justyna. 2013. *Dyskryminacja ze względu na religię, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną. Dyrektywa 2000/78 i orzecznictwo TS UE*. Warszawa: C.H. Beck.

⁴² Burgoński 2018, 68.

- Maliszewska-Nienartowicz, Justyna. 2018. „Orzecznictwo Trybunału Sprawiedliwości dotyczące wyjątku od zakazu dyskryminacji ze względu na istotny i determinujący wymóg zawodowy”. *Europejski Przegląd Sądowy* 8: 26–32.
- Robbers, Gerhard. 1999. „W sprawie «artykułu kościelnego» w Traktacie Amsterdamskim”. W: *Europa. Fundamenty jedności*, red. Aniela Dylus, 153–160. Warszawa: Wydawnictwo Fundacji ATK.
- Stanisz, Piotr. 2004. „Zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd w dyrektywie Rady Unii Europejskiej z 27 listopada 2000 r.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7: 19–36.
- Stanisz, Piotr. 2005. „Wspólnotowy zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu ze względu na religię lub światopogląd”. *Przegląd Sejmowy* 66/1: 43–56.
- Stanisz, Piotr. 2012. „Organizacja i działalność Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej”. *Studia Prawnicze KUL* 49/1: 91–112.
- Śledzińska-Simon, Anna. 2011. „Zasada równości i zasada niedyskryminacji w prawie Unii Europejskiej”. *Studia Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu* 26: 41–86.
- Świątkowski, Andrzej Marian. 2019. „Kontratyp zakazu dyskryminacji w zatrudnieniu ze względu na religię lub światopogląd”. *Przegląd Sądowy* 5: 7–22.

MAREK BIELECKI*

O B O W I ą Z E K U D O S T ę P N I E N I A I N F O R M A C J I P U B L I C Z N E J
P R Z E Z K O Ś C I E L N E O S O B Y P R A W N E
W Z W I ą Z K U Z P R O W A D Z E N I E M C M E N T A R Z Y
W Y Z N A N I O W Y C H . G Ł O S A D O W Y R O K U
N A C Z E L N E G O Ś Ą D U A D M I N I S T R A C Y J N E G O
Z D N I A 4 G R U D N I A 2 0 2 0 R . (I O S K 1 2 5 / 1 9)

The obligation of church legal entities to disclose public information in connection with the running of religious cemeteries: A commentary to the judgment of the Supreme Administrative Court of December 4, 2020 (I OSK 125/19)

Streszczenie: Przedmiotem niniejszego opracowania jest analiza wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 4 grudnia 2020 r. (I OSK 125/19). Głosowane orzeczenie jest jednym z serii wydanych przez sądy administracyjne w związku z aktywnością organizacji „Sieć Obywatelska – Watchdog”, która w maju 2018 r. zwróciła się z wnioskami do ponad 30 wybranych parafii w Polsce o udostępnienie informacji publicznej. Głównym celem tego działania było poznanie cennika usług cmentarnych, kwoty środków uzyskanych z opłat, jak również liczby pochowanych osób. Orzecznictwo dotyczące rzeczonych wniosków jest zróżnicowane. Niektóre z prezentowanych w nim tez zostały omówione w przeprowadzonej analizie, co pozwoliło szerzej spojrzeć na problematykę prowadzenia cmentarzy przez kościelne osoby prawne. W artykule dokonano oceny obowiązków parafii rzymskokatolickich jako podmiotów prowadzących cmentarze w omawianym zakresie. Autor wypowiada pogląd, że obowiązek udostępniania informacji publicznej dotyczy jedynie tych sytuacji, w których – wobec braku cmentarza komunalnego – na cmentarzu katolickim pochowane są osoby, które nie identyfikowały się z Kościołem Katolickim.

* Dr hab., prof. ASzWoj, Katedra Prawa Publicznego i Prywatnego, Instytut Prawa, Akademia Sztuki Wojennej, Al. gen. Antoniego Chruściela 103, 00-910 Warszawa, e-mail: ma.bielecki@akademia.mil.pl. ORCID 0000-0003-3880-017X.

Słowa kluczowe: dostęp do informacji publicznej; cmentarze wyznaniowe; cmentarze komunalne

Abstract: The present paper outlines the analysis of the judgment of the Supreme Administrative Court of December 4, 2020 (I OSK 125/19). The commented judgment is one of the series of judgments passed by administrative courts in connection with the activity of the organization „Sieć Obywatelska – Watchdog”, which in May 2018 formally requested access to public information from over 30 selected parishes in Poland. The main purpose of the requests was to obtain information on the fees and charges related to cemetery services, the amount of money earned as well as the number of buried individuals. The case law pertaining to the requests has been varied. Some of the claims made by the courts are discussed in this paper, which hopefully contributes to a broader understanding of the complexity of issues connected with running cemeteries by church legal entities. In conclusion, the author provides an assessment of the relevant responsibilities of Roman Catholic parishes as entities running religious cemeteries. He takes the view that the obligation to disclose public information applies only to cases where, in the absence of a communal cemetery, people who did not identify with the Catholic Church are buried at a Catholic cemetery.

Key words: access to public information; religious cemeteries; municipal cemeteries

1. WPROWADZENIE

Głosowane orzeczenie jest konsekwencją złożenia skargi kasacyjnej w jednej z wielu spraw rozpatrywanych przez sądy administracyjne w związku z aktywnością organizacji „Sieć Obywatelska – Watchdog”, która w maju 2018 r. zwróciła się z wnioskami do ponad 30 wybranych parafii w Polsce o udostępnienie informacji publicznej¹. Głównym celem tego działania było poznanie cennika usług cmentarnych, kwoty środków uzyskanych z opłat, jak również liczby pochowanych osób². Linia orzecznicza zaprezentowana w judykatach będących pokłosiem rzeczonych

¹ Skarga dotyczy wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Gdańsku z dnia 6 września 2018 r., II SAB/Kr 113/18, LEX nr 2562431.

² P. Kłucińska, *Grobowa cisza*, <https://siecobywatelska.pl/grobowa-cisza/> [dostęp: 23.02.2021].

wniosków jest zróżnicowana³. Niektóre z jej elementów zostaną zasygnalizowane w prowadzonej analizie, co pozwoli szerzej spojrzeć na problematykę prowadzenia cmentarzy wyznaniowych przez kościelne osoby prawne.

Głównym zagadnieniem, które zostało podniesione przez wnioskodawcę, był obowiązek udostępnienia informacji publicznej przez parafie rzymskokatolickie ze względu na rodzaj prowadzonej aktywności. Niemniej jednak sądy administracyjne niejako „przy okazji” odnosiły się do innych istotnych kwestii z obszaru relacji państwo-Kościół, na co również należy zwrócić uwagę.

Rozpatrywana kwestia jest bezpośrednią konsekwencją prowadzenia przez parafie rzymskokatolickie cmentarzy, na których istnieje możliwość pochówku osób należących do innych wyznań bądź deklarujących się jako niewierzący.

Do XVIII w. w Polsce funkcjonowały wyłącznie cmentarze wyznaniowe. Dopiero przy końcu tegoż stulecia zaczęto na obrzeżach miast zakładać cmentarze komunalne⁴. Jednakże same cmentarze świeckie pojawiły się już pod koniec XVII w., na wydzielonych terenach podmiejskich. Miejsca te mogły być własnością Skarbu Państwa bądź stanowić mienie komunalne. Obecnie obowiązująca ustawa z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych⁵ wyodrębnia wyłącznie cmentarze komunalne i wyznaniowe (art. 1 i 2). Wśród cmentarzy świeckich można wyróżnić cmentarze: komunalne, wojenne i specjalne (groby osób szczególnie zasłużonych usytuowane z dala od cmentarzy)⁶.

Przepisy prawne w zakresie udostępniania cmentarzy przez katolickie osoby prawne przeszły ewolucję i obecnie występują pewne różnice

³ Zob. m in.: wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Lublinie z dnia 10 października 2019 r., II SAB/Lu 57/19, LEX nr 2759123; wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Gdańsku z dnia 23 października 2018 r., II SAB/Gd 70/18, LEX nr 2574129; wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Poznaniu z dnia 5 grudnia 2018 r., IV SAB/Po 118/18, LEX nr 2734670; wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Białymstoku z dnia 25 października 2018 r., II SAB/Bk 90/18, LEX nr 2579322.

⁴ Hodor 2012, 282.

⁵ Ustawa z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1947, dalej: u.o.c.

⁶ Dziobek-Romański 1999, 11.

w porównaniu ze stanem prawnym obowiązującym w okresie II RP. Zgodnie z art. XVII Konkordatu z 1925 r.⁷ „osoby prawne kościelne i zakonne miały prawo zakładania, posiadania i zarządzania, według prawa kanonicznego i zgodnie z powszechnym prawem państwowym, cmentarzy, przeznaczonych do grzebania katolików”. A zatem umowa ze Stolicą Apostolską nie przewidywała ani możliwości, ani obowiązku udostępniania miejsca na prowadzonych przez Kościół nekropoliach dla przedstawicieli innych wyznań i bezwyznaniowców. Problematykę tę uregulowano dopiero w ustawie z 1932 r. o chowaniu zmarłych i stwierdzaniu przyczyn zgonu⁸. W świetle proklamowanych wówczas norm, zasadą był pochówek na cmentarzu gminnym w obrębie gminy miejsca zgonu. Na cmentarzach innych osób prawnych grzebanie zwłok mogło dokonywać się jedynie za zgodą zarządcy cmentarza z zastrzeżeniem art. 15 ust. 1 (art. 8 ust. 1). Przewidziany wyjątek dotyczył sytuacji przyjmowania przez związki wyznaniowe zwłok osób nienależących do danej konfesji, jeżeli w promieniu 30 km od miejsca zgonu nie było cmentarza gminnego lub odpowiedniego cmentarza wyznaniowego, bądź też cmentarza opuszczonego, uznanego przez właściwą powiatową władzę administracji ogólnej za nadający się do grzebania zwłok.

W momencie wejścia w życie u.o.c. (tj. 16 lutego 1959 r.) w miejscowościach, w których nie było cmentarzy komunalnych, zarządy cmentarzy wyznaniowych do czasu ich założenia powinny były przyjmować na cmentarzach przez siebie prowadzonych zwłoki osób zmarłych bezwyznaniowych lub należących do wyznania, którego nie było w danej miejscowości⁹. Treść powyższej normy dwukrotnie ulegała zmianom¹⁰, by ostatecznie przyjąć następujące brzmienie: „W miejscowościach, w których nie ma cmentarzy komunalnych, zarząd cmentarza wyznaniowego

⁷ Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską w dniu 10 lutego 1925 r., Dz. U. z 1925 r. Nr 72, poz. 501.

⁸ Ustawa z dnia 17 marca 1932 r. o chowaniu zmarłych i stwierdzaniu przyczyn zgonu, Dz. U. z 1932 r. Nr 35, poz. 359.

⁹ Wersja ogłoszona w: Dz. U. z 1959 r. Nr 11, poz. 62.

¹⁰ Art. 74 ust. 4 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1989 r. Nr 29, poz. 154 – tekst ogłoszony, dalej: u.s.p.K.K.; art. 1 ustawy z dnia 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych, Dz. U. z 1997 r. Nr 126, poz. 805.

jest obowiązany umożliwić pochowanie na tym cmentarzu, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, osób zmarłych innego wyznania lub niewierzących” (art. 8 ust. 2).

Uchwalona w 1989 r. ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP w art. 45 ust. 3 również stanowiła, że w miejscowościach, gdzie nie było cmentarzy komunalnych, zarządy cmentarzy umożliwiają pochowanie na równych prawach także innych zmarłych. Niniejsza norma, bez zmian, zachowuje swoją aktualność do dzisiaj¹¹. Pewne wątpliwości w interesujących nas kwestiach pojawiły się w związku z brzmieniem art. 8 ust. 3 Konkordatu z 1993 r., który stanowił, że: „Miejscom przeznaczonym przez właściwą władzę kościelną do sprawowania kultu i grzebania zmarłych Państwo gwarantuje w tym celu nienaruszalność”¹².

Strona państwowa uznała bowiem, że dookreślenia wymaga pojęcie nienaruszalności, które zgodnie ze złożoną deklaracją nie mogło być rozumiane jako prawo odmowy pochowania na cmentarzu katolickim osoby innego wyznania lub niewierzącej¹³. Na dzień wydawania głosowanego orzeczenia, zarządcy cmentarzy wyznaniowych zostali zobowiązani do umożliwienia pochowania na tym cmentarzu, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, osób zmarłych innego wyznania lub niewierzących. Użyte zaś przez prawodawcę kryterium „dyskryminacji” koresponduje z konstytucyjnym zakazem proklamowanym w art. 32 ust. 2 Ustawy zasadniczej¹⁴. Zróżnicowanie statusu określonego podmiotu może przybrać postać „dyskryminacji bezpośredniej” bądź „dyskryminacji pośredniej”. „Dyskryminacja bezpośrednia” oparta jest na niedozwolonych i oczywistych kryteriach

¹¹ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347 z późn. zm.

¹² Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

¹³ Oświadczenie Rządowe z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r., M.P. z 1998 r. Nr 4, poz. 51.

¹⁴ „Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny”. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm. Szerzej na temat ochrony godności osoby zmarłej zob. Marczak 2015, 596–609.

różnicujących. Z kolei „dyskryminacja pośrednia” występuje w sytuacji, gdy pozornie neutralne kryterium różnicujące prowadzi do niedopuszczalnego zróżnicowania podmiotów¹⁵.

2. STAN FAKTYCZNY SPRAWY

Z uwagi na przedmiot badanej sprawy, w niniejszej glosie ocenie zostaną poddane w głównej mierze te fakty i tezy orzeczenia, które związane są z zagadnieniem prowadzenia cmentarzy wyznaniowych przez kościelne osoby prawne.

W dniu 15 maja 2018 r. stowarzyszenie „Sieć Obywatelska – Watchdog”¹⁶, powołując się na dyspozycję zawartą w art. 8 ust. 2 u.o.c. zwróciło się do proboszcza jednej z parafii o udostępnienie informacji publicznej. W złożonym wniosku sformułowano żądania co do wskazania: 1) liczby osób pochowanych na cmentarzu w 2017 r.; 2) rodzaju pobieranych opłat w 2017 r.; 3) istnienia cennika wysokości wnoszonych opłat; 4) kwoty uzyskanych środków z opłat cmentarnych za 2017 r.

Z racji braku odpowiedzi na ww. wnioski, w dniu 2 lipca 2018 r. stowarzyszenie wniosło do Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Krakowie skargę na bezczynność proboszcza, w zakresie „rozpatrzenia wniosku o udostępnienie informacji publicznej”. W sformułowanych zarzutach podniesiono fakt naruszenia przez „zobowiązany podmiot” art. 61 Konstytucji RP¹⁷ w zw. z art. 13 ust. 1 ustawy z dnia 6 września 2001 r. o dostępie

¹⁵ Zob. m.in. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 5 lipca 2011 r., P14/10, OTK-A 2011, Nr 6, poz. 49.

¹⁶ Dalej: stowarzyszenie.

¹⁷ Art. 61 ust. 1 stanowi: „Obywatel ma prawo do uzyskiwania informacji o działalności organów władzy publicznej oraz osób pełniących funkcje publiczne. Prawo to obejmuje również uzyskiwanie informacji o działalności organów samorządu gospodarczego i zawodowego, a także innych osób oraz jednostek organizacyjnych w zakresie, w jakim wykonują one zadania władzy publicznej i gospodarują mieniem komunalnym lub majątkiem Skarbu Państwa”. Ust. 2 stanowi zaś: „Prawo do uzyskiwania informacji obejmuje dostęp do dokumentów oraz wstęp na posiedzenia kolegialnych organów władzy publicznej pochodzących z powszechnych wyborów, z możliwością rejestracji dźwięku lub obrazu”.

do informacji publicznej¹⁸. Rzeczony naruszenie miało polegać na braku „realizacji wniosku w terminie ustawowym, pomimo spełnienia zakresu podmiotowego i przedmiotowego ustawy o dostępie do informacji publicznej”.

Jak podnosił skarżący, do wytypowania powyższej parafii przez stowarzyszenie przyczynił się brak cmentarza komunalnego na jej terenie. To zaś, zdaniem stowarzyszenia, spowodowało, że cmentarz parafialny przejął funkcję cmentarza komunalnego. W związku z tym parafia wykonuje zadania, które jak podniesiono we wniosku: „dotyczą bezpośrednio władzy publicznej”, co obliguje proboszcza do udostępnienia informacji publicznej w zakresie objętym wnioskiem. W odpowiedzi na skargę proboszcz wniósł o jej oddalenie oraz zasądzenie od skarżącego kosztów postępowania, w tym kosztów zastępstwa procesowego.

W wyroku z dnia 6 września 2018 r. (II SAB/Kr 113/13) WSA w Krakowie uznał, że proboszcz pozostaje w beczynności w związku ze złożonym wnioskiem, co spowodowało, że został zobowiązany w terminie 14 dni do wydania aktu lub dokonania czynności załatwienia wniosku. W związku z okolicznościami sprawy uznano, że beczynność ta nie miała miejsca z rażącym naruszeniem prawa.

W złożonej skardze kasacyjnej proboszcz zaskarżył w całości powyższe orzeczenie. Zrzekł się ponadto rozprawy, wnosząc o uchylenie w całości zaskarżonego wyroku oraz przekazanie sprawy do ponownego rozpoznania WSA w Krakowie, ewentualnie o uchylenie zaskarżonego wyroku i rozpoznanie skargi poprzez jej oddalenie.

3. ROZSTRZYGNIĘCIE SPRAWY I JEGO OCENA

Naczelny Sąd Administracyjny w dniu 4 grudnia 2020 r., na posiedzeniu niejawnym Izby Ogólnoadministracyjnej, postanowił oddalić skargę i za-

¹⁸ Ustawa z dnia 6 września 2001 r. o dostępie do informacji publicznej, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 2176 z późn. zm., dalej: u.d.i.p. Zob. też art. 13 ust. 1 u.d.i.p., który stanowi „Udostępnianie informacji publicznej na wniosek następuje bez zbędnej zwłoki, nie później jednak niż w terminie 14 dni od dnia złożenia wniosku, z zastrzeżeniem ust. 2 i art. 15 ust. 2”.

sądzić od proboszcza na rzecz stowarzyszenia zwrot kosztów postępowania kasacyjnego.

W pierwszej kolejności NSA zwrócił uwagę na uchybienia w tekście skargi kasacyjnej. Szersza analiza tychże rozważań zostanie pominięta ze względu na przewodni temat opracowania. Należy jednakże zauważyć, że pomimo uznania przez NSA nieskuteczności postawionego zarzutu, w wyroku znalazło się odniesienie dotyczące kwestii doręczenia wniosku wysłanego na adres poczty elektronicznej. Powołując się na pogląd utrwalony w orzecznictwie, NSA podkreślił, że wynika z niego w istocie domniemanie, iż „jeżeli wiadomość została prawidłowo nadana na oficjalny adres poczty elektronicznej organu, to znaczy, że dotarła ona do adresata. Odmienne zapatrywanie sprawiałoby bowiem, że w praktyce prawo do wnioskowania o informację publiczną za pomocą poczty elektronicznej (e-mail) byłoby iluzoryczne, a jego skuteczność zależna byłaby od arbitralnej woli organu”¹⁹. Należy zaakceptować powyższą opinię. Zgodnie bowiem z treścią art. 10 ust. 1 u.d.i.p. „informacja publiczna, która nie została udostępniona w Biuletynie Informacji Publicznej lub centralnym repozytorium jest udostępniana na wniosek”. Przywołana dyspozycja nie wymaga, żeby złożony wniosek miał określoną formę. Zarówno w doktrynie, jak i orzecznictwie, panuje zgodny pogląd, że wniosek ten może mieć dowolną postać, o ile wynika z niego w sposób jasny co jest jego przedmiotem²⁰. Nie ma żadnych przeszkód normatywnych, żeby wniosek złożony był w formie elektronicznej, zwykłą pocztą elektroniczną, bez konieczności używania kwalifikowanego podpisu elektronicznego czy profilu zaufanego²¹.

W dalszej kolejności NSA odniósł się do stanowiska wyrażonego w skardze kasacyjnej, zgodnie z którym z wykładni dyspozycji zawartych w: art. 1 ust. 1, art. 3 ust. 1 pkt 1 i ust. 2, art. 4 ust. 1 pkt 5 u.d.i.p. w zw. z art. 8 ust. 2 u.o.c., art. 15 oraz art. 45 ust. 1, 3 i 4 u.s.p.K.K. oraz art. 8 ust. 2 Konkordatu wynika, że WSA wyciągnął błędne wnioski. W zaskarżonym

¹⁹ Naczelny Sąd Administracyjny powołuje się na postanowienie NSA z dnia 18 listopada 2015 r., I OSK 2897/15, LEX nr 1989918.

²⁰ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Lublinie z dnia 6 maja 2014 r., II SAB/Lu 11/14, LEX nr 1531625. Zob. Kamińska, Rozbicka-Ostrowska 2016.

²¹ Zob. Aleksandrowicz 2008; wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Gdańsku z dnia 23 października 2018 r., II SAB/Gd 70/18.

wyroku uznano bowiem, że parafia jest podmiotem, któremu powierzono wykonanie zadania publicznego w oparciu o art. 8 ust. 2 u.o.c., a tym samym proboszcz ma obowiązek udzielić informacji w tym zakresie. Ponadto strona skarżąca uznała, że w kategoriach zadania publicznego nie mieści się obowiązek dokonania pochówku osób innej wiary. Jak podniesiono w skardze kasacyjnej, z dyspozycji zawartej w art. 8 ust. 2 u.o.c. wynika wyłącznie to, że zarząd cmentarza wyznaniowego ma jedynie obowiązek polegający na umożliwieniu pochowania na prowadzonym przez siebie cmentarzu bez jakiegokolwiek dyskryminacji osób zmarłych innego wyznania lub niewierzących. A zatem jak słusznie zauważa NSA, istota zarzutu sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, czy obowiązek umożliwienia realizacji prawa do godnego pochówku wchodzi w zakres zadań publicznych.

W dalszej części uzasadnienia NSA dokonuje wykładni pojęcia zadania publicznego. Z punktu widzenia podejmowanej tematyki istotne są następujące ustalenia. Po pierwsze, aby mówić o ciążącym na danym podmiocie obowiązku realizacji zadania publicznego, konieczne jest nałożenie na ten podmiot obowiązku wykonania danego zadania lub obowiązku osiągnięcia wyznaczonego celu. Po drugie, zadania publiczne są związane z sytuacją prawną obywateli. Dlatego też – jak zauważa NSA – przyjmuje się, że istnienie określonego zadania umożliwia obywatelowi domaganie się jego wykonania. Po trzecie, do zakwalifikowania danej powinności jako kategorii zadania publicznego nie jest konieczne, aby na jego realizację wyodrębniono środki publiczne.

W odróżnieniu od WSA w Krakowie, który zakwalifikował prowadzenie cmentarza wyznaniowego przez parafię jako zadanie publiczne, NSA nie podzielił tej opinii. Stwierdził natomiast, że w kategorii tej mieści się realizowanie na takich cmentarzach publicznego prawa podmiotowego do godnego pochówku. Powyższa kwalifikacja, zdaniem NSA, wypływa z zasady ochrony godności osoby ludzkiej zarówno za jej życia, jak i po śmierci. Opierając się na ustaleniach zaprezentowanych w literaturze przedmiotu, NSA słusznie zauważył, że na rzeczzone uprawnienie składają się dwa elementy. Pierwszy z nich ma charakter obligatoryjny i bezwzględnie obowiązujący w czasie i dotyczy pochowania zgodnego ze standardami prawnymi i zwyczajowymi. Drugi z elementów ma zaś charakter obligatoryjny i względnie obowiązujący w czasie i dotyczy

zapewnienia miejsca pochówku nieuwłaczającego godności i pamięci osoby zmarłej²². Należy zgodzić się ze stanowiskiem NSA, że prowadzenie cmentarza wyznaniowego nie jest zadaniem publicznym, obciążającym parafię, natomiast w kategorii tej mieści się obowiązek umożliwienia godnego pochówku niezależnie od tego, czy osoba zmarła należała do Kościoła Katolickiego. Na poparcie powinności parafii NSA powołuje się na brzmienie art. 45 ust. 3 u.s.p.K.K., gdzie w stosunku do zarządów cmentarzy wyznaniowych prawodawca używa zwrotu „umożliwiają”, a nie „mogą umożliwić”. Zdaniem NSA w rozpatrywanej sprawie nie mamy do czynienia z przeniesieniem zadania publicznego z gminy na parafię, co stwierdził WSA w Krakowie. Jeżeli prowadzenie cmentarza wyznaniowego byłoby ukierunkowane na realizowanie zadań publicznych, wówczas należałoby przyjąć obowiązek ich tworzenia i utrzymywania, co nie znajduje podstaw prawnych.

NSA nie zanegował również słusznej opinii WSA w Krakowie, który dokonując wykładni obowiązujących przepisów zauważył, że zakładanie i rozszerzanie cmentarzy komunalnych, a także ich prowadzenie, należy do zadań własnych gminy. Wynika to wprost z art. 1 ust. 1 u.o.c. oraz z art. 7 ust. 1 pkt 13 ustawy o samorządzie gminnym²³. Natomiast o założeniu lub rozszerzeniu cmentarza wyznaniowego, a także o zamknięciu cmentarza wyznaniowego decyduje właściwa władza kościelna, po zasięgnięciu opinii właściwego inspektora sanitarnego, przy czym może to odbywać się wyłącznie na terenie przeznaczonym na ten cel w miejscowym planie zagospodarowania przestrzennego (art. 1 ust. 3 u.o.c.). Ponadto zgodnie z art. 2 u.o.c. utrzymanie cmentarzy komunalnych i zarządzanie nimi należy do właściwych wójtów (burmistrzów, prezydentów miast), na których terenie cmentarz jest położony (ust. 1), natomiast utrzymanie cmentarzy wyznaniowych i zarządzanie nimi należy do związków wyznaniowych (ust. 2). Następuje więc wyraźne rozgraniczenie kompetencji pomiędzy władzą kościelną i samorządową, które w sposób całkowicie niezależny od siebie zajmują się administrowaniem cmentarzy.

²² Dobosz 2017, 808–809.

²³ Ustawa z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1378.

Warto zauważyć, że w podobnym duchu jak NSA wyraził się także WSA w Białymstoku, rozpatrując wniosek stowarzyszenia skierowany do innej z parafii²⁴. W wydanym wyroku WSA stwierdził bowiem, że „[...] wskazane powyżej przepisy ukierunkowują sposób interpretacji użytego w art. 8 ust. 2 ustawy o cmentarzach «obowiązku umożliwienia pochówku» nie jako obowiązku bezwarunkowego, ale respektującego nienaruszalność miejsca kultu religijnego. Dlatego też w ustawie o cmentarzach wprowadzono «obowiązek umożliwienia pochówku», a nie bezwzględny «obowiązek pochowania». Ze wskazanych wyżej powodów nie można również w sposób automatyczny przyjąć, że z braku w miejscowości cmentarza komunalnego, cmentarz parafialny przejmuje rolę cmentarza komunalnego”.

W konsekwencji WSA w Białymstoku doprecyzował charakter obowiązku ciążącego na proboszczu, który reprezentując parafię wykonuje zadania publiczne w zakresie umożliwienia pochowania na cmentarzu wyznaniowym osób innego wyznania bez ich dyskryminacji, gdy w miejscowości nie ma cmentarza komunalnego i to zadanie dotyczy osób zmarłych innego wyznania lub niewierzących i tylko w tym zakresie jest on zobowiązany do udostępnienia informacji publicznej.

Naczelny Sąd Administracyjny krytycznie odniósł się również do zarzutu podniesionego w skardze kasacyjnej, dotyczącego tego, że proboszcz nie ma obowiązku gromadzenia i przechowywania informacji w zakresie wypełnienia dyspozycji określonej w art. 8 ust. 2 u.o.c. NSA broniąc stanowiska wyrażonego przez WSA stwierdził, że jego rozstrzygnięcie „dotyczyło wyłącznie stwierdzenia bezczynności proboszcza na skutek złożonego wniosku o dostęp do informacji publicznej, a więc wskazywała na konieczność jego załatwienia zgodnie z przepisami u.d.i.p. Sąd nie zawarł rozstrzygnięcia obligującego proboszcza do udostępnienia informacji, której proboszcz nie posiada”. A zatem ani WSA, ani NSA nie rozstrzygał problemu, w jakim zakresie winny zostać udostępnione informacje, będące w posiadaniu zarządu cmentarza wyznaniowego. W wydanych judykatach uznano jedynie, że proboszcz dysponuje informacjami publicznymi i jest zobowiązany do ich udostępnienia. Należy pozytywnie odnieść się do powyższego stanowiska i zaakceptować wniosek oparty zarówno

²⁴ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Białymstoku z dnia 25 października 2018 r., II SAB/Bk 90/18, LEX nr 2579322.

na przepisach u.d.i.p., jak i orzecznictwie NSA, który został zaprezentowany w wyroku WSA w Krakowie. Zgodnie z jego treścią „za informację publiczną uznaje się wszelkie informacje wytworzone przez władze publiczne oraz osoby pełniące funkcje publiczne, a także inne podmioty, które wykonują funkcje publiczne lub gospodarują mieniem publicznym (komunalnym bądź Skarbu Państwa), jak również informacje odnoszące się do wspomnianych władz, osób i innych podmiotów, niezależnie od tego, przez kogo zostały wytworzone”. Oznacza to, że nie ma przeszkód, aby działający w imieniu parafii proboszczowie zobowiązani zostali do udostępnienia informacji publicznych, jeżeli spełniają któryś z powyższych warunków. W rozpatrywanej sprawie mamy do czynienia z wykonywaniem funkcji publicznych. Ponadto obowiązek udostępnienia informacji publicznej przez proboszcza nie budzi wątpliwości w orzecznictwie sądów administracyjnych. Przykładem może być chociażby wyrok WSA we Wrocławiu, w którym chodziło o udostępnienie informacji dotyczącej dotacji otrzymanej od Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego na wykonywanie prac konserwatorskich²⁵.

Naczelny Sąd Administracyjny podkreślił również, że „w skardze kasacyjnej nie podniesiono zarzutu błędnej kwalifikacji treści wniosku z dnia 15 maja 2018 r. jako dotyczącego w całości bądź w części kategorii informacji publicznej w rozumieniu art. 1 ust. 1 u.d.i.p. w związku z art. 61 ust. 1 Konstytucji RP, co wyklucza dopuszczalność wypowiedzenia się w tej kwestii przez Naczelny Sąd Administracyjny”. Należy w związku z tym zauważyć, że wyrok NSA nie dotyczy zakresu informacji, które miał udostępnić proboszcz, ale stwierdzenia, iż w związku z realizacją zadania publicznego ciąży na nim taki obowiązek. NSA nie przesądza więc tego, czy zarząd cmentarza wyznaniowego ma przekazać wnioskodawcy pełne dane, o które ten wnioskuje. Należy podkreślić, że Kościół Katolicki jest podmiotem, który swoje relacje z państwem opiera na ściśle określonych zasadach. Jedną z nich jest reguła sformułowana w art. 25 ust. 3 Konstytucji RP, w myśl której „stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności

²⁵ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego we Wrocławiu z dnia 9 sierpnia 2017 r., IV SAB/Wr 72/17.

każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. Podobną treść ma również art. 1 Konkordatu z 1993 r. Z normy tej wyłaniają się dwa zasadnicze elementy. Po pierwsze, Kościół zachowuje autonomię i niezależność w zakresie regulowania spraw wewnętrznych, co daje mu możliwość kierowania się ustanowionymi przez siebie normami wewnętrznymi, również tymi odnoszącymi się do cmentarzy. Po drugie Kościół i państwo działają dla dobra jednostki i dobra wspólnego, co jednakże nie oznacza, że podczas wspólnych przedsięwzięć tracą swoją autonomię. Kwestia prowadzenia cmentarzy wyznaniowych jest doskonałym przykładem współdziałania dla dobra wspólnego, gdy umożliwia się pochowanie osób nienależących do danej wspólnoty, w imię szacunku dla doczesnych szczątków zmarłych.

W rozpatrywanej sprawie należy wyraźnie oddzielić kwestię pochówku osób należących do Kościoła Katolickiego od pogrzebu pozostałych osób. W odniesieniu do pierwszej grupy Kościół zachowuje autonomię rządzenia się własnym prawem i nie ma obowiązku udzielania informacji publicznej o szczegółach związanych z ich pogrzebem. W przypadku podmiotów należących do drugiej grupy taki obowiązek powstaje.

4. WNIOSKI

Na podstawie analizy wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 4 grudnia 2020 r. (I OSK 125/19) można sformułować następujące uwagi:

1. Należy zgodzić się ze stanowiskiem NSA, który zauważa, że prowadzenie cmentarza wyznaniowego nie jest zadaniem publicznym obciążającym parafię, natomiast w kategorii tej mieści się obowiązek umożliwienia godnego pochówku niezależnie od tego, czy osoba zmarła należała do Kościoła Katolickiego.
2. Na podstawie analizy obowiązujących przepisów i stanowiska judykatury NSA słusznie uznał, że proboszcz w zakresie pełnionych funkcji może być zobowiązany do udostępnienia informacji publicznej.
3. Za prawidłową należy uznać również interpretację przepisów dotyczących rozdzielenia obowiązków w zakresie prowadzenia cmentarzy pomiędzy gminy i kościelne osoby prawne.

4. Należy pozytywnie odnieść się do stanowiska NSA w kwestii doręczenia wniosku o udostępnienie danych osobowych za pomocą poczty elektronicznej. NSA poleca bowiem przyjąć domniemanie, zgodnie z którym, jeżeli wiadomość została prawidłowo nadana na oficjalny adres e-mail organu, to znaczy, że dotarła ona do adresata. Odmiennie zapatrywanie sprawiałoby bowiem, że w praktyce prawo do wnioskowania o informację publiczną za pomocą poczty elektronicznej byłoby iluzoryczne, a jego skuteczność zależna byłaby od arbitralnej woli organu. Wynika to z braku sformalizowania procedury dostępu do informacji publicznej, w której powszechnie dopuszcza się możliwość składania takich wniosków.

BIBLIOGRAFIA

- Aleksandrowicz, Tomasz. 2008. *Ustawa o dostępie do informacji publicznej. Komentarz*, wyd. 4. Warszawa: LexisNexis.
- Dobosz, Piotr. 2017. „Wartości leżące u podstaw prawa cmentarnego”. W: *Aksjologia prawa administracyjnego*, T. 2, red. Jan Zimmermann. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Dziobek-Romański, Jacek. 1999. „Cmentarze – zarys regulacji historycznych, prawnych i kanonicznych”. *Rocznik Historyczno-Archiwalny* 13: 3–33.
- Hodor, Katarzyna. 2012. „Założenia cmentarne w krajobrazach Krakowa”. *Czasopismo Techniczne* 7: 279–286.
- Kamińska, Irena, Mirosława Rozbicka-Ostrowska. 2016. *Ustawa o dostępie do informacji publicznej. Komentarz*, wyd. 3. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Marczak, Paulina. 2015. „Poszanowanie godności osoby zmarłej a działalność funeralna – zagadnienia wybrane”. W: *Non omnis moriar. Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka. Zagadnienia wybrane*, red. Daniel Karkut, Jacek Mazurkiewicz, Jacek Gołaczyński, Jarosław Truškowski. Wrocław: Oficyna Prawnicza.

WOJCIECH GÓRALSKI*

**RZĄDOWY PROJEKT USTAWY O RATYFIKACJI KONKORDATU
MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ I RZECZĄSPOLITĄ
POLSKĄ W OBRADACH SEJMOWEJ KOMISJI SPRAW
ZAGRANICZNYCH Z 16 GRUDNIA 1997 R.**

The government's draft law on the ratification of the Concordat between the Holy See and the Republic of Poland at the sitting of the Sejm Committee for Foreign Affairs of December 16, 1997

Streszczenie: Podpisanie w dniu 28 lipca 1993 r. Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską było ważnym wydarzeniem w najnowszej historii wzajemnych stosunków Państwa polskiego i Kościoła Katolickiego. Spory polityczne sprawiły jednak, że proces ratyfikacji tej umowy międzynarodowej znacząco przeciągnął się w czasie. W niniejszym opracowaniu przedstawiony został jeden z elementów tego procesu, a mianowicie debata przeprowadzona w trakcie obrad sejmowej Komisji Spraw Zagranicznych, jaka odbyła się 16 grudnia 1997 r. W jej trakcie poruszone zostały kwestie dotyczące trybu uchwalenia ustawy ratyfikacyjnej oraz włączenia do niej deklaracji interpretacyjnej Rządu RP z dnia 15 kwietnia 1997 r. W wyniku prac Komisji do Sejmu skierowany został projekt ustawy ratyfikacyjnej, którą uchwalono 8 stycznia 1998 r. Ratyfikacja Konkordatu nastąpiła w dniu 23 lutego 1998 r.

Słowa kluczowe: Konkordat z 1993 r.; Konstytucja RP; ustawa ratyfikacyjna; Sejm RP; Komisja Spraw Zagranicznych; ratyfikacja umowy międzynarodowej

Abstract: The conclusion of the Concordat between the Holy See and the Republic of Poland on July 28, 1993 was undoubtedly an important event in the recent history of the mutual relations between the Polish state and the Catholic Church.

* Ks. prof. dr hab., Zakład Kościelnego Prawa Rodzinnego, Wydział Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, e-mail: w_goralski@wp.pl. ORCID 0000-0001-6548-4120.

However, due to the political disputes, the process of ratification of this international agreement was significantly delayed. The present paper discusses one element of this process, that is, the debate that was held at the sitting of the Sejm Committee for Foreign Affairs on 16 December, 1997. The debate concerned, among other things, the legislative procedure for ratification of the Concordat and the issue of including the Government's interpretive declaration of 15 April, 1997 in the ratification act. As a result of the work undertaken by the Committee, the draft ratification act was submitted to the Sejm and subsequently adopted on 8 January, 1998. The Concordat was ratified on 23 February, 1998.

Key words: Concordat of 1993; Constitution of the Republic of Poland; ratification act; Sejm of the Republic of Poland; Committee for Foreign Affairs; ratification of an international agreement

1. WPROWADZENIE

Podpisanie w dniu 28 lipca 1993 r. Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską¹ stanowiło niewątpliwie doniosłe wydarzenie w najnowszej historii wzajemnych relacji Państwa polskiego i Kościoła Katolickiego. Umowa ta przełamała bowiem niechlubny okres, który nastąpił po 12 września 1945 r. (zerwanie przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej Konkordatu z 10 lutego 1925 r.)², kiedy to owe relacje znamionowała regulacja wyłącznie ustawowa, a więc jednostronna.

Konkordat z 28 lipca 1993 r. jako pierwsza tego typu umowa zawarta przez Stolicę Apostolską z państwem postkomunistycznym Europy Środkowo-Wschodniej, stanowił adekwatny instrument prawny służący uregulowaniu głęboko rozchwianych po 1945 r. wzajemnych relacji Państwa polskiego i Kościoła Katolickiego. Instrument ten pośrednio przyczynił się także do unormowania stosunków między Państwem a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi.

Istotne znaczenie tej umowy międzynarodowej niewątpliwie tkwi w konsekwencjach dotyczących przede wszystkim społeczeństwa polskiego, kładzie ona bowiem kres tymczasowości, a także regulacji jednostronnej

¹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

² Zob. Krukowski 2000, 233.

wzajemnych odniesień dwóch wspólnot (religijnej i politycznej), naznaczonej w praktyce dotkliwym dla tegoż społeczeństwa rysem separacji wrogiej.

Po latach drastycznego, systematycznego ograniczania wolności Kościoła, w nowej rzeczywistości politycznej, jaka zaistniała w kraju po 1989 r., można było realnie myśleć o umowie konkordatowej ze Stolicą Apostolską. Już 25 października 1991 r. strona kościelna przedstawiła stronie rządowej projekt takiego traktatu (strona rządowa przekazała stronie kościelnej swój projekt dopiero 12 marca 1993 r.). Po uzgodnieniu w dniu 28 maja 1993 r. przez układające się strony tekstu Konkordatu i przyjęciu go przez Radę Ministrów (1 czerwca tego samego roku) oraz upoważnieniu przez nią Ministra Spraw Zagranicznych Krzysztofa Skubiszewskiego do podpisania umowy, 28 lipca 1993 r. doszło do jej zawarcia; pozostało jedynie przeprowadzenie procedury ratyfikacyjnej³.

Już wkrótce po podpisaniu umowy i opublikowaniu jej tekstu pojawiły się wobec niej liczne zastrzeżenia, wysuwane głównie przez środowiska nieprzychylnie Kościołowi, szczególnie po 19 września 1993 r., kiedy to w wyborach parlamentarnych zwyciężył Sojusz Lewicy Demokratycznej, który – w koalicji z Polskim Stronnictwem Ludowym – zdobył większość parlamentarną⁴. Jak się okazało, rozpoczęty 8 marca 1994 r. przez przyjęcie przez Radę Ministrów projektu ustawy ratyfikacyjnej proces ratyfikacji Konkordatu napotkał na silny opór ze strony większości parlamentarnej. Sprawilo to, że projekt ten, skierowany przez rząd Waldemara Pawlaka w dniu 17 marca 1994 r. do Sejmu, praktycznie został na kilka lat „zamrożony”.

Meandryczna droga prowadząca do ratyfikacji Konkordatu naznaczona była coraz to nowymi, często irracjonalnymi zarzutami (np. niezgodności niektórych przepisów umowy z przyszłą konstytucją), zmierzającymi do notorycznego odkładania uchwalenia ustawy ratyfikacyjnej *ad calendas graecas*, nawet po wejściu w życie (17 kwietnia 1997 r.) Konstytucji RP⁵, gdy okazało się, że Konkordat jest w pełni zgodny z jej postanowieniami.

³ Góralski 1998a, 19–21.

⁴ Krukowski 1999, 53–57.

⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

Nieprzychylny traktatowi klimat polityczny zmienił się dopiero po wyborach parlamentarnych z 21 września 1997 r., które przyniosły zwycięstwo Akcji Wyborczej Solidarność. Miesiąc później, 20 października, nowo wybrany Marszałek Sejmu Maciej Płażyński wyraził przekonanie, że w nowej konstelacji politycznej nie powinno być trudności z ratyfikacją Konkordatu⁶. W dniu 7 listopada 1997 r. Rada Ministrów kierowana przez premiera Jerzego Buzka przyjęła nowy projekt ustawy ratyfikacyjnej, przekazując go do Sejmu⁷.

Po wydaniu 10 grudnia 1997 r. przez kierownictwo Socjaldemokracji Rzeczypospolitej Polskiej oświadczenia o głosowaniu w Sejmie za odrzuceniem projektu ustawy upoważniającej prezydenta RP do ratyfikowania traktatu, dwa dni później (12 grudnia), podczas pierwszego czytania w Sejmie tegoż projektu, po nieudanej próbie SLD odrzucenia go, projekt ten skierowano do sejmowej Komisji Spraw Zagranicznych⁸.

Podczas posiedzenia, odbytego 16 grudnia 1997 r., wymieniona Komisja⁹, po długiej debacie przyjęła projekt ustawy ratyfikacyjnej, kierując go do Sejmu¹⁰. Przedmiotem debaty były dwie podstawowe kwestie, dotyczące trybu uchwalenia ustawy ratyfikacyjnej oraz włączenia do teże ustawy Deklaracji rządu premiera Włodzimierza Cimoszewicza z dnia 15 kwietnia 1997 r., wyjaśniającej niektóre regulacje konkordatowe.

Zaprezentowanie w niniejszym artykule debaty sejmowej Komisji Spraw Zagranicznych nad projektem ustawy ratyfikacyjnej ma stanowić

⁶ Góralski 1998a, 135.

⁷ Tamże, 138.

⁸ Tamże, 187.

⁹ W obradach sejmowej Komisji Spraw Zagranicznych uczestniczyli posłowie: Czesław Bielecki (AWS) – przewodniczący, Franciszek Adamczyk (AWS), Piotr Ikonowicz (SLD), Tadeusz Iwiński (SLD), Antoni Kobielusz (SLD), Włodzimierz Konarski (SLD), Olga Krzyżanowska (UW), Teresa Lipowicz (UW), Tadeusz Mazowiecki (UW), Leszek Miller (SLD), Stefan Niesiołowski (AWS), Józef Oleksy (SLD), Longin Pastusiak (SLD), Grzegorz Piechowiak (AWS), Marian Piłka (AWS), Marian Sołtysiewicz (AWS), Mirosław Styczeń (AWS), Tomasz Wójcik (AWS), Kosma Złotowski (AWS), a także Janusz Stańczyk, podsekretarz stanu w Ministerstwie Spraw Zagranicznych. Biuletyn nr 119/III, 1, <http://orka.sejm.gov.pl?Biuletyn.nsf/0/D37FC24C0A91EE45C1256B7300038C972?OpenDokument> [dostęp: 20.02.2021].

¹⁰ Góralski 1998a, 143–144; Góralski 1998b, 20.

przyczynę do pełniejszego poznania złożonej i trwającej ponad cztery lata historii procedury ratyfikacyjnej umowy konkordatowej.

2. KWESTIA TRYBU UCHWALENIA USTAWY RATYFIKACYJNEJ

Skierowanie 7 listopada 1997 r. przez rząd premiera Jerzego Buzka do Sejmu RP projektu ustawy upoważniającej prezydenta RP do ratyfikowania Konkordatu ze Stolicą Apostolską było praktycznie wdrożeniem nowej procedury ratyfikacyjnej, rozpoczętej z inicjatywy rządu Waldemara Pawlaka, blokowanej przez Sejm II kadencji.

Argumentem wysuwany przez lewicę za odłożeniem ratyfikacji było uporczywie podtrzymywane twierdzenie, iż akt ten powinien się dokonać w trybie art. 90 ust. 1 i 2 nowej Konstytucji (z dnia 2 kwietnia 1997 r.), gdyż umowa międzynarodowa, na podstawie której Rzeczpospolita Polska ma „przekazać organizacji międzynarodowej lub organowi międzynarodowemu kompetencje organów władzy państwowej w niektórych sprawach” (ust. 1) wymaga do ratyfikacji (w Sejmie) „większości 2/3 głosów w obecności co najmniej połowy ustawowej liczby posłów” oraz (w Senacie) „większości 2/3 głosów w obecności co najmniej połowy ustawowej liczby senatorów” (ust. 2). Uznano więc najpierw, że Kościół Katolicki jest organizacją międzynarodową lub organem międzynarodowym, a następnie że Państwo polskie przekazuje tej „organizacji/organowi” część kompetencji własnych organów¹¹.

Tego rodzaju bezpodstawne twierdzenia prostował – podczas pierwszego czytania w Izbie Niższej parlamentu (12 grudnia 1997 r.) – Bronisław Geremek, ówczesny Minister Spraw Zagranicznych¹².

Owa teza ogłoszona przez lewicę została następnie forsowana podczas posiedzenia sejmowej Komisji Spraw Zagranicznych w dniu 16 grudnia 1997 r. Wątek ten podjął poseł Tadeusz Iwiński (SLD) stwierdzając, że poza ekspertyzami dotyczącymi „stanu zgodności Konkordatu z Konstytucją i ustawami” przedłożonymi posłom przez Marszałka Sejmu Macieja Płażyńskiego, Klub SLD dysponuje również zamówionymi przez siebie

¹¹ Góralski 1998a, 140.

¹² Tamże, 141–142.

czterema ekspertyzami (m.in. prof. Andrzeja Wiesława Langa z UMK), których konkluzje są odmienne w stosunku do konkluzji tych pierwszych, gdy chodzi o tryb, w jakim Konkordat powinien być ratyfikowany – zgodnie z art. 90 Konstytucji RP¹³.

Przewodniczący obradującej Komisji zapowiedział, że owe ekspertyzy, które otrzyma od posła T. Iwińskiego, prześle członkom tejże Komisji jeszcze podczas trwającego posiedzenia. Poseł Irena Lipowicz (UW) oznajmiła wówczas, że nie ma potrzeby przyjmowania nowych ekspertyz, gdyż „wszystkie możliwe ekspertyzy w tej sprawie są już powszechnie znane”¹⁴. Podobną opinię wypowiedział poseł Kosma Złotowski (AWS) wnioskując jednocześnie o zamknięcie dyskusji, czemu przeciwna była Irena Lipowicz uznając, że tego rodzaju zabiegi (zamykanie dyskusji przed jej rozpoczęciem) stosowano w Sejmie poprzedniej kadencji (1993–1997). Przeciwno ograniczaniu prawa posłów do wypowiedzania się opowiedzieli się także posłowie SLD: Longin Pastusiak i Józef Oleksy¹⁵.

Po wycofaniu swojego wniosku przez Kosmę Złotowskiego (powołał się na apel Ireny Lipowicz), przewodniczący obrad otworzył debatę na temat rządowego projektu ustawy o ratyfikacji Konkordatu¹⁶.

Wracając do swojej informacji o czterech ekspertyzach wskazujących na konieczność uwzględnienia w procedurze ratyfikacyjnej umowy konkordatowej art. 90 Ustawy zasadniczej, Tadeusz Iwiński uznał, że podczas odbywającego się posiedzenia nie widzi możliwości głosowania nad wnioskiem o przyjęciu projektu ustawy ratyfikacyjnej¹⁷. Przewodniczący obrad zapewnił posła, że – jak już to powiedział – owe ekspertyzy zostaną doręczone członkom Komisji jeszcze w czasie odbywających się obrad. Poseł Olga Krzyżanowska (UW) wyraziła przekonanie o konieczności zapoznania się członków Komisji z tymi opiniami, podkreślając jednocześnie, że nie należy występować o kolejne, „gdyż jest to po prostu strata czasu”; apelowała przy tym o unikanie przez posłów „w stosunku do siebie różnych określeń i złośliwości”, gdyż może to utrudnić głosowanie nad sprawą¹⁸.

¹³ Zob. Wisłocki 1993, 184.

¹⁴ Biuletyn nr 119/III, 2.

¹⁵ Tamże, 2–3.

¹⁶ Tamże, 3.

¹⁷ Tamże, 4.

¹⁸ Tamże.

Z kolei poseł Tomasz Wójcik (AWS) zwrócił się do wiceministra Janusza Stańczyka (jako prawnika) o opinię w sprawie trybu przyjmowania ustawy o ratyfikacji Konkordatu: czy podstawą winien tu być art. 89 czy art. 90 Konstytucji RP.

Wymieniony podsekretarz stanu w MSZ stwierdził na wstępie, że pytanie to jest efektem „zamieszania myślowego wokół charakteru prawnego Stolicy Apostolskiej i jej statusu prawno-międzynarodowego”¹⁹. W nieodległym czasie, przyznał, pojawił się pogląd, „sygnowany tylko jednym nazwiskiem” dotyczący konieczności zastosowania specjalnego trybu przyjęcia Konkordatu na mocy art. 90 Konstytucji RP, który to artykuł znajduje swoją aplikację w sytuacji, w której chodzi o przekazanie kompetencji państwowych danej organizacji międzynarodowej lub organowi międzynarodowemu. Minister J. Stańczyk stwierdził, że w doktrynie prawa międzynarodowego i w praktyce międzynarodowej sprawą bezdyskusyjną jest to, że „Stolica Apostolska nie posiada statusu organizacji międzynarodowej ani organu międzynarodowego”, w związku z czym powołany artykuł Ustawy zasadniczej „nie może mieć zastosowania w przypadku Konkordatu”²⁰. Przypomniawszy też, że status prawny Stolicy Apostolskiej uprzedza powstanie pojęcia organizacji międzynarodowej (charakter prawny i możliwość prawnomiędzynarodowej podmiotowości organizacji międzynarodowej wywodzi się z orzecznictwa Trybunału Sprawiedliwości w Hadze z przełomu lat 40. i 50. XX w., jest to więc sprawa nowa)²¹.

Janusz Stańczyk stwierdził następnie, że nikt nie kwestionuje *ius contrahendi*²², czyli prawa Stolicy Apostolskiej do zawierania umów międzynarodowych ani prawa legacji (biernej i czynnej), a więc utrzymywania stosunków dyplomatycznych (*ius legationis*), i to na długo przed połową XX stulecia. Stolica Apostolska występuje także jako strona traktatów międzynarodowych, których stronami mogą być tylko państwa; jest również „uczestnikiem wielu organizacji międzynarodowych otwartych tylko dla państw, w tym Organizacji Narodów Zjednoczonych”. Elementy te przesądzają o tym, dodał J. Stańczyk, że prawnomiędzynarodowy status

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże. Zob. Krukowski 2000, 149; zob. także Olejarz 2009, 67–94.

²¹ Biuletyn nr 119/III, 5.

²² W stenogramie podano błędnie: „*ius contrahenti*”. Tamże.

Stolicy Apostolskiej „zbliżony jest do państwowego”²³. Trafna była też uwaga, w myśl której „doktryna posługuje się pojęciem specyficznego określenia prawno-międzynarodowej podmiotowości Stolicy Apostolskiej, zbliżając się jednak do statusu państwa”²⁴.

Wiceminister stwierdził ponadto, że sprawa wybitności autorytetów w dziedzinie doktryny prawa jest względna, wybitność bowiem jest pojęciem ulotnym i niejednokrotnie ograniczonym do „samoidentyfikacji osoby zainteresowanej”, czasem także wąskiego środowiska. Minimum wybitności, dodał, to przejście *red face test*, czyli „niecierwienienie się przy wypowiedaniu własnych opinii”. Padły następnie dosadne słowa: „Jestem przekonany, że ktoś, kto utrzymuje, iż organizacja apostolska jest organizacją bądź organem międzynarodowym, musiałby się czerwienić”²⁵.

Po wystąpieniu ministra Janusza Stańczyka do tematu trybu uchwalenia ustawy ratyfikacyjnej już nie wrócono. Oznaczało to, że ustawa ta powinna być uchwalona w trybie art. 89 Konstytucji RP.

Tym samym posłowie lewicy nie podnosili już kwestii przekazania w Konkordacie przez Państwo polskie Kościołowi Katolickiemu – jak to twierdzili – kompetencji organów władzy państwowej w niektórych sprawach (art. 90 ust. 1 Konstytucji RP). To przekazanie kompetencji Kościołowi miało dotyczyć małżeństwa „konkordatowego” (art. 10) oraz spraw finansowych, instytucji i dóbr kościelnych oraz duchowieństwa (art. 22 ust. 2 Konkordatu).

Należy dodać, że na wstępie debaty nad kolejną sprawą (włączenie Deklaracji Rządu RP z dnia 15 kwietnia 1997 r.²⁶ do ustawy ratyfikacyjnej) poseł Tadeusz Mazowiecki (UW) wypowiedział się jeszcze w sprawie trybu uchwalenia ustawy ratyfikacyjnej, polemizując z Tadeuszem Iwińskim, który lansował konieczność zastosowania tutaj art. 90 Konstytucji RP. Poseł Unii Wolności przypomniał, że poseł T. Iwiński brał udział w pracach Komisji Konstytucyjnej i na pewno dobrze pamięta, o co chodzi

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Oświadczenie Rządowe z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r., M.P. z 1998 r. Nr 4, poz. 51, dalej: Deklaracja Rządu RP.

w art. 90 Konstytucji RP, a o co w art. 25 ust. 4, który wyraźnie stanowi, że stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim reguluje umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy; nie było intencją ustawodawcy, by „przewidywać tę samą regulację w dwóch artykułach”. Tadeusz Mazowiecki wyraził przy tym przekonanie, że posłowie SLD uprawiają tutaj „slalom argumentów: raz chcą podpisać Konkordat, a drugi raz nie chcą”. I dodał: „Skończcie panowie z tym slalomem. Kiedy jesteście w rządzie, mówicie że chcecie ratyfikować Konkordat. Na Sali sejmowej mówicie, że jesteście przeciwni. Powoływanie się na art. 90 Konstytucji jest kolejnym argumentem dowodzącym uprawiania tego slalomu”²⁷. Poseł Iwiński odpowiedział, że nigdy publicznie nie opowiadał się za ratyfikowaniem Konkordatu w trybie art. 90 Konstytucji RP, przytaczał jedynie opinie wielu znanych prawników, i że klub SLD dysponuje takimi ekspertami²⁸.

„Nie widzę w Konkordacie niczego, co Polska cedowałaby na Stolicę Apostolską”, oświadczył bp Tadeusz Pieronek, ówczesny sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski i jeden z negocjatorów wymienionej umowy²⁹.

3. PROBLEM WŁĄCZENIA DO USTAWY RATYFIKACYJNEJ DEKLARACJI RZĄDU RP Z DNIA 15 KWIETNIA 1997 R.

Debatę nad drugą kwestią poruszoną podczas posiedzenia Komisji, dotyczącą włączenia do ustawy ratyfikacyjnej Deklaracji rządu Włodzimierza Cimoszewicza wyjaśniającej wątpliwości strony państwowej co do niektórych postanowień Konkordatu³⁰, rozpoczął poseł Tadeusz Iwiński

²⁷ Tamże, 6.

²⁸ Tamże.

²⁹ Góralski 1998a, 141.

³⁰ Deklaracja Rządu RP brzmiała następująco: „W celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisanego dnia 28 lipca 1993 r., zwanego dalej «Konkordatem», Rząd Rzeczypospolitej Polskiej, w uzgodnieniu ze Stolicą Apostolską, oświadcza, co następuje:

1. Zasada wyrażona w artykule 1, według której Państwo i Kościół są niezależne i autonomiczne, jest w istocie nadaniem wyrazu prawnego praktyce, jaka wytworzyła się w Polsce

(SLD) zgłaszając formalny wniosek, by w art. 1 projektu ustawy o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską: „Wyraża się zgodę na dokonanie przez Prezydenta RP ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską sporządzonego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r.”, zamiast kropki postawić przecinek i dodać wyrazy: „tak jak jest on rozumiany w świetle deklaracji rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. zawierającej oświadcze-

na przestrzeni ostatnich lat. Oznacza ona rezygnację z takiego pojmowania norm konstytucyjnych, które wyrażało stosunek antagonistyczny, na rzecz wykładni zakładającej współdziałanie dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego.

2. Pojęcie nienaruszalności cmentarzy, użyte w artykule 8 ust. 3 Konkordatu, nie może być rozumiane jako prawo do odmowy pochowania na cmentarzu katolickim osoby innego wyznania lub niewierzącej.

3. Konkordat szanuje całkowitą wolność nupturientów co do tego, jakie zawrą małżeństwo i na jakim forum ma ono wywierać skutki. Konkordat pozostawia sprawę realizacji zasad określonych w artykule 10 ustawodawstwu polskiemu.

4. Konkordat w artykule 12 stanowi, że:

a) organizowanie nauki religii katolickiej odbywać się będzie z poszanowaniem zasady tolerancji i wolności religijnej. Państwo gwarantuje organizowanie nauki religii w szkołach i przedszkolach publicznych wówczas, gdy osoby zainteresowane wyrażą taką wolę w sposób określony w prawie polskim,

b) uczestniczenie w katechezie w szkołach i przedszkolach publicznych jest dobrowolne, czyli bez przymusu i ograniczania,

c) sprawy związane z zatrudnianiem i wynagradzaniem katechetów, należące do dziedziny stosunków pracy, uregułuje ustawa.

5. Konkordat w artykule 17 potwierdza prawo gwarantowane przez Państwo do:

a) dobrowolnego korzystania z usługi duszpasterskiej w zakładach penitencjarnych,

b) dobrowolnego korzystania z usługi kapelanów w zakładach opieki zdrowotnej i społecznej.

6. Konkordat uznaje określone ustawodawstwem polskim kompetencje organów państwowych do regulowania kwestii finansowych i podatkowych kościelnych osób prawnych i fizycznych. W tym celu strona państwowa zapozna się z opinią strony kościelnej w łonie odpowiedniej Komisji, o której mowa w artykule 22 ust. 2 i 3.

7. Zasady wyrażone w artykule 27 i 28 Konkordatu będą stosowane przy poszanowaniu konstytucyjnie określonych kompetencji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej oraz poszanowaniu kompetencji Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski”. Komentarz do Deklaracji Rządu RP zob. Góralski 1998a, 105–109.

nie, w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu, załączonej do niniejszej ustawy”³¹.

Zgłaszając ten wniosek, poseł lewicy wypowiedział jednocześnie krótki komentarz. Przypomniawszy w nim Deklarację rządu Włodzimierza Cimoszewicza sprzed ośmiu miesięcy – wprawdzie jednostronną, lecz sporządzoną po konsultacjach ze Stolicą Apostolską. Dokument ten – podkreślił poseł – „daje wykładnię niektórych artykułów Konkordatu, m.in. zasady niezależności i autonomii (art. 1), rozwiewa wiele wątpliwości, zwłaszcza dotyczące chowania zmarłych na cmentarzach katolickich, sakramentu małżeństwa czy nauki religii w szkołach i przedszkolach publicznych, spraw finansowych Kościoła czy korzystania z posług religijnych”. Jednocześnie wnioskodawca podkreślił, że odwołanie się w ustawie do owej Deklaracji „rozwiewałoby ostatecznie większość wątpliwości”³².

Poproszony przez przewodniczącego o wypowiedź, Janusz Stańczyk stwierdził, że Deklaracja Rządu RP stanowi wyraz troski ostatnich dwóch ministrów spraw zagranicznych (Władysława Bartoszewskiego i Dariusza Rosatiego) o wyjaśnienie wątpliwości podnoszonych podczas publicznej debaty „okołokonkordatowej”³³. Niezależnie od tego, czy wątpliwości były uzasadnione czy nie, a także czy przepisy Deklaracji Rządu RP rozjaśniają i usuwają pozorne sprzeczności i niedopowiedzenia umowy dwustronnej czy też są tylko parafrazą odpowiednich postanowień Konkordatu, Deklaracja „niczego nie ujmuje i niczego nie dodaje”³⁴. Być może, dodał J. Stańczyk, Deklaracja Rządu RP sformułowana jest w takim języku, który budzi kolejne wątpliwości. Przypomniawszy też, że w stosunku do Deklaracji padały słowa krytyczne także po tej stronie, która wcześniej się jej domagała. Uznał, że jest to problem „bardzo złożony” i wyraził przypuszczenie, że proces interpretacji nie kończy się na Deklaracji. Nie zgodził się też ze stwierdzeniem T. Iwińskiego, iż minister Bronisław Geremek wysoko ocenił ten dokument, a jeśli tak było, to „bardziej chodziło o tryb niż treść”³⁵.

³¹ Biuletyn nr 119/III, 5.

³² Tamże.

³³ Zob. Rokita 1998, 52–55.

³⁴ Biuletyn nr 119/III, 5.

³⁵ Tamże, 6.

Podsekretarz stanu przyznał, że choć dokument jest formalnie jednostronny, to ma za sobą uzgodnienie z drugą stroną i nie ma powodu, by z niego zrezygnować. Wyjaśnił przy tym, że od początku owych uzgodnień była jasność po obu stronach co do formuły prawnej Deklaracji Rządu RP, która to formuła pozostaje niezmienna, stosownie do art. 31 ust. 2b Konwencji Wiedeńskiej o prawie traktatów z 1969 r.³⁶ (odsyła Deklarację do kontekstu Konkordatu). J. Stańczyk jednoznacznie też stwierdził, że nigdy nie było próby uczynienia z tego dokumentu załącznika stanowiącego część Konkordatu; nie było też na to zgody drugiej strony³⁷.

„Przy takim rozumieniu, kontynuuje swój wywód podsekretarz stanu w MSZ, propozycja rządu premiera Cimoszewicza przedstawiona w autopoprawce była dziwną hybrydą prawną. Jedno nie zgadzało się z drugim. Nie było tu spójności prawnej. Rząd premiera Buzka, minister spraw zagranicznych wychodzi ze ściśle legalistycznego punktu widzenia. Przywraca i nadaje Deklaracji to znaczenie prawne, jakie miała mieć od samego początku. Nic więcej i nic mniej. Takie jest stanowisko rządu”³⁸.

Po tym wyjaśnieniu minister J. Stańczyk oświadczył, iż nie ma żadnej potrzeby modyfikacji projektu ustawy o ratyfikacji Konkordatu. Deklaracja Rządu RP pozostaje zasadniczo dokumentem prawno-międzynarodowym, a jej status jest regulowany prawem międzynarodowym (zgodnie z Konwencją Wiedeńską o prawie traktatów przyjętą do polskiego porządku prawnego, zachowuje swoją moc na podstawie powołanego już art. 31 ust. 2b)³⁹.

Janusz Stańczyk zapewnił następnie uczestników posiedzenia, iż Deklaracja Rządu RP będzie respektowana przez rząd, zgodnie z art. 9 Ustawy zasadniczej (poszanowanie dla prawa międzynarodowego) i w tej formule będzie traktowana (minister Bronisław Geremek zapowiedział jej publikację w trybie urzędowym) i odpowiedział na kolejne argumenty rzeczników opinii, w myśl której Deklaracja Rządu RP powinna być dokumentem towarzyszącym wykładni Konkordatu, na który można by się

³⁶ Konwencja Wiedeńska o prawie traktatów sporządzona w Wiedniu dnia 23 maja 1969 r., Dz. U. z 1990 r. Nr 74, poz. 439.

³⁷ Biuletyn nr 119/III, 7.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

powoływać w praktycznym stosowaniu umowy. Każdy obywatel, dodał minister J. Stańczyk, będzie miał okazję do zapoznania się z pełną treścią Deklaracji Rządu RP „i powoływania się na to, co Deklaracja dla jednych wyjaśnia w konkordacie, a co dla drugich powtarza”⁴⁰.

Po tym wyjaśnieniu podsekretarza stanu głos zabrał poseł Włodzimierz Konarski (SLD), apelując o poszukiwanie porozumienia w rozpatrywanej kwestii. Zwrócił uwagę, że gdy Konkordat wejdzie w życie, sądy, interpretując jego postanowienia będą musiały sięgać do treści Deklaracji rządowej uzgodnionej i zaakceptowanej przez Stolicę Apostolską. Aby sądy mogły odwoływać się do precyzyjnej interpretacji Konkordatu, w ustawie ratyfikacyjnej należy wspomnieć, że interpretacja tej umowy dwustronnej będzie dokonywana „w zgodzie z deklaracją rządową, na którą zgodziła się Stolica Apostolska”⁴¹.

Optując zdecydowanie za dołączeniem do ustawy ratyfikacyjnej Deklaracji rządowej, poseł zarzucił Ministerstwu Spraw Zagranicznych pominięcie wzmianki o tym dokumencie w uzasadnieniu ustawy o ratyfikacji Konkordatu, co – w trybie *ad vocem* – skorygował przewodniczący Komisji oraz poseł Olga Krzyżanowska (UW)⁴².

Przeciw dołączeniu Deklaracji Rządu RP do ustawy ratyfikacyjnej wypowiedział się poseł Tomasz Wójcik (AWS), motywując to koniecznością uzyskania podpisu pod tym dokumentem również ze strony Stolicy Apostolskiej, tymczasem jest to dokument jednostronny, niemający żadnego związku z ustawą ratyfikacyjną⁴³.

Poseł Longin Pastusiak (SLD), odpowiadając posłowi T. Wójcikowi stwierdził, że istnieje bardzo szeroko stosowana praktyka międzynarodowa dołączania do tekstów umowy dwustronnej protokołów interpretacyjnych (m.in. w Konkordacie włoskim)⁴⁴, choć nie stanowią one integralnej części umowy i nie wymagają podpisania przez drugą stronę. Wyraził przy tym zdziwienie, że rząd czyni krok wstecz, tym bardziej że na Deklarację Rządu RP zgodę wyraziła Stolica Apostolska, a Kościół Katolicki w Polsce

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, 8.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże; zob. Protokół uzupełniający (do Konkordatu Stolicy Apostolskiej i Republiki Włoskiej z 18 lutego 1984 roku), w: Włodarczyk 1986, 208–210.

nie zgłaszał zastrzeżeń. Powołał się także na słowa ministra B. Geremka, który oświadczył, że Konkordat będzie interpretowany zgodnie z Deklaracją Rządu RP⁴⁵.

Pytając, o jaki dziennik urzędowy chodzi ministrowi, poseł zaapelował o „odповідź merytoryczną”, gdyż argumenty posła T. Wójcika, że „opóźni to ratyfikację i że wymagane będzie podpisanie deklaracji przez drugą stronę, w ogóle nie istnieją”⁴⁶.

Z kolei poseł Leszek Miller (SLD), odnosząc się do wypowiedzi Tadeusza Mazowieckiego podkreślił, że zastrzeżenia lewicy dotyczą konkretnych treści Konkordatu, a nie Konkordatu jako takiego. „Szkoda [nadmienił], że część naszych sejmowych partnerów nie chce tego zrozumieć. Nasze intencje są wypaczane przez sugestie, że nasze zastrzeżenia odnoszą się do Kościoła i religii”⁴⁷.

L. Miller poruszył następnie problem autopoprawki rządu premiera W. Cimoszewicza. Stwierdził, że minister J. Stańczyk nadmienił, iż Stolica Apostolska wyraziła zgodę na treść Deklaracji Rządu RP, po czym rząd premiera W. Cimoszewicza skierował ten dokument do Sejmu w postaci autopoprawki, z zamiarem uczynienia z niej integralnej części ustawy⁴⁸ ratyfikacyjnej, a Stolica Apostolska nie złożyła wobec tego sprzeciwu. Niezrozumiałą jest więc opór w stosunku do przyjęcia tego samego trybu przez rząd premiera Jerzego Buzka. Poza tym poseł pytał o to, gdzie Deklaracja zostanie opublikowana i na jakiej podstawie prawnej⁴⁹.

Głos w debacie zabrał następnie Józef Oleksy (SLD), zwracając uwagę na niewłaściwe podejście rządu do lewicy (sugerowanie jej złej woli

⁴⁵ Poseł Longin Pastusiak przytoczył (na podstawie stenogramu z posiedzenia Sejmu) następujące oświadczenie ministra Bronisława Geremka: „Deklaracja pozostaje dokumentem powstałym w związku z zawarciem Konkordatu i daje ona interpretacyjny kontekst dla traktatu, jakim jest Konkordat. Rząd ze względu na skutki prawne tej deklaracji, jej znaczenie jako dokumentu zawierającego dodatkowe gwarancje praw i wolności obywatelskich, zamierza opublikować treść deklaracji w Dzienniku Urzędowym w charakterze załącznika do oświadczenia ministra spraw zagranicznych, dotyczącego mocy obowiązującej Konkordatu”. Biuletyn nr 119/III, 8.

⁴⁶ Zob. tamże, 8–9.

⁴⁷ Tamże, 9.

⁴⁸ W tekście jest: „uchwały”. Tamże.

⁴⁹ Tamże.

i kunktatorstwa), dawny premier rządu wyraził przekonanie, że najważniejsze pytanie dla uczestników odbywającej się debaty dotyczy włączenia do ustawy ratyfikacyjnej „jednego zdania uznającego moc wiążącą tej jednostronnej deklaracji”⁵⁰. Przypomniwał także, że w poprzedniej kadencji sejmowej nie bez trudności przygotowano traktat między Polską i USA oraz między Polską i Niemcami; niektóre zapisy tych umów były dość długo dyskutowane. Także w sprawie Konkordatu ci, którzy są zwolennikami jego ratyfikowania bez żadnych uwag, powinni uwierzyć, „że potrzebne są pewne elementy uznania zasadności zgłaszanych wątpliwości”⁵¹. Na szczególnie zwrócenie uwagi zasługuje końcowe zdanie wypowiedzi Józefa Oleksego: „Stolica Apostolska nie wyrażając sprzeciwu na deklarację rządu polskiego pośrednio uznała, że warto coś w Konkordacie uściślić i wyjaśnić. Stąd przecież wzięła się sprawa ustaw okołokonkordatowych, do potrzeby których mało kto zgłaszał wątpliwości lub sprzeciw”⁵².

Poseł Mirosław Styczeń (AWS) uznał, że wniosku posła Tadeusza Iwińskiego (o włączenie Deklaracji Rządu RP do ustawy ratyfikacyjnej) nie należy przyjmować, tym bardziej że po wejściu w życie Konstytucji RP wszelkie wątpliwości zostały rozwiane, a projektu rządowego nie trzeba „upiększać”. Zresztą – dodał poseł – lewica miała wystarczająco dużo czasu, bo cztery lata, na ratyfikację Konkordatu⁵³.

Po dziesięciominutowej przerwie przewodniczący Komisji wznowił obrady.

Poseł Tomasz Wójcik (AWS), zachęcając uczestników posiedzenia do podjęcia decyzji, odniósł się do argumentów posłów lewicy. Ich pytanie o powody, dla których nie należałoby włączyć Deklaracji Rządu RP do

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże. Gdy chodzi o ustawy tzw. okołokonkordatowe, 27 czerwca 1997 r. przyjęto trzy: 1) o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z budżetu państwa, Dz. U. z 1997 r. Nr 103, poz. 650; 2) o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych, Dz. U. z 1997 r. Nr 126, poz. 805; 3) o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. z 1997 r. Nr 59, poz. 375. Natomiast Sejm nie zdołał odrzucić weta Senatu w odniesieniu do dwóch pozostałych ustaw: 1) o zmianie ustawy o systemie oświaty; 2) o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz ustawy – Prawo o aktach stanu cywilnego. Zob. Góralski 1998a, 126–127, 131–132.

⁵³ Biuletyn nr 119/III, 9–10.

ustawy ratyfikacyjnej, odwrócił pytając o powody przemawiające za przyjęciem tego dokumentu do ustawy i odpowiedział, że takich powodów nie dostrzega. Przykład Włoch wysunięty przez Longina Pastusiaka uznał za niefortunny, Konkordat tego państwa był bowiem zawierany w zupełnie innym kontekście historycznym, kiedy to istniała konieczność „odwrócenia sposobu rozumienia funkcji Kościoła w stosunku do państwa”⁵⁴.

Antoni Kobielski (SLD) wyraził ubolewanie, że „obecna koalicja” stara się imputować lewicy „prowadzenie dwuznaczonej gry w sprawie Konkordatu”, tymczasem chodzi o „rozjaśnienie” wątpliwości przy pomocy Deklaracji Rządu RP oraz ustaw „okołokonkordatowych”⁵⁵. Uznał, że prawica robi wszystko, by lewica Konkordatu nie poparła. Dodał, że wprowadzenie Deklaracji do ustawy ratyfikacyjnej byłoby wskazane „także z tego powodu, że zgodnie z hierarchią źródeł prawa zawartą w nowej konstytucji, umowa międzynarodowa ma wyższą rangę niż zwykła ustawa. Jeżeli w ustawie ratyfikacyjnej będzie wprowadzona wprost deklaracja, do zawartych w niej interpretacji będzie się można odnosić przy szczegółowych regulacjach prawnych”⁵⁶.

Za wręcz demagogiczne można uznać retoryczne pytania posła: „Czy chcecie państwo, żebyśmy byli przeciwni Konkordatowi? Może chcecie mieć możliwość używania w mediach argumentu, że Sojusz Lewicy Demokratycznej jest niereformowalny, że SLD nie chce zaakceptować żadnych zmian. Po prostu nie dajecie nam żadnych szans. Skoro deklaracja została wynegocjowana, co stoi na przeszkodzie, żeby przyjąć propozycję zgłoszoną przez posła Iwińskiego?”⁵⁷. W podobnej kategorii należałoby traktować następujące słowa A. Kobielskiego: „[...] pochodzę z województwa, w którym w wielu gminach mniejszości wyznaniowe nie są wcale mniejszościami. Zgłaszają one wiele wątpliwości do Konkordatu. Nie są to wcale opinie polityków. To są opinie zwykłych ludzi. Jeśli chcemy wyjść naprzeciw tym opiniom i coś wyjaśnić, proszę nam nie przypisywać złych intencji. Może rzeczywiście możemy wspólnie coś w tej sprawie zrobić”⁵⁸.

⁵⁴ Tamże, 10.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże. Zob. Wysoczański 2008, 7–83; Krukowski 2008, 125–126.

W wystąpieniu Piotra Ikonowicza (SLD) dało się wyczuć przekonanie, że poseł wie, iż Konkordat wkrótce będzie ratyfikowany. Niemniej jednak, jak sam powiedział, „opozycja jest potrzebna nie tylko po to, by kiedyś znowu weszła do koalicji rządowej, ale również po to, żeby sygnalizowała wolę, obawy i życzenia tej części elektoratu, która znalazła się w mniejszości po wyborach. Taką rolę powinniśmy starać się wypełnić do końca”⁵⁹.

Zdziwienie mogło budzić stwierdzenie posła, iż „deklaracja rządu premiera Cimoszewicza tylko *nieznacznie* [podkreśl. W.G.] rozwiewa wątpliwości i poprawia sytuację”⁶⁰. Zdaniem P. Ikonowicza, odmowa włączenia Deklaracji Rządu RP do ustawy ratyfikacyjnej jest odczytywana przez większość wyborców i przez przeciwników Konkordatu, w tym ludzi wierzących, jako potwierdzenie tych wszystkich obaw, które miała rozwiązać Deklaracja.

Czynnikiem znamionym w wypowiedzi posła, nawołującego do włączenia Deklaracji Rządu RP do ustawy ratyfikacyjnej, jest niewątpliwie następujące oświadczenie: „Jednocześnie jednak chcę państwu powiedzieć, że dla mnie ta deklaracja jest niewystarczająca. Nawet, jeśli zapis dotyczący deklaracji zostanie włączony do ustawy, będę głosował przeciwko Konkordatowi. Chciałbym bardzo, żeby miliony ludzi w Polsce miały szansę do przyjęcia Konkordatu z mniejszymi obawami i strachem. Chciałbym także, żeby ustawa, którą i tak państwo przyjmą, w mniejszym stopniu podzieliła polskie społeczeństwo”⁶¹.

W związku z oświadczeniem posła P. Ikonowicza, poseł Marian Piłka (AWS) zgłosił formalny wniosek o zamknięcie dyskusji i przejście do głosowania nad opinią Komisji w sprawie ustawy o ratyfikacji Konkordatu⁶².

Poseł Czesław Bielecki, przewodniczący Komisji, zapytał zebranych, czy ów wniosek o zamknięcie listy mówców (do dyskusji zgłosiło się jeszcze siedmiu posłów) zostaje przyjęty; wniosek ten przyjęto.

Pierwszym ze zgłoszonych dyskutantów był poseł Grzegorz Piechowiak (AWS), który krytycznie odniósł się do wypowiedzi posłów SLD: Włodzimierza Konarskiego i Antoniego Kobielusza.

⁵⁹ Biuletyn nr 119/III, 10–11.

⁶⁰ Tamże, 11.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

Posel Marian Sołtysiewicz (AWS) zarzucił posłom lewicy, że ich wola dołączenia do ustawy ratyfikacyjnej Deklaracji Rządu RP jest nie-szczera, mieli bowiem dużo czasu (w poprzedniej kadencji sejmowej), by przyjąć ustawę ratyfikacyjną wraz z Deklaracją. Dodał jednocześnie, że skoro Konkordat jest zgodny z Konstytucją RP, to nic nie stoi na przeszkodzie, by „uściślić i uwypuklić to, o co nam wszystkim chodzi, w ustawach okołokonkordatowych”⁶³.

Posel Irena Lipowicz (UW), po sprostowaniu stwierdzenia posła A. Kobielusza o sytuacji mniejszości wyznaniowych (otrzymały stosowne ustawy, wydane po uprzednich umowach zawartych z Państwem), zwróciła uwagę, że tak drastyczne odkładanie ratyfikacji Konkordatu doprowadzi „do trwałego pokrzywdzenia mniejszości wyznaniowych, ponieważ korzystniejsze dla nich regulacje prawne uchwalone w związku z Konkordatem, będą musiały być odrzucone”⁶⁴. Szczególną wymowę można przypisać następującym słowom posłanki: „Przez kunktatorstwo doprowadziliśmy do paradoksalnej sytuacji, w której Kościół Katolicki jest upośledzony w stosunkach prawnych, np. w zakresie małżeństw kanonicznych w porównaniu do mniejszości wyznaniowych. Obecna sytuacja jest dokładnie odwrotna. Mniejszości wyznaniowe w Polsce są przejściowo – i ten stan chce usunąć koalicja – bardziej uprzywilejowane niż Kościół Katolicki. Sądę, że nie jest to państwa intencją. Chcemy doprowadzić do konstytucyjnej równości wyznań”⁶⁵.

Posłanka nie omieszkała wytknąć lewicy brak szczerości w składaniu deklaracji: przez wiele lat ugrupowanie to zapewniało, że Konkordat zostanie ratyfikowany niezwłocznie po otrzymaniu jakiegoś wyjaśnienia, następnie twierdziło, że ratyfikacja zostanie dokonana po uchwaleniu Konstytucji, aktualnie zaś warunkiem po temu nie jest Konstytucja, lecz Deklaracja Rządu RP. Ta ostatnia, dodaje I. Lipowicz, jako wyjaśnienie będzie miała znaczenie dla interpretacji Konkordatu. „Proszę nie wprowadzać w błąd opinii publicznej, że deklaracja nie będzie miała takiego znaczenia. Opinia prof. Langa w tym zakresie jest odosobniona”.

⁶³ Tamże, 1–12.

⁶⁴ Tamże, 12.

⁶⁵ Tamże.

stwierdziła posłanka Unii Wolności⁶⁶. Dodała, że „robienie z Deklaracji załącznika do umowy, w sytuacji gdy nie dołączyliśmy załącznika do traktatu z Niemcami oznaczałoby, że nasze zaufanie do Stolicy Apostolskiej jest dużo mniejsze niż zaufanie do państwa niemieckiego mimo naszej skomplikowanej historii”⁶⁷.

Irena Lipowicz poruszyła jeszcze jeden wątek: dotyczący wątpliwości lewicy co do nauki religii w przedszkolach, co stanowi, jak powiedziała, „zasadniczy i fundamentalny punkt sprzeciwu” tej formacji. Jej zdaniem, ustawa ratyfikacyjna już dawno byłaby uchwalona, „gdyby nie upieranie się ministra Wiatra przy sprzecznej z prawem interpretacji”⁶⁸.

Posel Tadeusz Iwiński (SLD) zwięźle wyjaśnił, iż jego wniosek nie dotyczył dodania do Konkordatu jakiegokolwiek załącznika, podobnie jak to zakładała autopoprawka rządu premiera Cimoszewicza, lecz jedynie rozszerzenia zdania ustawy upoważniającego prezydenta do ratyfikacji Konkordatu o stwierdzenie, że Konkordat jest rozumiany w świetle owej Deklaracji⁶⁹.

W wypowiedzi posła Tadeusza Mazowieckiego (UW) znalazły się dwa wątki, które dotyczyły korzystnego statusu kościołów mniejszościowych oraz charakteru Deklaracji Rządu RP, która jedynie potwierdza to, co w rzeczywistości zostało już uregulowane⁷⁰.

Posel Longin Pastusiak (SLD), wyjaśniając dlaczego jego klub jest za przyjęciem Deklaracji Rządu RP, odwołał się do stwierdzenia Ministra Spraw Zagranicznych, który mówił o znaczeniu tego dokumentu jako „zawierającego dodatkowe gwarancje praw i wolności obywatelskich”⁷¹.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, 13.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Chodzi o wystąpienie Bronisława Geremka, Ministra Spraw Zagranicznych, podczas pierwszego czytania w Sejmie (12 grudnia 1997 r.), kiedy to powiedział: „Rząd ze względu na skutki prawne tej deklaracji, jej znaczenie jako dokumentu zawierającego dodatkowe gwarancje praw i wolności obywatelskich, zamierza opublikować jej tekst w Dzienniku Urzędowym [chodzi o Monitor Polski – W.G.] w charakterze załącznika do odrębnego oświadczenia ministra spraw zagranicznych dotyczącego mocy obowiązującej konkordatu”. Kowalczyk 2013, 304.

Poza tym nawiązał do układu o podstawach normalizacji stosunków między Polską a Niemcami z dnia 7 grudnia 1970 r., kiedy to Bundestag przez dwa lata odmawiał ratyfikacji tego traktatu żądając przyjęcia klauzuli stwierdzającej, że granice mogą być zmienione w drodze pokojowej (dopiero po przyjęciu tej jednostronnej deklaracji układ został ratyfikowany)⁷².

Głos posła Franciszka Adamczyka (AWS) był krótką repliką w stosunku do wypowiedzi Józefa Oleksego, Longina Pastusiaka i Piotra Ikonowicza⁷³.

Posel Czesław Bielecki (AWS), przewodniczący Komisji, wyrażając swoje krytyczne stanowisko wobec lewicy, której musiał się lękać, wyraził pogląd, iż proponowanie inkorporowania Deklaracji Rządu RP do ustawy ratyfikacyjnej jest niewłaściwe, gdyż i tak jest ona obowiązująca; dodatkowe jej podkreślenie jest zbędne. Nawiązując zaś do akcentowania przez ugrupowania lewicowe roli tolerancji, poseł oznajmił, iż zapoznając się z dostarczoną przez posła Tadeusza Iwińskiego ekspertyzą prof. Michała Pietrzaka dostrzegł w niej „zabawne i ponure stwierdzenia, a także wątek rasistowski”. Wymieniony bowiem ekspert zauważa, że „zastrzeżenia Konkordatu o powoływaniu Polaków na stanowiska biskupów są tak oczywiste współcześnie, że całkowicie zbędne. Powołanie Niemca czy Nigeryjczyka na stanowisko biskupa w Polsce oznaczałoby przecież upadek prestiżu Kościoła”. Fragment ten, zaznaczył parlamentarzysta, stanowi przykład „przesądów i braku rozumienia wyrazu «tolerancja»”⁷⁴.

Po wyczerpaniu listy zgłoszonych mówców, przewodniczący obrad zwrócił się o zabranie głosu przez Janusza Stańczyka, podsekretarza stanu w MSZ.

W swoim krótkim wystąpieniu minister stwierdził, że przeprowadzona dyskusja wykazała, jak trudno jest odpolitycznić sprawę w gruncie rzeczy prawną, problem bowiem Deklaracji Rządu RP jest traktowany przez Ministra Spraw Zagranicznych jako problem prawny, a jest on rozstrzygany „w takim zakresie, na jaki pozwala racjonalne i legalistyczne stosowanie prawa”⁷⁵. Takiemu charakterowi dokumentu z 15 kwietnia 1997 r., dodał mówca, nie odpowiada formuła zaprezentowana przez posła Józefa Oleksego,

⁷² Biuletyn nr 119/III, 13.

⁷³ Tamże, 14.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

który zwrócił się z apelem o uznanie wątpliwości osób zgłaszających je wobec Konkordatu. Janusz Stańczyk wyraził przekonanie, że „rząd i minister spraw zagranicznych wypełnia ten standard z dużym zapasem”⁷⁶.

Gdy przewodniczący obrad zamierzał poddać pod głosowanie wniosek o skierowanie rządowego projektu ustawy o ratyfikacji Konkordatu do drugiego czytania z akceptacją Komisji, poseł Tadeusz Iwiński zwrócił uwagę, że najpierw należy poddać pod głosowanie poprawkę do projektu ustawy.

Przyjmując tę uwagę, przewodniczący poddał pod głosowanie wniosek zgłoszony przez posła Tadeusza Iwińskiego, by w art. 1 projektu ustawy po wyrazach: „sporządzonego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.” – kropkę zastąpić przecinkiem i dodać wyrazy: „tak jak jest on rozumiany w świetle deklaracji rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. zawierającej oświadczenie w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu załączonej do niniejszej ustawy”⁷⁷.

Za przyjęciem wniosku głosowało ośmiu posłów, dziewiętnastu było przeciwnych, jeden poseł wstrzymał się od głosu. W ten sposób wniosek nie został przyjęty.

Po zgłoszeniu przez posła Tadeusza Iwińskiego wniosku mniejszości (do sprawozdania Komisji) oraz zapowiedzi głosowania nad sprawozdaniem Komisji głos – w sprawie formalnej – zabrał poseł Włodzimierz Konarski (SLD), proponując odłożenie głosowania aż do czasu szczegółowych wyjaśnień Ministra Spraw Zagranicznych, ze względu na rangę umowy. Poseł motywował to tym, że wszyscy powinni mieć czas na zapoznanie się z poszczególnymi opiniami, które zostały doręczone członkom Komisji⁷⁸.

Natomiast wniosek przeciwny złożył poseł Stefan Niesiołowski (AWS), proponując, by głosowanie nad sprawozdaniem Komisji odbyło się natychmiast, wszyscy bowiem wystarczająco zapoznali się z ekspertami oraz wysłuchali głosu ministra J. Stańczyka. „Prosiłbym posłów lewicy – zaapelował poseł – żeby nie nadużywali naszej anielskiej cierpliwości”⁷⁹.

W trybie *ad vocem* poseł Longin Pastusiak (SLD) zaprzeczył stwierdzeniu posła S. Niesiołowskiego o zapoznaniu się wszystkich

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, 15.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

z ekspertyzami, nie chodzi bowiem o opinie co do zgodności Konkordatu z Konstytucją RP (te opinie są znane), lecz o opinie dotyczące „trybu uchwalenia Konkordatu”⁸⁰.

Po poddaniu pod głosowanie wniosku posła Włodzimierza Konarskiego o przełożenie głosowania nad sprawozdaniem Komisji okazało się, że wniosek upadł, poparło go bowiem tylko siedmiu posłów, dziewiętnastu było przeciwnych, nikt nie wstrzymał się od głosu⁸¹.

Z kolei przewodniczący zarządził głosowanie nad sprawozdaniem Komisji w następującym brzmieniu: „Sprawozdanie Komisji Spraw Zagranicznych o rządowym projekcie ustawy o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską a⁸² Rzeczpospolitą Polską. Sejm zgodnie z art. 36 ust. 2 regulaminu Sejmu na 5. posiedzeniu w dniu 12 grudnia skierował powyższy projekt ustawy do Komisji Spraw Zagranicznych, w celu rozpatrzenia. Komisja Spraw Zagranicznych po rozpatrzeniu tego projektu ustawy na posiedzeniu w dniu 16 grudnia wnosi: Wysoki Sejm uchwalić raczy projekt ustawy z druku nr 30 bez poprawek, z następującym wnioskiem mniejszości...”. „Tu zostanie przytoczony wniosek mniejszości zgłoszony przez posła Iwińskiego”⁸³.

Za wnioskiem opowiedziało się dwudziestu jeden posłów, trzech było przeciwnych, czterech wstrzymało się od głosu. W ten sposób Komisja przyjęła sprawozdanie. Na posła sprawozdawcę wybrano Irenę Lipowicz (UW)⁸⁴.

Po głosowaniu o wypowiedź w sprawie formalnej prosił poseł Tadeusz Iwiński (SLD). Apelował o bardziej staranne analizowanie dokumentów i ekspertyz na przyszłość, bez względu na to, od kogo pochodzą. Zwrócił się także o to, by w debacie nie stosować argumentów *ad hominem* oraz o to, by przewodniczący w mniejszym stopniu zajmował się komentowaniem wypowiedzi posłów, a bardziej dbał o przestrzeganie regulaminu.

Z kolei poseł Józef Oleksy (SLD) prosił o wspólne przyczynianie się do zachowania dobrych obyczajów niezależnie od istniejących rozbieżności.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, 15–16.

⁸² Powinno być „i”, zgodnie z formułą przyjętą w tytule Konkordatu.

⁸³ Biuletyn nr 119/III, 16.

⁸⁴ Tamże.

Zwrócił też uwagę posłowi Stefanowi Niesiołowskiemu (AWS), by nie stosował pogroźek (w formie obawy o wyczerpanie się „anielskiej cierpliwości”). Poseł Piotr Ikonowicz (SLD) apelował o nieuośmianianie (przez posła Stefana Niesiołowskiego) sytuacji i traktowanie całej lewicy jako formacji, przed którą trzeba się było „chować do Kościoła”. Poseł Tadeusz Iwiński zapowiedział skierowanie sprawy do Komisji Etyki Poselskiej albo do Komisji Regulaminowej i Spraw Poselskich, albo do obu tych Komisji. Poseł S. Niesiołowski uznał to za nadinterpretację swojej wypowiedzi.

Po tej wymianie zarzutów i pretensji przewodniczący dokonał zamknięcia posiedzenia Komisji⁸⁵.

4. UWAGI KOŃCOWE

Gdy po zwycięstwie Akcji Wyborczej Solidarność w wyborach parlamentarnych dnia 21 września 1997 r. procedura ratyfikacyjna Konkordatu została „odblokowana”: 7 listopada 1997 r. Rada Ministrów, kierowana przez premiera Jerzego Buzka, przyjęła nowy projekt ustawy ratyfikacyjnej, a następnie, stosownie do art. 133 ust. 1 pkt 1 i art. 88 ust. 3 Konstytucji RP, skierowała go do Sejmu. Brzmienie tego dokumentu było następujące: „Art. 1. Wyraża się zgodę na dokonanie przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, sporządzonego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku. Art. 2. Ustawa wchodzi w życie po upływie 14 dni od dnia ogłoszenia”⁸⁶.

Jak już wyżej wspomniano, podczas pierwszego czytania projektu tej ustawy, Sejm skierował go do rozpatrzenia przez sejmową Komisję Spraw Zagranicznych.

Debata tego gremium, poświęcona dwom kwestiom, stała się kolejną okazją do usiłowania dalszego torpedowania przez polityków lewicy, tym razem już finalnego etapu procedury ratyfikacyjnej. Ich świadomość, że stanowią zdecydowaną mniejszość parlamentarną i że los Konkordatu

⁸⁵ Tamże, 16–17.

⁸⁶ Ustawa z dnia 8 stycznia 1998 r. o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, Dz. U. z 1998 r. Nr 12, poz. 42.

został już przesądzony, bynajmniej nie przeszkadzała im w stawianiu kolejnych przeszkód w celu utrudnienia uchwalenia ustawy ratyfikacyjnej.

W kwestii trybu ratyfikacji Konkordatu posłowie SLD wykazali niezłym nieuzasadniony upór w lansowaniu tezy o konieczności zastosowania art. 90 ust. 1 i 2 Ustawy zasadniczej, nie zaś art. 89. Wiązało się to najpierw z niezrozumiałym uznaniem Kościoła Katolickiego za „organizację międzynarodową” lub „organ międzynarodowy”, a następnie z równie błędnym przyjęciem, iż w Konkordacie Rzeczpospolita Polska przekazuje Kościołowi Katolickiemu „kompetencje organów władzy państwowej w niektórych sprawach”. W efekcie takich supozycji uchwalenie ustawy ratyfikacyjnej wymagałoby uzyskania większości 2/3 głosów w Sejmie (w obecności co najmniej połowy ustawowej liczby posłów) i tyle samo w Senacie (art. 90 ust. 2 Konstytucji RP).

Zabierający głos w dyskusji posłowie SLD, powołując się na niektóre zamówione przez siebie ekspertyzy, wyrażali przekonanie, że na mocy Konkordatu Państwo polskie przekazuje „organizacji międzynarodowej”, którą jest Kościół Katolicki, niektóre swoje kompetencje (m.in. gdy chodzi o małżeństwo kanoniczne wywierające skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim, art. 10).

W swojej wypowiedzi wygłoszonej podczas pierwszego czytania projektu ustawy ratyfikacyjnej (12 grudnia 1997 r.) Bronisław Geremek, Minister Spraw Zagranicznych, podkreślił, że „Konkordat w żadnym stopniu nie uszczupla zakresu suwerenności Państwa polskiego w dziedzinie stosowania prawa [...] i nie przewiduje podporządkowania prawa polskiego normom prawa kanonicznego”⁸⁷.

Nie bez znaczenia było także przytoczone już stwierdzenie wiceministra Janusza Stańczyka, wypowiedziane podczas obrad Komisji, iż w doktrynie prawa międzynarodowego i w praktyce międzynarodowej nie ma wątpliwości, że Stolica Apostolska nie ma statusu organizacji międzynarodowej ani organu międzynarodowego.

Bardziej „złożona” okazała się druga kwestia dyskutowana podczas posiedzenia sejmowej Komisji Spraw Zagranicznych, a więc dotycząca

⁸⁷ Pierwsze czytanie rządowego projektu ustawy o ratyfikacji konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską przez ministra spraw zagranicznych Bronisława Geremka. Kowalczyk 2013, 304.

dołączenia do ustawy ratyfikacyjnej wzmianki o Deklaracji Rządu RP premiera Włodzimierza Cimoszewicza z dnia 15 kwietnia 1997 r. Przedstawiciele lewicy, domagając się dodania do ustawy ratyfikacyjnej wzmianki o tym, że chodzi o ratyfikację Konkordatu „tak jak jest on rozumiany w świetle Deklaracji rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. zawierającej oświadczenie, w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu, załączonej do niniejszej ustawy”⁸⁸, chcieli w ten sposób „zabezpieczyć się” przed jakąkolwiek inną interpretacją określonych przepisów konkordatowych niż ta, która została przyjęta w Deklaracji Rządu RP. W odstąpieniu od tego zamysłu przez lewicę nie pomagało ani przypomnienie wcześniejszego, miarodajnego wyjaśnienia (podczas pierwszego czytania projektu ustawy ratyfikacyjnej) ministra Bronisława Geremka, iż Deklaracja Rządu RP stanowi „kontekst interpretacyjny dla traktatu” ani szersze wyjaśnienie wiceministra Janusza Stańczyka (na posiedzeniu Komisji) sprowadzające się do tego, że ów dokument „niczego nie ujmuje i niczego nie dodaje” w stosunku do postanowień Konkordatu. Nie przełamały też uporu posłów lewicy słowa wymienionego podsekretarza stanu wyjaśniające status tego typu dokumentu regulowany prawem międzynarodowym (Konwencją Wiedeńską o prawie traktatów).

Gdy mowa o treści owej Deklaracji, to należy zdecydowanie stwierdzić, że stanowi ona wyłącznie parafrazę dyspozycji konkordatowych, niczego w stosunku do nich nie wnosząc. Nie ulega wątpliwości, że dokument ten w ogóle nie był potrzebny: wystarczyło uważnie czytać przepisy umowy dwustronnej.

Demagogicznie wybrzmiewały głosy posłów lewicy żądających zamieszczenia wzmianki o Deklaracji Rządu RP w ustawie ratyfikacyjnej, a wręcz fałszywą nutę można było wyczuć w przytoczonym wyżej stwierdzeniu jednego z nich: „Stolica Apostolska nie wyrażając sprzeciwu na deklarację rządu polskiego pośrednio uznała, że warto coś w Konkordacie uściślić i wyjaśnić”. Za trafną należy uznać konstatację ministra J. Stańczyka, że przeprowadzona dyskusja wykazała, jak trudno jest odpolitycznić sprawę w gruncie rzeczy prawną.

Drugie czytanie w Sejmie rządowego projektu ustawy ratyfikacyjnej odbyło się 8 stycznia 1998 r. Przyjęty przez Komisję Spraw Zagranicznych

⁸⁸ Biuletyn nr 119/III, 5.

projekt przedstawiła poseł Irena Lipowicz. Wyjaśniając m.in. charakter Deklaracji Rządu RP, która nie może towarzyszyć ustawie, Izba nie przyjęła wniosku SLD o dołączenie do ustawy tej Deklaracji.

Tego samego dnia miało miejsce trzecie czytanie projektu ustawy, na który głos oddało 273 posłów; przeciw było 160, a 2 głosy były wstrzymujące⁸⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Góralski, Wojciech. 1998a. *Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Góralski, Wojciech. 1998b. „Nowy klimat wokół konkordatu”. *Niedziela* 41: 20.
- Kowalczyk, Józef. 2013. *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i Państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Krukowski, Józef. 1999. *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*. Lublin: Oficyna Wydawnicza VERBA.
- Krukowski, Józef. 2000. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krukowski, Józef. 2008. „Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym”. W: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. Józef Wroceński, Helena Pietrzak, 97–129. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Olejarz, Tomasz. 2009. „Podmiotowość Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Sectio K* 16: 67–94.
- Rokita, Jan. 1998. „Realizacja postanowień Konkordatu 1993 w kontekście polskiego prawodawstwa państwowego”. W: *Konkordat polski 1993. Dar i zadanie dla Kościoła i Polski*, red. Jan Dyduch, 41–58. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Wislocki, Jerzy. 1993. *Konkordat polski 1993. Tak czy nie?* Poznań: Kantor Wydawniczy SAWW.

⁸⁹ Kowalczyk 2013, 178.

- Włodarczyk, Tadeusz. 1986. *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, wyd. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wysoczański, Wiktor. 2008. „Wpływ Konkordatu z 1993 r. na sytuację prawną kościołów i innych związków wyznaniowych mniejszościowych”. W: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. Józef Wroceński, Helena Pietrzak, 69–85. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

PAULINA KUCYBAŁA-KREFT*

KONKORDAT Z 1925 ROKU W AKTUALNYM ORZECZNICTWIE
SĄDOWYM – WYBRANE ZAGADNIENIA

Concordat of 1925 in current case law: Selected issues

Streszczenie: W niniejszym artykule omówiono najnowsze i najważniejsze orzeczenia dotyczące postanowień Konkordatu z 1925 r. W relacjach między Państwem polskim a Kościołem Katolickim w okresie II Rzeczypospolitej umowa ta miała bardzo istotne znaczenie, ponieważ uregulowała ona jednolicie sytuację Kościoła na całym obszarze kraju. Pomimo upływu prawie stulecia od podpisania Konkordatu z 1925 r., w ostatnich latach pojawiły się interesujące i nowatorskie orzeczenia, które dotyczą jego postanowień. Sprawy, w których konieczne jest odwołanie się do tej umowy, nie są zbyt częste. Jednak w niektórych zakresach, a zwłaszcza w odniesieniu do kwestii związanych z majątkiem Kościoła Katolickiego, jej postanowienia wciąż posiadają istotne znaczenie. Prezentacja aktualnej ich wykładni przyjmowanej w orzecznictwie Sądu Najwyższego i sądów powszechnych nie tylko umożliwia przewidzenie sposobu rozstrzygnięcia spornych kwestii prawnych w przyszłości, ale też stanowi przyczynek do dyskusji nad niektórymi utrzymującymi się wątpliwościami o charakterze teoretycznym.

Słowa kluczowe: Konkordat z 1925 r.; Kościół Katolicki; II Rzeczpospolita Polska; kościelne osoby prawne; parafia; majątek kościelny; Sąd Najwyższy; źródła prawa

Abstract: This article presents the latest and most important judgments concerning the provisions of the 1925 Concordat. The Concordat of 1925 was of great importance in the relations between the State and the Catholic Church at the time of the Second Polish Republic, because it regulated uniformly the situation of the

* Mgr, Radca Prokuraturii Generalnej RP, Urząd Prokuraturii Generalnej RP, ul. Hoża 76/78, 00-682 Warszawa, e-mail: paulina.kucybala@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2463-9728.

Church on the territory of the whole country. Despite the fact that the Concordat of 1925 was signed almost a century ago, some interesting and innovative judgments regarding its provisions have been issued in recent years. Although cases which require reference to this agreement are not very frequent, it should be noted that with regard to some issues, especially those pertaining to the property of the Catholic Church, its provisions are still relevant. Therefore, presenting their current interpretation adopted by the Supreme Court and common courts not only makes it possible to predict ways of resolving legal disputes in future adjudications, but it also helps to address some pertinent theoretical questions.

Key words: Concordat of 1925; Catholic Church; Second Polish Republic; church legal entities; parish; church property; Supreme Court; sources of law

1. WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wybranych, aktualnych wypowiedzi sądów powszechnych i Sądu Najwyższego dotyczących regulacji zawartych w Konkordacie z 1925 r.¹ Wprawdzie sprawy sądowe, w których znaczenie posiadają zagadnienia prawne powstałe na gruncie postanowień Konkordatu z 1925 r. nie są zbyt częste, jednak mimo upływu prawie stulecia od podpisania tej umowy regulacje konkordatowe są wciąż przedmiotem analizy judykatury. Szczególnie w ostatnich latach kwestie związane z Konkordatem z 1925 r. stanowiły przedmiot żywego zainteresowania orzecznictwa. Było to następstwem likwidacji Komisji Majątkowej i przekazaniem do kognicji sądowej (sądów powszechnych rozpoznających sprawy cywilne) roszczeń kościelnych osób prawnych opartych

¹ Problematyka stosunków majątkowych między państwem a Kościołem Katolickim, niezależnie od gwarancji zawartych w Konstytucji marcowej (Dz. U. z 1921 r. Nr 44, poz. 267, dalej: Konstytucja marcowa), była w okresie II RP przedmiotem pertraktacji zakończonych ostatecznie zawarciem pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską Konkordatu podpisanego w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r. (Dz. U. z 1925 r. Nr 72, poz. 501), zatwierdzonego na mocy ustawy z dnia 23 kwietnia 1925 r. o zatwierdzeniu układu ze Stolicą Apostolską, określającego stosunek Państwa do Kościoła Rzymskokatolickiego (Dz.U. z 1925 r. Nr 47, poz. 324). Konkordat uzyskał moc prawną z dniem 2 sierpnia 1925 r. i uregulował jednolicie sytuację Kościoła na całym obszarze II RP. Umowa ta składała się z 27 artykułów, które zostały sformułowane w języku francuskim i polskim.

na art. 61–63 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej² w związku z art. 4 ust. 1 ustawy z 16 grudnia 2010 r. o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej³. Rozstrzygnięcie powyższych spraw w postępowaniach cywilnych było skomplikowane, bowiem wymagało od sądów nie tylko dokonania interpretacji historycznych źródeł prawa, w tym postanowień Konkordatu z 1925 r., ale także retrospektywnej analizy przedwojennego i powojennego orzecznictwa.

W niniejszym artykule uwaga zostanie zwrócona na najistotniejsze zagadnienia, które okazały się relewantne dla roszczeń zgłaszanych przez kościelne osoby prawne w postępowaniach cywilnych. Omówiona zostanie w szczególności problematyka ustawodawstwa pozaborczego, osobowości prawnej jednostek kościelnych, następstwa prawnego, uwłaszczenia osób prawnych Kościoła Katolickiego, regulacji stanu prawnego nieruchomości kościelnych oraz utraty mocy obowiązującej Konkordatu z 1925 r.

2. KONKORDAT Z 1925 R. W SYSTEMIE ŹRÓDEŁ PRAWA

W przedwojennej judykaturze uznawano postanowienia Konkordatu z 1925 r. za część polskiego porządku prawnego nie tylko jako umowy międzynarodowej. Postrzegano go również w kategoriach ustawowych. Pogląd taki zaprezentował m.in. Sąd Najwyższy w uzasadnieniu orzeczenia z dnia 23 października – 7 listopada 1929 r., w którym wywiódł: „Konkordat ze Stolicą Apostolską, ratyfikowany przez władzę ustawodawczą zgodnie z przepisami Konstytucji (art. 49) i ogłoszony w dzienniku ustaw (za 1925 r. poz. 324 i 501), jest nie tylko układem międzynarodowym, lecz ustawą, mającą moc obowiązującą w stosunkach wewnętrznych [...]”⁴. Powyższe stanowisko było aprobowane także w powojennym orzecz-

² Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347.

³ Ustawa z dnia 16 grudnia 2010 r. o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2011 r. Nr 18, poz. 89.

⁴ Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 23 października – 7 listopada 1929 r., I C 2343/28, OSP 1930, t. IX, poz. 451, s. 433 i n. Zob. też orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 3 listopada 1932 r., III Rw 1769/32, LEX nr 1670563.

nictwie, co wynika z argumentacji sądów sformułowanej w kontekście problematyki utraty mocy obowiązującej Konkordatu z 1925 r. W orzeczeniu z dnia 18 sierpnia 1946 r. (I CZ 83/46)⁵ Sąd Apelacyjny w Poznaniu stwierdził, że należy oddzielić skutki obowiązywania Konkordatu z 1925 r. na płaszczyźnie międzynarodowej (ratyfikacja) od skutku obowiązywania umowy w porządku krajowym (publikacja w Dzienniku Ustaw). Konkludując Sąd Apelacyjny w Poznaniu uznał, że chociaż Konkordat z 1925 r., na skutek uchwały Rady Ministrów z dnia 12 września 1945 r.⁶ przestał wiązać Polskę ze Stolicą Apostolską jako traktat międzynarodowy, to jednak stanowił w dalszym ciągu źródło prawa krajowego, gdyż ustawa z dnia 23 kwietnia 1925 r. o zatwierdzeniu układu ze Stolicą Apostolską, określającego stosunek państwa do Kościoła Rzymskokatolickiego, nie została uchylona, a uchwała Rady Ministrów z dnia 12 września 1945 r. nie została opublikowana w zbiorze urzędowym⁷.

Przedstawiona wyżej koncepcja znajduje potwierdzenie również w najnowszym orzecznictwie. Tytułem przykładu można wskazać na wyroki Sądu Najwyższego z dnia 25 lutego 2015 r.⁸ oraz z dnia 9 lutego 2018 r.⁹ W uzasadnieniu pierwszego z powołanych judykatów Sąd Najwyższy wprost odwołał się do powołanego wyżej orzeczenia Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 18 sierpnia 1946 r. i wskazał: „Wyrażony przez Sąd Apelacyjny pogląd znajduje także poparcie we współczesnej literaturze”. Z kolei w wyroku z dnia 9 lutego 2018 r. Sąd Najwyższy wyjaśnił, że „ówczesna doktryna polska stała na stanowisku, że umowy międzynarodowe obowiązują w systemie prawa polskiego ze względu na ich przekształcenie w akty prawa krajowego. Transformacja aktu międzynarodowego w «ustawę» następowała poprzez ratyfikację (która na płaszczyźnie wewnętrznej przekształcała normę międzynarodową w normę

⁵ Tekst w: „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 43, s. 8.

⁶ Tekst uchwały w: M. Fąka, *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 1978, s. 26–27.

⁷ Zob. Skubiszewski 1980, 46.

⁸ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 lutego 2015 r., IV CSK 312/14, LEX nr 1663415. Tak też Sąd Apelacyjny w Lublinie w wyroku z dnia 11 lutego 2021 r., IACa 714/19, niepubl., oraz Sąd Okręgowy w Lublinie w wyroku z dnia 31 maja 2019 r., I C 642/11, niepubl.

⁹ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 9 lutego 2018 r., I CSK 179/17, LEX nr 2484707.

krajową o tożsamej treści) i dalej promulgowanie umowy międzynarodowej w Dzienniku Ustaw (co z kolei wywoływało skutek umowy międzynarodowej w stosunkach wewnętrznych – niejako wejście w życie umowy międzynarodowej na potrzeby jego stosowania przez sądy i organy krajowe)”. Ogólnie można stwierdzić, że Sąd Najwyższy konsekwentnie stoi na stanowisku, iż Konkordat z 1925 r. wszedł w skład polskiego porządku prawnego jako umowa międzynarodowa i jako ustawa i w ten sposób był też postrzegany przez późniejsze orzecznictwo. Zagadnienie to było rozważane nie tylko w orzecznictwie, ale i w literaturze i można stwierdzić, że w tym zakresie wytworzyła się *communis opinio*.

3. PROBLEMATYKA OSOBOWOŚCI PRAWNEJ JEDNOSTEK ORGANIZACYJNYCH KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Podmiotowość prawna jest cechą normatywną, nadawaną przez ustawodawcę określönemu tworowi społecznemu. Oznacza to, że określone organizacje są podmiotami prawa wyłącznie z woli ustawodawcy¹⁰. Za osobę prawną można uznać jednostkę organizacyjną, która została wyposażona przez normę prawną w zdolność prawną i w związku z tym może być podmiotem stosunków cywilnoprawnych¹¹. Z kolei osobowość prawna stanowi atrybut osoby prawnej, dzięki któremu może ona uczestniczyć w obrocie prawnym¹².

W piśmiennictwie wskazuje się, że problematyka osobowości prawnej Kościoła Katolickiego i jego jednostek organizacyjnych zarówno w świetle prawa kanonicznego, jak i prawa państwowego, należy do zagadnień skomplikowanych¹³. Osobowość cywilnoprawna została zagwarantowana określönym urządóm i instytucjom kościelnym na mocy art. XVI Konkordatu z 1925 r. Zastosowano przy tym kryterium formalne ustalania kościelnych osób prawnych, polegające na przyznaniu osobowości prawnej wszystkim osobóm „moralnym” (prawnym) kościelnym i zakonnym posiadającym

¹⁰ Wolter, Ignatowicz, Stefaniuk 1998, 204.

¹¹ Tamże, 204.

¹² Krukowski 2007, 38.

¹³ Szerzej zob. Wisłocki 1981, 28; Krukowski 2007, 35.

taką osobowość według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.¹⁴ Przedmiotem analizy orzecznictwa było w związku z powyższym po pierwsze zagadnienie ustalenia kręgu struktur organizacyjnych działających w Kościele Katolickim, które należało uznawać za podmioty prawa na skutek wejścia w życie Konkordatu z 1925 r.

W dawnym orzecznictwie nie budziła wątpliwości sama kwestia odwołania się w art. XVI Konkordatu z 1925 r. do regulacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Taki pogląd wyraził najdobitniej Sąd Najwyższy w orzeczeniu z dnia 24 stycznia 1936 r., w którego uzasadnieniu wskazano: „Od chwili wejścia w moc obowiązującą przepisów Konkordatu decydują wyłącznie przepisy prawa kanonicznego o tym, którym instytucjom kościelnym lub zakonnym, przysługuje osobowość prawna [...]”¹⁵. Stanowisko powyższe nie uległo zmianie na gruncie aktualnej judykatury. Kwestię relacji art. XVI Konkordatu z 1925 r. do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. omówił szczegółowo Sąd Najwyższy w uzasadnieniu wyroku z dnia 25 lutego 2015 r. Jak wyjaśniono, „[z] art. XVI konkordatu wprost wynikało, że wszystkie polskie osoby prawne kościelne i zakonne, mają zgodnie z przepisami prawa powszechnie obowiązującego, prawo nabywania, odstępowania, posiadania i administrowania, według prawa kanonicznego swego majątku ruchomego i nieruchomego, jak również prawo stawiania przed wszelkimi instancjami i władzami państwowymi dla obrony swych spraw cywilnych. [...] Skutkiem więc tego postanowienia było uznanie przez prawo polskie osobowości prawnej polskich osób prawnych kościelnych i zakonnych, które miały zdolność prawną i zdolność sądową według Codex Iuris Canonici obowiązującego od dnia 19 maja 1918 r.”¹⁶ Analogiczne stanowisko Sąd Najwyższy zajął

¹⁴ Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus (27.05.1917), AAS 9 (1917), cz. II, s. 1–593. Szerzej: Wiślocki 1977, 148–152. W piśmiennictwie wskazuje się ponadto, że zarówno pojęcie osoby prawnej, jak i definicja zakresu uprawnień tejże osoby, z uwagi na brak należytej precyzji, powodowały zasadnicze rozbieżności w praktyce obrotu cywilnego; tak m.in. Walencik 2009, 32; Walencik 2013, 15.

¹⁵ Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 24 stycznia 1936 r., C II 2101/35, OSP 1937, poz. 739.

¹⁶ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 lutego 2015 r., IV CSK 312/14, LEX nr 1663415.

w uzasadnieniu wyroku z dnia 2 grudnia 2015 r.¹⁷ Zostało ono również powszechnie przyjęte w orzecznictwie sądów niższych instancji. Pogląd Sądu Najwyższego powtórzył m.in. Sąd Okręgowy w Poznaniu w wyrokach z dnia 14 marca 2017 r.¹⁸, 23 maja 2017 r.¹⁹, 2 czerwca 2017 r.²⁰, 27 czerwca 2017 r.²¹, 15 grudnia 2017 r.²², 5 października 2018 r.²³ oraz 6 lutego 2018 r.²⁴ Takie samo stanowisko zajęł też np. Sąd Apelacyjny w Gdańsku²⁵, a także Sąd Okręgowy w Lublinie²⁶. Z kolei w uzasadnieniu wyroku z dnia 6 czerwca 2013 r. Sąd Okręgowy w Toruniu stwierdził: „Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. posłużył się figurą prawną «osób moralnych» dla oznaczenia jednostek organizacyjnych Kościoła Katolickiego. Pojęcie to jest odpowiednikiem «osoby prawnej» w prawie świeckim”²⁷.

W judykaturze okresu międzywojennego pojawiła się jednak rozbieżność na gruncie art. XVI Konkordatu z 1925 r., w kontekście instytucji „parafii”. W orzeczeniu z dnia 8 października 1929 r.²⁸ Sąd Najwyższy opowiedział się za funkcjonalną (szerszą) wykładnią pojęcia kościelnej osoby prawnej i ostatecznie uznał, że podmiotem majątku, którego dochody są przeznaczone na utrzymanie proboszcza, jest probostwo (parafia) jako

¹⁷ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 2 grudnia 2015 r., IV CSK 90/15, LEX nr 2007805.

¹⁸ Wyrok Sądu Okręgowego w Poznaniu z dnia 14 marca 2017 r., XVIII C 514/15, LEX nr 2282876.

¹⁹ Wyrok Sądu Okręgowego w Poznaniu z dnia 23 maja 2017 r., XVIII C 526/15, LEX nr 2322239.

²⁰ Wyrok Sądu Okręgowego w Poznaniu z dnia 2 czerwca 2017 r., XVIII C 512/15, LEX nr 2356856.

²¹ Wyrok Sądu Okręgowego w Poznaniu z dnia 27 czerwca 2017 r., XVIII C 525/15, LEX nr 2374963.

²² Wyrok Sądu Okręgowego w Poznaniu z dnia 15 grudnia 2017 r., XVIII C 519/15, LEX nr 2451763.

²³ Wyrok Sądu Okręgowego w Poznaniu z dnia 5 października 2018 r., XVIII C 528/15, LEX nr 3041897.

²⁴ Wyrok Sądu Okręgowego w Poznaniu z dnia 6 lutego 2018 r., XVIII C 515/15, LEX nr 2485360.

²⁵ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 4 października 2016 r., V ACa 954/15, V ACz 1003/15, niepubl.

²⁶ Wyrok Sądu Okręgowego w Lublinie z dnia 31 maja 2019 r., I C 642/11, niepubl.

²⁷ Wyrok Sądu Okręgowego w Toruniu z dnia 6 czerwca 2013 r., I C 1389/11, niepubl.

²⁸ Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 8 października 1929 r., Rw 691/29, OSP 1920, poz. 13.

uznana przez prawo kościelne osoba prawna. Odmienne stanowisko zajął w orzeczeniu z dnia 18 sierpnia – 1 września 1936 r. W tym przypadku Sąd Najwyższy przyjął wąską wykładnię i stwierdził, że parafia katolicka nie jest osobą prawną, nie posiada ustawowego przedstawiciela i w związku z tym powództwo przeciwko niej nie może być wytoczone²⁹.

Po II wojnie światowej, w związku z uchwałą Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z dnia 12 września 1945 r. w sprawie Konkordatu z 1925 r., praktykę sądową w omawianej materii ukształtowało postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 18 kwietnia 1963 r.³⁰ Zgodnie z tym judykatem, stosownie do obowiązującego wówczas porządku prawnego, osobowość prawną miały parafie, diecezje i diecezjalne seminaria duchowne Kościoła Rzymskokatolickiego. Chociaż powyższy pogląd spotkał się w doktrynie z krytyką³¹, w judykaturze został zaakceptowany³². Zagadnienie osobowości prawnej parafii, w związku z utrzymującymi się kontrowersjami dotyczącymi omawianego postanowienia Sądu Najwyższego, wymagało jednak uaktualnienia w nowych realiach ustrojowych i w późniejszym czasie nadal było analizowane przez sądy.

Rozbieżności co do posiadania osobowości prawnej przez parafie pod rządami Konkordatu z 1925 r. dostrzec można również w aktualnym orzecznictwie sądowym. Przykładowo w cytowanym wyżej uzasadnieniu wyroku z dnia 6 czerwca 2013 r. Sąd Okręgowy w Toruniu stwierdził, że „Konkordat z 1925 r. wprowadził szanował podmiotowość prawną kościoła w obrocie cywilnoprawnym [por. art. XVI i XXIV], ale

²⁹ Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 18 sierpnia – 1 września 1936 r., C I 2792/35, OSP 1937, poz. 125. Zob. też orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 13 kwietnia 1926 r., R 252/26, LEX nr 1631564.

³⁰ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 18 kwietnia 1963 r., I CR 223/63, OSNCP 1964, Nr 10, poz. 198.

³¹ Zob. Dembski 1981, 2–20.

³² Fakt występowania w obrocie prawnym okresu PRL parafii jako osób prawnych i akceptowania tego stanu rzeczy przez orzecznictwo, mimo braku podstawy prawnej przyznającej parafiom osobowość prawną, znajduje odzwierciedlenie w szeregu rozstrzygnięć sądowych. Przykładowo zob. postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 16 maja 1964 r., II CR 221/64, LEX nr 205; postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 5 lutego 1966 r., II CR 47/66, LEX nr 5936; uchwała Sądu Najwyższego z dnia 24 stycznia 1968 r., III CZP 86/67, LEX nr 675 oraz wyrok Sądu Najwyższego z dnia 28 lipca 1970 r., III CRN 145/70, LEX nr 6764.

problematykę parafii pozostawił regulacjom kościelnym”. Jak wyjaśniono, „[z] art. XXIV Konkordatu wynikało, że parafie były uznane za osoby prawne w Państwie Polskim i miały zdolność majątkową. Konkordat nie wzruszył sytuacji własnościowej i beneficjów. Pozostały one w posiadaniu i zarządzie proboszczów”³³. Odmienny pogląd został zaprezentowany przez Sąd Okręgowy w Toruniu w uzasadnieniu wyroku z dnia 9 lutego 2017 r.³⁴, w którym stwierdzono: „W zakresie ustalenia prawa własności przysługującego poszczególnym kościelnym osobom prawnym decydujące znaczenie miały więc przepisy obowiązującego wówczas prawa kanonicznego. Obowiązywał wtedy kodeks prawa kanonicznego z 17 maja 1917 r. Kodeks ten ustalał, że osobowość prawną posiadają: Kościół – jako całość oraz Stolica Apostolska: kolegium kardynałów, prowincje, diecezje, zgromadzenia zakonne, klasztory, seminaria duchowne, kościoły oraz beneficja. Parafie nie posiadały tej osobowości z mocy samego prawa. Mogły ją uzyskać dopiero na podstawie osobnego dekretu ordynariusza. Dobra materialne, służące zabezpieczeniu materialnemu parafii, wraz z wejściem w życie konkordatu z 1925 roku, stały się własnością beneficjów proboszczowskich oraz kościołów parafialnych”. W uzasadnieniu wyroku z dnia 30 maja 2017 r. Sąd Okręgowy w Toruniu stwierdził ponadto: „Po zawarciu Konkordatu w 1925 roku przestały obowiązywać wcześniejsze przepisy regulujące byt kościelnych osób prawnych. W ich miejsce pojawiły się przepisy konkordatu”³⁵. Pogląd ten został podzielony przez Sąd Apelacyjny w Gdańsku, który w wyroku z dnia 18 września 2018 r. oddalił apelacje wniesione przez pozwanych³⁶.

W omawianej kwestii wypowiedział się również Sąd Najwyższy m.in. w uchwale składu siedmiu sędziów z dnia 12 września 2018 r.³⁷ Przyjęto w niej, że po wejściu w życie Konkordatu z 1925 r. kościelnymi

³³ Pogląd ten podzielił Sąd Apelacyjny w Gdańsku w wyroku z dnia 29 listopada 2013 r., V ACa 608/13, V ACz 698/13, LEX nr 1439019, oddalając apelację pozwaniej Agencji.

³⁴ Wyrok Sądu Okręgowego w Toruniu z dnia 9 lutego 2017 r., I C 1394/11, niepubl.

³⁵ Wyrok Sądu Okręgowego w Toruniu z dnia 30 maja 2017 r., I C 1396/11, niepubl.

³⁶ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 18 września 2018 r., V ACa 613/17, niepubl.

³⁷ Uchwała składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego z dnia 12 września 2018 r., III CZP 14/18, OSNC 2019, Nr 3, poz. 24.

osobami prawnymi działającymi w granicach parafii były m.in. beneficja proboszczowskie oraz kościoły parafialne, jeżeli wcześniej zostały utworzone na mocy stosownego dekretu. Zaprezentowany pogląd Sądu Najwyższego został powszechnie przyjęty i pozostaje aktualny³⁸.

Abstrahując od powyższego, w piśmiennictwie podkreśla się, że na mocy postanowień Konkordatu z 1925 r. kościelne osoby prawne uzyskały znaczną samodzielność w obrocie cywilnoprawnym³⁹. Konsekwencją wejścia w życie tej umowy było m.in. uchylenie obowiązkowego zastępstwa prawnego Kościoła Katolickiego, jego osób prawnych oraz innych jednostek organizacyjnych, w tym majątków kościelnych (beneficjów) przez Prokuratorię Generalną, do czego doszło na podstawie § 1 rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 16 grudnia 1925 r.⁴⁰

4. UWŁASZCZENIE KOŚCIELNYCH OSÓB PRAWNYCH

Przedmiotem wykładni dokonywanej w praktyce orzeczniczej była także regulacja zawarta w art. XXIV Konkordatu z 1925 r. Kontekst stanowiło w tym przypadku uwłaszczenie osób prawnych Kościoła Katolickiego. Powołany przepis konkordatowy posiadał fundamentalne znaczenie dla sytuacji majątkowej Kościoła Katolickiego i składał się z dziewięciu ustępów, z których każdy dotyczył innych zagadnień. Jego trafnej oceny dokonał H. Misztal. Zdaniem tego Autora art. XXIV był najbardziej kontrowersyjny w całym Konkordacie z 1925 r., bowiem państwo, prezentując koncepcję ciągłości państwowości, postanowiło odpowiadać za czyny państw zaborczych⁴¹. Unormowanie to dotyczyło przede wszystkim ziemi przejętej w posiadanie przez Kościół Katolicki⁴².

³⁸ Stanowisko to Sąd Najwyższy potwierdził m.in. w wyrokach z dnia 8 listopada 2018 r., II CSK 270/17, LEX nr 2577390; z dnia 12 marca 2020 r., II CSK 676/18, LEX nr 2987237 oraz z dnia 12 marca 2020 r., II CSK 677/18, LEX nr 2987220.

³⁹ Por. Walencik 2013, 15.

⁴⁰ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 16 grudnia 1925 r. o uchyleniu ciążącego na Prokuratorii Generalnej obowiązku zastępowania majątków kościelnych, Dz. U. z 1925 r. Nr 127, poz. 904.

⁴¹ Zob. Misztal 1996, 127.

⁴² Gołębiowski 1967, 338–339.

Odwołując się do najnowszego orzecznictwa dotyczącego omawianych kwestii należy zwrócić uwagę na wyrok z dnia 31 maja 2019 r.⁴³ Sąd Okręgowy w Lublinie uwzględnił w nim powództwo jednej z parafii oparte na postanowieniach Układu zawartego dnia 20 czerwca 1938 r. między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w sprawie ziem, kościołów i kaplic pounickich, których Kościół Katolicki pozbawiony został przez Rosję⁴⁴. W uzasadnieniu omawianego judykatu zauważono m.in.: „Sprawa ewentualnego przekazania Kościołowi Katolickiemu na własność była przedmiotem długotrwałych rokowań postkonkordatowych między Rzeczpospolitą Polską a Państwem Watykańskim (Stolicą Apostolską). Ostatecznie status tej ziemi został uregulowany w całości postanowieniami Układu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 1938 roku. Układ podpisany w dniu 20 czerwca 1938 roku, ratyfikowany został – jako umowa międzynarodowa – w dniu 16 marca 1939 roku i ogłoszony w Dzienniku Ustaw RP z 1939 roku, Nr 35, poz. 222 i 223. Dniem wejścia w życie ww. umowy był trzydziesty dzień po wręczeniu dokumentów ratyfikacyjnych, tj. 15 kwietnia 1939 roku”. Powyższe stanowisko podzielił Sąd Apelacyjny w Lublinie, stwierdzając w uzasadnieniu wyroku z dnia 21 lutego 2021 r., że „własność dóbr pounickich przeszła od 15 kwietnia 1939 r. (z mocy Układu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisanego w dniu 20 czerwca 1938 r.) na rzecz Kościoła Katolickiego w Polsce [...]”⁴⁵.

5. REGULACJA STANU PRAWNEGO NIERUCHOMOŚCI W KSIĘGACH WIECZYSTYCH

Istotne znaczenie, w kontekście regulacji stanu prawnego nieruchomości, posiadało ponadto zawarcie w Konkordacie z 1925 r. postanowień umożliwiających kościelnym osobom prawnym uzyskanie wpisu tytułu własności

⁴³ Wyrok Sądu Okręgowego w Lublinie z dnia 31 maja 2019 r., I C 642/11, niepubl.

⁴⁴ Układ ten został zawarty w wykonaniu art. XXIV Konkordatu z 1925 r., a do jego ratyfikacji (jako umowy międzynarodowej) doszło w dniu 16 marca 1939 r. (Dz. U. z 1939 r. Nr 35, poz. 222 i 223).

⁴⁵ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Lublinie z dnia 21 lutego 2021 r., I ACa 714/19, niepubl.

w księgach wieczystych, na wypadek gdyby ich prawa nie były ujawnione. W art. XXIV ust. 2 tej umowy przewidziano uproszczoną procedurę, która polegała na możliwości dokonania wpisu w księdze wieczystej na podstawie prostej deklaracji ordynariusza (np. biskupa diecezjalnego), którą to deklarację poświadczaly władze cywilne. Na tej podstawie Sąd Apelacyjny w Gdańsku w wyroku z dnia 29 listopada 2013 r.⁴⁶ wyjaśnił, że zgodnie z Konkordatem z 1925 r. Rzeczpospolita Polska zgodziła się, aby prawa własności, w razie gdy nie były jeszcze wpisane do ksiąg hipotecznych na imię posiadających je osób prawnych (biskupstw, kapituł, kongregacji, zakonów, seminariów, beneficjów proboszczowskich, innych beneficjów etc.) zostały do nich wpisane na podstawie deklaracji właściwego ordynariusza, poświadczonej przez właściwą władzę cywilną.

W tym miejscu warto przypomnieć, że w celu wykonania art. XXIV ust. 2 Konkordatu z 1925 r. Prezydent RP wydał rozporządzenie z dnia 7 lutego 1928 r.⁴⁷ Jak wskazuje S. Gołębiowski w oparciu o materiały archiwalne⁴⁸, do 1939 r. z obszaru całej Polski wpłynęły na tej podstawie 1182 wnioski (brak danych dotyczących powierzchni nieruchomości, do których odnosiły się wnioski)⁴⁹.

6. DEROGACJA USTAWODAWSTWA POZABORCZEGO

Kontrowersje w praktyce wywołała także regulacja zawarta w art. XXV Konkordatu z 1925 r., która stanowiła klauzulę derogacyjną i miała na celu głównie wyeliminowanie przepisów byłych państw zaborczych. Zauważyć jednak trzeba, że podobnie potraktowane zostały przepisy ustawodawstwa polskiego, które były sprzeczne z Konkordatem z 1925 r.⁵⁰

⁴⁶ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 29 listopada 2013 r., V ACa 608/13, V ACz 698/13, niepubl.

⁴⁷ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 7 lutego 1928 r. o wpisywaniu do ksiąg hipotecznych praw własności polskich osób prawnych kościelnych i zakonnych, Dz. U. z 1928 r. Nr 16, poz. 120.

⁴⁸ Archiwum Akt Nowych, zespół: MWRiOP, sygn. 723.

⁴⁹ Gołębiowski 1967, 339.

⁵⁰ Misztal 1996, 130–131.

W dniu 26 sierpnia 1925 r. Prezes Rady Ministrów wydał okólnik, w którym zawarto instrukcje dotyczące wykonania art. XXV Konkordatu z 1925 r. w odniesieniu do ustaw, rozporządzeń i dekretów, sprzecznych z postanowieniami tej umowy⁵¹. W okólniku wyliczono akty prawne uchylone przez Konkordat z 1925 r., które obowiązywały na terenach byłych zaborów do dnia jego wejścia w życie (tj. do 2 sierpnia 1925 r.). W większości dotyczyły one zarządu majątkiem kościelnym oraz odnoszących się do tego możliwości kontroli ze strony państwa. Władze państwowe – jak zauważa K. Krasowski – miały świadomość, że okólnik jest aktem prawnym znacznie niższego rzędu niż uchylane akty prawne i że brak było przeszkód do wydania ustawy czy choćby rozporządzenia przez Prezesa Rady Ministrów (któremu art. 2 ustawy zatwierdzającej Konkordat przyznawał prawo do wydawania rozporządzeń wykonawczych do Konkordatu z 1925 r.)⁵². Okólnik zawierał jednak luki. Nie została w nim wymieniona ustawa pruska z dnia 20 czerwca 1875 r. o zarządzie majątku w katolickich gminach kościelnych⁵³, stanowiąca podstawę prawną funkcjonujących na obszarze byłego zaboru pruskiego katolickich gmin kościelnych. Powyższą lukę starała się wypełnić judykatura. Według dawnego orzecznictwa Sądu Najwyższego, zapoczątkowanego orzeczeniem z dnia 31 października 1930 r. (III. 2 C 231/30), na obszarze byłego zaboru pruskiego po wejściu w życie Konkordatu z 1925 r. katolickie gminy kościelne „stały się dzierżycielami tych części majątku gmin kościelnych, które przypadają im wg przepisów prawa kanonicznego”⁵⁴. Sąd Najwyższy uznawał zatem, że miejsce katolickich gmin kościelnych zajęły właściwe osoby prawa kanonicznego, które – jak wyjaśniono w cytowanym orzeczeniu – stały się „dzierżycielami”

⁵¹ Okólnik Rady Ministrów z dnia 26 sierpnia 1925 r., M.P. z 1925 r. Nr 204, poz. 877.

⁵² W ocenie K. Krasowskiego powyższe rozwiązanie było korzystne dla rządu, który miał obawy, że konsekwencją zniesienia ustawodawstwa pozaborczego wobec braku odpowiednich polskich aktów prawnych mogło być powstanie luki prawnej, zatem ich uchylenie winno nastąpić dopiero po wydaniu przepisów wykonawczych do Konkordatu z 1925 r., zaś okólnik miał stanowić wyłącznie instrukcję dla administracji wyznaniowej. Na temat motywów wydania okólnika oraz zajętogo w tej sprawie stanowiska Komisji Rządowej i Papieskiej pisze Krasowski 1988, 86.

⁵³ Zob. <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/8016?id=8016> [dostęp: 05.10.2021].

⁵⁴ „Czasopismo Adwokatów Polskich – Dział Województw Zachodnich” 1931, nr 1–2, s. 13.

majątku. Zgodnie z ukształtowanym w okresie międzywojennym orzecnictwem, po gminach katolickich doszło do sukcesji z mocy prawa „właściwych, kościelnych osób prawnych”⁵⁵. W uzasadnieniu powołanego wyżej orzeczenia z dnia 31 października 1930 r. Sąd Najwyższy wskazał ponadto, że „mając na uwadze właściwy cel konkordatu idący w kierunku zaprowadzenia od razu i w całej pełni zarządu według norm prawa kanonicznego dojść trzeba do wniosku, że z chwilą wejścia jego w życie przestały w ustroju majątku kościelnego istnieć gminy kościelne jako odrębne jednostki a zwłaszcza jako osoby prawne, i że miejsce ich zajęły właściwe osoby prawa kanonicznego, stając się dzierżycielami tych części majątku gmin kościelnych, które przypadają im według przepisów prawa kanonicznego”.

Omawiane zagadnienia zachowały swą aktualność i znaczenie w szczególności w kontekście tzw. postępowań sądowych regulacyjnych. Parafie z terenów byłego zaboru pruskiego, inicjując postępowania sądowe i wykazując swą legitymację procesową⁵⁶, niejednokrotnie powoływały się na dawne wpisy w księgach wieczystych (*Grundbuchach*), w których jako właściciele były ujawnione katolickie gminy kościelne (*Katolische Gemeinde*)⁵⁷. Powstała zatem w postępowaniach sądowych konieczność ustalenia, czy i jaki podmiot wszedł w prawa i obowiązki katolickich gmin kościelnych. W związku ze znacznym stopniem skomplikowania stanu prawnego, w postępowaniach sądowych niejednokrotnie były wydawane opinie prawne przez biegłych *ad hoc* z zakresu prawa wyznaniowego i historii Kościoła. Recepcja orzecnictwa z okresu międzywojennego nie była możliwa ze względu na istniejące rozbieżności⁵⁸. Na brak jednolitości w tym zakresie wskazał Sąd Najwyższy, w szczególności w postanowieniu

⁵⁵ Zob. przykładowo następujące orzeczenia Sądu Najwyższego: z dnia 31 października 1930 r., III 2 C. 231/30; z dnia 20 listopada 1931 r., III 2 C. 229/3, OSP 1932, poz. 249 oraz z dnia 24 stycznia 1936 r., II C 2101/35, Zb. Urz. 1936, nr 8, poz. 328. Zob. także wyrok Najwyższego Trybunału Administracyjnego z dnia 14 maja 1927 r., I. Rej. 3755/25, OSP 1927, poz. 292.

⁵⁶ Na temat legitymacji procesowej zob. m.in.: Broniewicz 1958, 276; Jędrejek 2019; Kucybała, Jaślikowski 2017, 722–767.

⁵⁷ Szerzej na temat charakteru katolickich gmin kościelnych pisze Mezglewski 2015, 277–278.

⁵⁸ Sąd Okręgowy w Poznaniu w wyroku z dnia 29 maja 2013 r., XII C 1128/11, niepubl., podkreślił, że powodowa parafia winna w toku postępowania wykazać, iż jest następcą prawnym wskazanej w pozwie katolickiej gminy kościelnej pod tytułem ogólnym.

z dnia 7 grudnia 2017 r.⁵⁹ i następnie w powołanej wyżej uchwale składu siedmiu sędziów z dnia 12 września 2018 r. W uzasadnieniu postanowienia z dnia 7 grudnia 2017 r. Sąd Najwyższy wyeksponował, że judykatura w zakresie przedstawionego do rozstrzygnięcia problemu prawnego stała się obecnie niejednolita i wskazał na pogląd Sądu Najwyższego wyrażony w uchwale siedmiu sędziów – zasadzie prawnej – z dnia 19 grudnia 1959 r.⁶⁰ Stwierdzono w niej: „Jednostki organizacyjne związków wyznaniowych działających na obszarze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej nie mogą być uważane w stosunku do niemieckich i gdańskich osób prawnych prawa publicznego za odpowiednie osoby prawne w rozumieniu art. 2 ust. 4 dekretu z dnia 8.III.1946 r. o majątkach opuszczonych i poniemieckich [...]”⁶¹.

Szczególne znaczenie w odniesieniu do omawianej problematyki przyznać należy powołanej wyżej uchwale składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego z dnia 12 września 2018 r. Została ona wydana po rozpoznaniu zagadnienia prawnego przedstawionego przez Sąd Najwyższy postanowieniem z dnia 7 grudnia 2017 r. do rozstrzygnięcia składowi powiększonemu tego Sądu. Zgodnie z tą uchwałą „[p]arafiom Kościoła rzymskokatolickiego położonym na terenie zaboru pruskiego, które po pierwszej wojnie światowej znalazły się w granicach Rzeczypospolitej Polskiej, przysługuje uprawnienie do wystąpienia z roszczeniami przewidzianymi w art. 61 w związku z art. 63 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej [...], dotyczącymi nieruchomości będących wcześniej własnością katolickich gmin kościelnych”. W uzasadnieniu tego orzeczenia przedstawiono obszerny, bardzo szczegółowy wywód dotyczący regulacji prawnych

⁵⁹ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 7 grudnia 2017 r., II CSK 120/17, LEX nr 2439114.

⁶⁰ Uchwała składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego z dnia 19 grudnia 1959 r., I CO 42/59, OSNCK 1960, Nr 2, poz. 33.

⁶¹ Zauważyć trzeba, że wpisy w księgach wieczystych na rzecz katolickich gmin kościelnych funkcjonowały przez cały okres dwudziestolecia wojennego (jak i później), mimo że nieruchomości znajdowały się w faktycznym władaniu różnych kościelnych osób prawnych w rozumieniu art. XVI Konkordatu z 1925 r. Konsekwencją zaniechania uporządkowania stanu prawnego w tym zakresie była m.in. trudność w wykazaniu legitymacji procesowej w postępowaniach sądowych przez poszczególne kościelne osoby prawne.

z zakresu prawa wyznaniowego, obowiązujących w II Rzeczypospolitej na ziemiach byłego zaboru pruskiego, a także postanowień Konkordatu z 1925 r. Uchwała spotkała się w piśmiennictwie z aprobatą⁶². Trafnie wskazuje P. Borecki, że ma ona charakter prawotwórczy i porządkujący, bowiem Sąd Najwyższy uznał sukcesję parafii Kościoła Katolickiego po kościelnych osobach prawnych funkcjonujących do 1918 r. na terenie byłego zaboru pruskiego, pomimo braku bezpośredniej podstawy prawnej⁶³.

Brak jest możliwości zaprezentowania w niniejszym artykule wszystkich interesujących wypowiedzi, w uzasadnieniach których sądy odnosiły się do zagadnień poruszanych w cytowanej uchwale z dnia 12 września 2018 r. Poprzestać należy na stwierdzeniu, że przyjęta przez Sąd Najwyższy linia orzecznicza jest kontynuowana⁶⁴.

7. DATA UTRATY MOCY OBOWIĄZUJĄCEJ KONKORDATU Z 1925 R.

W judykaturze akcentuje się, że kwestia obowiązywania Konkordatu z 1925 r. po wybuchu II wojny światowej jako umowy międzynarodowej oraz przepisów wewnątrz krajowych należy do zagadnień skomplikowanych⁶⁵. Sporne nie jest przy tym, że Konkordat z 1925 r. nie obowiązywał w czasie bezpośrednio poprzedzającym wejście w życie Konkordatu z dnia 28 lipca 1993 r.⁶⁶ Jednolitości stanowisk brakuje natomiast w odniesieniu do przyczyny utraty mocy obowiązującej Konkordatu z 1925 r. oraz daty, od której należy go uważać za nieobowiązujący⁶⁷.

⁶² Tak np. Borecki 2020, 24.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Zob. przykładowo: wyrok Sądu Najwyższego z dnia 12 marca 2020 r., II CSK 676/18, LEX nr 2987237; wyrok Sądu Najwyższego z dnia 7 lutego 2019 r., II CSK 120/17, LEX nr 2617932; wyrok Sądu Najwyższego z dnia 8 listopada 2018 r., II CSK 270/17, LEX nr 2577390; wyrok Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 24 lipca 2019 r., I ACa 169/19, LEX nr 2772850; wyrok Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 17 maja 2019 r., I ACa 200/19, niepubl.

⁶⁵ Tak m.in. Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 9 lutego 2018 r., I CSK 179/17, LEX nr 2484707.

⁶⁶ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

⁶⁷ Szerzej: Piotrowski 1947, 12.

H. Misztal trafnie zauważa, że konsekwencje uznania przez państwo Konkordatu z 1925 r. za nieobowiązujący były bardzo poważne. Od tej daty bowiem nastąpiło zaniechanie przestrzegania przez państwo jego postanowień oraz zaprzestanie traktowania Kościoła Katolickiego w sposób wynikający z przepisów Konstytucji marcowej⁶⁸.

W doktrynie jako datę wygaśnięcia Konkordatu z 1925 r. wskazuje się często dzień 12 września 1945 r.⁶⁹ D. Walencik zauważa jednak, że z treści uchwały TRJN z dnia 12 września 1945 r. nie wynika, że 12 września 1945 r. należało traktować jako dzień, od którego Konkordat z 1925 r. przestał w Polsce obowiązywać; dzień ten dość powszechnie jednak przyjęto za dzień jego wygaśnięcia⁷⁰. Z kolei B. Glinkowski wskazuje, że zwolennicy zerwania Konkordatu z 1925 r. forsowali pogląd, że utracił on moc obowiązującą już wcześniej, a mianowicie z dniem 1 grudnia 1939 r., tj. z dniem pierwszego z zarzucanych Stolicy Apostolskiej naruszeń postanowień konkordatowych⁷¹.

Również stanowisko judykatury nie jest w powyższej kwestii jednolite. W dawnym orzecznictwie natrafić można na poglądy, że Konkordat z 1925 r. obowiązywał nadal, mimo wydania uchwały z dnia 12 września 1945 r.⁷² W najnowszych orzeczeniach wyrażono natomiast kilka odmiennych stanowisk co do momentu utraty mocy obowiązującej przez Konkordat z 1925 r. Zasadniczo jednak w tym kontekście wskazuje się na dwie daty: 8 maja 1945 r. lub 12 września 1945 r. W uzasadnieniu wyroku z dnia 25 lutego 2015 r. Sąd Najwyższy stwierdził: „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.”⁷³ Za datę wygaśnięcia Konkor-

⁶⁸ Misztal 1996, 181.

⁶⁹ Zob. Skubiszewski 1981, 35–47; Rybczyński 1980, 49–62; Mezglewski, 1998, 325–341; Piotrowski 1947, 12.

⁷⁰ Walencik 2009, 42; Świątkowski 1963, 32–33.

⁷¹ Glinkowski 2007, 191.

⁷² Szerzej: Szwarzenberg-Czerny 1948, 15; Walencik 2016, 236; Mezglewski 2015, 282.

⁷³ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 lutego 2015 r., IV CSK 312/14, Lex 1663415. Tak też: Sąd Apelacyjny w Lublinie w wyroku z dnia 11 lutego 2021 r., I ACa 714/19, niepubl. oraz Sąd Okręgowy w Lublinie w wyroku z dnia 31 maja 2019 r., I C 642/11, niepubl.

datu z 1925 r. przyjęto zatem w omawianym orzeczeniu dzień 12 września 1945 r. Odmienny pogląd w tej materii Sąd Najwyższy zaprezentował w wyroku z dnia 15 grudnia 2016 r.; ustalając datę wygaśnięcia Konkordatu z 1925 r. wskazano na dzień 8 maja 1945 r.⁷⁴ Analogiczne stanowisko Sąd Najwyższy zajął w wyroku z dnia 9 lutego 2018 r.⁷⁵, uznając: „Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Rzymie w dniu 10 lutego 1925 r. [...] przestał obowiązywać jako umowa międzynarodowa (akt prawa międzynarodowego) oraz ustawa krajowa z dniem zakończenia drugiej wojny światowej, na skutek zasadniczej zmiany okoliczności, na podstawie zwyczajowej klauzuli *rebus sic stantibus*”.

Na marginesie prowadzonych rozważań warto wskazać, że jeszcze inne stanowisko w 1945 r. prezentowała ówczesna Prokuratoria Generalna, która w piśmie z dnia 10 listopada tego roku wskazała: „Konkordat kościelny obowiązuje nadal, do nowego aktu prawodawczego ustanowionego w Konstytucji”. Przyjęcie interpretacji Prokuraturii Generalnej prowadziłyby do wniosku, że moment wygaśnięcia Konkordatu z 1925 r. nastąpił 22 lipca 1952 r., tj. w chwili uchwalenia Konstytucji PRL⁷⁶. W aktualnym orzecznictwie Sądu Najwyższego i sądów powszechnych próżno jednak szukać aprobaty dla tej opinii.

8. PODSUMOWANIE

Na podstawie przeprowadzonych wyżej rozważań należy stwierdzić, że postanowienia Konkordatu z 1925 r. wciąż stanowią przedmiot zainteresowania judykatury. Szczególnie wart podkreślenia jest fakt, że w ostatnich latach ujawniły się niektóre skomplikowane zagadnienia prawne powstałe na gruncie poszczególnych postanowień Konkordatu z 1925 r., a także rozbieżności interpretacyjne, które wymagały rozpoznania przez Sąd Najwyż-

⁷⁴ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 15 grudnia 2016 r., II CSK 634/15, LEX nr 2224606. W uzasadnieniu tego wyroku stwierdzono m.in.: „Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r. [...], utracił moc obowiązującą z dniem 8 maja 1945 r. na skutek istotnej zmiany okoliczności (*clausula rebus sic stantibus*)”.

⁷⁵ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 9 lutego 2018 r., I CSK 179/17, LEX nr 2484707.

⁷⁶ Szerzej: Dembski 1981, 4–6; Szwarcenberg-Czerny 1948, 15.

szy, a nawet podjęcia przezeń uchwały w powiększonym składzie (powołana wyżej uchwała z dnia 12 września 2018 r.). Omówione w niniejszym artykule wypowiedzi judykatury niewątpliwie zasługują na uwagę, ponieważ mają charakter precedensowy, aktualizując wykładnię postanowień Konkordatu z 1925 r. W dotychczasowym piśmiennictwie nie zostały one jednak przedstawione w sposób wyczerpujący.

Przeanalizowane w niniejszym artykule rozstrzygnięcia sądowe nie wyczerpują problematyki związanej z wykładnią postanowień Konkordatu z 1925 r. przyjmowaną w postępowaniach cywilnych. Skoncentrowano się na najistotniejszych judykatach, w których zaprezentowano poglądy prawne tworzące jednolitą linię orzeczniczą.

Judykatura ma decydujący wpływ na faktyczne kształtowanie się stosunków prawnych. Przedstawienie aktualnej wykładni norm prawnych dokonywanej przez Sąd Najwyższy i sądy powszechne jest zatem bardzo istotne, bowiem znajdzie ona zastosowanie również przy rozstrzyganiu szeregu kwestii prawnych w przyszłości.

BIBLIOGRAFIA

- Borecki, Paweł. 2020. „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”. *Przeгляд Sądowy* 1: 23–37.
- Broniewicz, Witold. 1963. *Legitymacja procesowa*. Łódź: maszynopis pracy habilitacyjnej (Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, sygn. 233812).
- Dembski, Krzysztof. 1981. „Osobowość prawna Kościoła Katolickiego w PRL”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 18/3: 1–20.
- Fąka, Marian. 1978. *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Glinkowski, Benedykt. 2007. „Regulacje prawne polskich konkordatów z roku 1925 i 1993 w odniesieniu do mienia nieruchomości Kościoła katolickiego”. *Poznańskie Studia Teologiczne* 21: 177–197.
- Gołębiowski, Sławomir. 1967. „Z problematyki reformy rolnej gruntów kościelnych w Polsce w latach 1918–1950”. *Nowe Prawo* 3: 336–346.
- Jędrejek, Grzegorz. 2019. *Legitymacja procesowa w postępowaniu cywilnym*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.

- Jodłowski, Jerzy, Władysław Siedlecki. 1958. *Postępowanie cywilne. Część ogólna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Klaffkowski, Alfons. 1963. „Prawo międzynarodowe a Stolica Apostolska”. *Życie i Myśl* 11–12: 1–32.
- Krasowski, Krzysztof. 1988. *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium prawnohistoryczne*. Warszawa – Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krukowski, Józef. 2007. „Funkcje publiczne a osobowość publicznoprawna kościołów”. W: *Funkcje publiczne związków wyznaniowych. Materiały III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 16–18 maja 2006)*, red. Artur Mezglewski, 35–58. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kucybała, Paulina, Marek Jaślikowski. 2017. „Legitymacja ad causam Agencji Nieruchomości Rolnych (Krajowego Ośrodka Wsparcia Rolnictwa) w sprawach związanych z gospodarowaniem nieruchomościami rolnymi Skarbu Państwa”. W: *Prawo i Państwo. Księga jubileuszowa 200-lecia Prokuratury Generalnej Rzeczypospolitej Polskiej*, red. Leszek Bosek, 721–767. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Mezglewski, Artur. 1998. „Spór o wygaśnięcie konkordatu polskiego z 1925 roku”. *Roczniki Nauk Prawnych* 8: 325–341.
- Mezglewski, Artur. 2015. „Opinia prawna dotycząca następstwa prawnego po katolickich gminach kościelnych, istniejących w byłym zaborze pruskim”. *Przeгляд Prawa Wyznaniowego* 7: 277–288.
- Misztal, Henryk. 1996. *Polskie prawo wyznaniowe*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Piotrowski, Stanisław. 1947. „Konkordat zawarty ze Stolicą Apostolską w 1925 r. przestał obowiązywać jako wewnętrzna ustawa krajowa”. *Państwo i Prawo* 12: 3–8.
- Rybczyński, Henryk. „W sprawie Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 10 lutego 1925 roku”. W: *Kościół w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. Zygmunt Zieliński, Stanisław Wilk, 49–52. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Skubiszewski, Krzysztof. 1981. „Konkordat z 10 lutego 1925 r. Zagadnienia prawnomiędzynarodowe”. W: *Kościół w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. Zygmunt Zieliński, Stanisław Wilk, 35–47. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Szwarcenberg-Czerny, Kazimierz. 1948. „Problem polskiego Konkordatu”. *Rozprawy „Przeгляду Powszechnego”* 1: 5–15.
- Świątkowski, Henryk. 1962. *Wyznaniowe prawo państwowe*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Walencik, Dariusz. 2009. *Rewindykacja nieruchomości Kościoła katolickiego w postępowaniu przed Komisją Majątkową*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Walencik, Dariusz. 2013. *Nieruchomości Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–2012. Regulacje prawne – nacjonalizacja – rewindykacja*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna.
- Wisłocki, Jerzy. 1977. *Konkordat Polski z 1925 roku. Zagadnienia prawno-polityczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wisłocki, Jerzy. 1981. *Uposażenie Kościoła i duchowieństwa katolickiego w Polsce 1918–1939*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wolter, Aleksander, Jerzy Ignatowicz, Krzysztof Stefaniuk. 1998. *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze PWN.

KATARZYNA PLUTA*

IV OGÓLNOPOLSKI STUDENCKI KONKURS
WIEDZY Z ZAKRESU PRAWA WYZNANIOWEGO,
OPOLE, 9 KWIETNIA 2021 R.

IV National Law on Religion Contest for Students, Opole, 9 April 2021

Ograniczenia pandemii nie ograniczyły aktywności studentów. Dnia 9 kwietnia 2021 r. tym razem wyjątkowo, bo przez łącza internetowe, odbył się IV Ogólnopolski Studencki Konkurs Wiedzy z Zakresu Prawa Wyznaniowego. Zwyczajowo konkurs odbywa się na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego w pierwszy piątek grudnia. Jednak obecna sytuacja epidemiczna spowodowała jego przesunięcie, co nie zniechęciło organizatorów ani uczestników do podjęcia trudu przygotowań. Edycja „koronawirusowa” nie mogła odbyć się pod innym hasłem, jak tylko *Ograniczenia wolności sumienia i religii*.

Organizatorami konkursu były: Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego oraz Katedra Nauk o Państwie i Prawie Instytutu Nauk Prawnych Uniwersytetu Opolskiego. Ze względu na wciąż przedłużane ograniczenia pierwszy etap tej edycji przybrał postać rozprawki pt. *Konstytucyjność ograniczeń wolności sumienia i religii w związku z pandemią COVID-19*, zaś finał, w formie ustnej, odbył się z wykorzystaniem platformy Teams. Uroczystego otwarcia części finałowej dokonali dr hab. Marek Bielecki, prof. ASzWoj – Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego oraz dr hab. Paweł Sobczyk, prof. UO – Dziekan Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego.

* Mgr, Katedra Nauk o Państwie i Prawie, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Opolski, ul. Katowicka 87a, 45-067 Opole, e-mail: kpluta@uni.opole.pl. ORCID 0000-0001-6899-1574.

Konkurs skierowany był do studentów studiów pierwszego i drugiego stopnia oraz jednolitych studiów magisterskich studiujących na jednej z działających w Polsce szkół wyższych. Do konkursu zgłosiło się czternaścioro uczestników, reprezentujących m.in. Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – Wydział Prawa Kanonicznego oraz Wydział Prawa i Administracji czy Uniwersytet Opolski.

W zmaganiach konkursowych pierwsze miejsce zajął Igor Mędeła z Uniwersytetu Jagiellońskiego, który w poprzednich dwóch edycjach zajmował drugie miejsce. W tej edycji, dzięki wytrwałym przygotowaniom, udało mu się wskoczyć o stopień wyżej.

Kolejne miejsca należały już do studentów z Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego. I tak drugie miejsce zajął Bartłomiej Biernacki, trzecie Krzysztof Górecki, czwarte Jakub Krzykawski. Do finału zakwalifikowała się również studentka WPiA UO Katarzyna Makłowicz. Cała czwórka trenowała pod okiem mgr Katarzyny Pluty. Sukces jest tym większy, gdyż to pierwszy raz od początku istnienia konkursu, kiedy reprezentanci Uniwersytetu Opolskiego stają na podium.

Laureaci otrzymali cenne nagrody rzeczowe, zaś wszyscy uczestnicy konkursu drobne upominki i certyfikaty uczestnictwa. Niestety, ograniczenia wprowadzane z powodu COVID-19 uniemożliwiły wspólne spotkanie i spędzenie czasu w Opolu, który zawsze był okazją do pogłębienia wiedzy z prawa wyznaniowego oraz wzajemnej wymiany poglądów, a także rozwijania u studentów umiejętności rozwiązywania problemów z zakresu prawa wyznaniowego i szerzenia świadomości prawnej oraz integracji środowisk akademickich. Mimo to, chociaż zdalnie, udało się nawiązać nowe znajomości i zaplanować wspólne projekty związane z upowszechnianiem wiedzy z zakresu prawa wyznaniowego i zaprosić wszystkich zainteresowanych na piątą edycję konkursu, którą zaplanowano na grudzień 2021 r.

PAWEŁ KAŻMIERSKI*

XVIII OGÓLNOPOLSKIE SYMPOZJUM
PRAWA WYZNANIOWEGO
PT. *WOLNOŚĆ UZEWNĘTRZNIANIA PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH*,
MAŁA WIEŚ, 7–9 WRZEŚNIA 2021 R.

XVIII National Symposium on Law on Religion *Freedom to manifest religious beliefs*,
Mała Wieś, 7–9 September 2021

W dniach 7–9 września 2021 r. w Pałacu Lubomirskich w Małej Wsi koło Grójca odbyło się XVIII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego poświęcone tematyce wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych. Jego organizatorem były: Wydział Prawa i Administracji i Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego. Z powodu utrzymującej się sytuacji pandemicznej udział w sympozjum możliwy był osobiście lub w formie zdalnej.

Uroczystego otwarcia sympozjum dokonał Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, dr hab. Marek Bielecki, prof. ASzWoj. Plenarnej sesji sympozjum przewodniczył dr hab. Tadeusz Stanisławski, prof. UZ. W ramach tej sesji referaty wygłosili: ks. dr hab. Piotr Steczkowski, prof. URz, pt. *Wolność religijna w doktrynie i praktyce Stolicy Apostolskiej za pontyfikatu papieża Franciszka*; dr hab. Paweł Sobczyk, prof. UO, pt. *Pojęcie „uzewnętrznianie” w odniesieniu do wolności (religijnej)*; prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (ChAT), pt. *Gwarancje prawnooświatowe dla mniejszości wyznaniowych i światopoglądowych (przegląd zagadnień)*; dr hab. Paweł Borecki (UW), pt. *Wolność uzewnętrzniania przekonań*

* Mgr, Pracownia Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków, e-mail: pawel.kazmierski@doctoral.uj.edu.pl. ORCID 0000-0001-8287-3419.

religijnych przez osoby sprawujące władzę publiczną w świetle prawa polskiego oraz ks. dr hab. Piotr Stanisz, prof. KUL, pt. Ograniczenia wolności kultu religijnego ze względu na ochronę zdrowia publicznego, uwagi na temat nieprzygotowania polskiego prawa na czas epidemii. Po wygłoszeniu referatów nastąpiła dyskusja, po której udano się na kolację, wieńczącą pierwszy dzień sympozjum.

Drugiego dnia obrady były prowadzone w ramach trzech równoległe odbywających się sesji. Sesje A i B odbywały się stacjonarnie w Małej Wsi. Sesja C została przeprowadzona w formie zdalnej.

Sesji A przewodniczył dr hab. Paweł Sobczyk, prof. UO. Referaty w części porannej wygłosili: dr hab. Andrzej Szymański, prof. UO, pt. *Sprawa księdza Norka. Próba zadeklarowania przekonań religijnych (i politycznych) w dobie stalinizmu*; dr hab. Marek Bielecki, prof. ASzWoj, pt. *Możliwość uzewnętrzniania przekonań religijnych w polskiej szkole*; dr hab. Jerzy Nikolajew, prof. UO, pt. *Korzystanie z wolności religijnej a zakłócanie ustalonego porządku w zakładzie karnym*; dr hab. Tadeusz Stanisławski, prof. UZ, pt. *Identyfikacja wyznaniowa w dokumentach podatkowych i ubezpieczeniowych* oraz dr hab. Anna Tunia, prof. KUL, pt. *Prawo wykroczeń jako instrument skutecznej wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych.* Następnie przeprowadzono dyskusję, po której nastąpiła przerwa kawowa.

W trakcie Sesji B moderowanej przez dr. hab. Konrada Walczuka, prof. ASzWoj, referaty w części porannej wygłosili: ks. dr hab. Mieczysław Różański, prof. UWM, pt. *Ograniczenia praktyk religijnych w Kościele Rzymskokatolickim w Polsce w czasie pandemii COVID-19*; dr Justyna Krzywkowska (UWM), pt. *Opieka duchowa nad chorymi na COVID-19*; dr Marek Paszkowski (UWM), pt. *Prawo osadzonych do praktyk religijnych w czasie pandemii COVID-19* oraz dr Michał Poniatowski (UKSW), pt. *Projekt ustawy o sprawozdawczości organizacji pozarządowych a wolność uzewnętrzniania przekonań religijnych.* Po dyskusji udano się na krótką przerwę.

Jednocześnie z dwoma stacjonarnymi sesjami rozpoczęła się Sesja C w formie online, moderowana przez dr hab. Martę Osuchowską (UKSW). Referaty w pierwszej części wygłosili: prof. dr hab. Józef Koredczuk (UWr), pt. *Uzewnętrznianie przekonań religijnych przez wyznania prawnie nieuznane*; prof. dr hab. Zbigniew Pasek (AGH), pt. *Czy miesięcznice*

smoleńskie były uroczystościami religijnymi? Głos w sprawie relacji między prawem a kulturą religijną; dr hab. Wojciech Brzozowski, prof. UW, pt. *Prozelityzm niewłaściwy* oraz dr hab. Grzegorz Maroń (URZ), pt. *Ekspresja religijna na sali sądowej – wybrane zagadnienia w ujęciu prawnoporównawczym*. Po dyskusji nastąpiła krótka przerwa przed dalszymi obradami.

Po krótkiej przerwie drugiej części obrad Sesji A przewodniczył dr hab. Paweł Sobczyk, prof. UO. Referaty wygłosili: prof. dr hab. Bartosz Rakoczy (UMK), pt. *Problematyka stroju zakonnego w prawie kanonicznym i prawie polskim*; ks. dr hab. Piotr Ryguła, prof. UKSW, pt. *Gwarancje dotyczące zawarcia małżeństwa według norm prawa kanonicznego w prawie hiszpańskim*; dr hab. Konrad Walczuk, prof. ASzWoj, pt. *Gwarancje swobody działalności formacyjnej kościołów i wspólnot religijnych w prawie słowackim*; dr hab. Marta Osuchowska (UKSW), pt. *Ograniczenie wolności religijnej w przestrzeni publicznej w państwach latynoamerykańskich* oraz dr. Michaela Moravčíková (Uniwersytet w Trnawie, Słowacja), pt. *Między wolnością wypowiedzi a wolnością religii*. Po krótkiej dyskusji zakończono Sesję A i rozpoczęła się przerwa obiadowa.

Równoległe po przerwie kawowej odbywała się druga część Sesji B, którą moderował dr hab. Mieczysław Różański, prof. UWM. Referaty wygłosili: dr Marcin Olszówka (UŁaz), pt. *Art. 25 ust. 2 Konstytucji jako dodatkowa gwarancja wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych*; dr Marek Strzała (UJ), pt. *Terminologia przepisów zakazujących kultu religijnego w związku z wystąpieniem stanu epidemii wywołanym zakażeniem wirusem SARS COV-2* oraz mgr Jacek Kołota (UKSW), pt. *Wolność uzewnętrzniania przekonań religijnych przez studentów podczas odbywania wojskowego szkolenia w ramach programu Legii Akademickiej*. Następnie miała miejsce intensywne dyskusja, po której zakończono Sesję B oraz udano się na przerwę obiadową.

W trakcie obrad sesji stacjonarnych kontynuowano również drugą część Sesji C (w formie online) moderowanej przez dr. hab. Marka Bieleckiego, prof. ASzWoj. Referaty wygłosili: dr hab. Rafał Łatka (BBH IPN), pt. *Zepchnięcie Kościoła katolickiego do roli kruchty jako cel polityki wyznaniowej władz PRL – próba całościowego spojrzenia*; dr Piotr Michalik (UJ), pt. *Zgoda na zawarcie małżeństwa przez żydów w Wolnym Mieście Krakowie (1815–1846)*; mgr Edyta Włodarczyk-Czech (UWr),

pt. *Działalność Salwatorianów w Bagnie w latach 60. i 70. XX w. w kontekście wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych w Polsce Ludowej*; dr Aneta Maria Abramowicz (KUL), pt. *Ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii w warunkach więziennych w świetle wyroku ETPCz z 12 maja 2020 r. w sprawie Korostelev przeciwko Rosji*; dr Michał Zawisła (KUL), pt. *Prawo do zbiorowego uczestnictwa w ceremoniach religijnych. Postanowienie Conseil d'État z dnia 29.11.2020 roku oraz mgr Paulina Łabaniec (UŁ), pt. Argumentacja religijna nad prawem*. Po dyskusji nastąpiła przerwa przed ostatnią częścią tej sesji.

Po przerwie obiadowej zostały wznowione obrady Sesji C (online). Uczestnicy sympozjum przybyli do Małej Wsi brali w niej udział indywidualnie lub wspólnie z moderującą, dr hab. Martą Osuchowską (UKSW). Referaty wygłosili: ks. dr Maciej Tomasz Kubala (US), pt. *Ograniczenia wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych we włoskim porządku prawnym motywowane pandemią COVID-19*; dr Konrad Zamirski (ChAT), pt. *Równość religijna we współczesnej Ukrainie*; dr Michał Ożóg (UwB), pt. *Ochrona wolności uzewnętrzniania przekonań religijnych w stanie epidemii w świetle Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*; dr Mariusz Grabowski (UKSW), pt. *Wolność uzewnętrzniania przekonań religijnych w świetle regulacji prawnych dotyczących radiofonii i telewizji*; mgr Maksymilian Hau (UW), pt. *Uzewnętrznianie przekonań religijnych przez partie polityczne*; mgr Bartłomiej Orzęziak (UKSW), pt. *Problem uzewnętrzniania swoich przekonań w Internecie w aspekcie nowych zasad unijnego prawa autorskiego* oraz dr hab. Jan Krajczyński, prof. UKSW, pt. *Konflikt między prawem wewnętrznym związku wyznaniowego a prawem państwowym w zakresie uzewnętrzniania przekonań religijnych*. Z powodu znacznej liczby referentów i zaplanowanych w harmonogramie obrad organów Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego nie starczyło czasu na końcową dyskusję.

Niedługo po zakończeniu Sesji C rozpoczęło się posiedzenie Zarządu, a następnie przystąpiono do obrad Walnego Zgromadzenia Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, które przeprowadzono w formie stacjonarnej wraz z jednoczesnym udziałem oraz możliwością oddawania głosów przez pozostałych uczestników w formie zdalnej. Przedstawiono sprawozdanie z bieżącej działalności, a także sprawozdanie finansowe. Po zakończeniu obrad organów Towarzystwa istniała możliwość

zwiedzania okolicy, a następnie miała miejsce uroczysta kolacja i zamknięcie sympozjum. Z pewnością publikacja pokonferencyjna umożliwi ponowną refleksję nad różnorodnymi problemami prawa wyznaniowego, które zostały poruszone w trakcie niezwykle interesujących wystąpień uczestników tegorocznego sympozjum.

EWELINA ŚLĄZAK*

OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA NAUKOWA
PT. URZĄD DO SPRAW WYZNAŃ.
STRUKTURY – DZIAŁALNOŚĆ – LUDZIE W LATACH 1975–1989,
KONSTANCIN-JEZIORNA, 13–15 WRZEŚNIA 2021 R.

National Conference *Office for Religious Affairs. Structures – activities – people*
in the years 1975–1989, Konstancin-Jeziorna, 13–15 September 2021

W dniach 13–15 września 2021 r. w ośrodku konferencyjnym w Konstancinie-Jeziornej odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa. Była to czwarta z cyklu konferencja poświęcona strukturom, działalności oraz sposobowi funkcjonowania Urzędu do Spraw Wyznań (UdSW) oraz jego terenowych odpowiedników w latach 1975–1989. Została ona zorganizowana przez Biuro Badań Historycznych Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (BBH IPN) w ramach Centralnego Projektu Badawczego IPN „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1944–1989”. Obrady zostały podzielone na trzy bloki tematyczne: w pierwszym omówiono strukturę, działalność i ramy prawne, w jakich funkcjonował Urząd, w drugim referenci przedstawili struktury i działalność agend terenowych, jakimi były Wydziały do spraw Wyznań Urzędów Wojewódzkich, zaś w trzecim ukazano stosunek UdSW do Kościołów mniejszościowych i stowarzyszeń wyznaniowych.

W konferencji naukowej udział wzięło dwudziestu pięciu prelegentów reprezentujących różne ośrodki naukowe: poza Instytutem Pamięci Narodowej były to m.in.: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet Jagielloński

* Dr, Oddziałowe Biuro Badań Historycznych, Instytut Pamięci Narodowej w Łodzi, ul. Elizy Orzeszkowej 31/35, 91-479 Łódź, e-mail: ewelina.slazak@ipn.gov.pl. ORCID: 0000-0003-2281-2838.

w Krakowie, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Uniwersytet Opolski oraz Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.

Pierwszy dzień obrad składał się z dwóch paneli, w trakcie których prelegenci przedstawiali swoje referaty, oraz panelu dyskusyjnego pt. *Urząd do Spraw Wyznań jako narzędzie polityki władz PRL w latach 1975–1989*.

Pierwszy panel poświęcony został strukturom oraz działalności organów centralnych, jakim był UdSW. Ten blok tematyczny otworzyło wystąpienie dr. Bartłomieja Noszczaka (IPN Warszawa), który omówił interakcje polskiego UdSW z jego odpowiednikami w państwach demokracji ludowej. Prelegent w swoim wystąpieniu skupił się na latach częściowo wykraczających poza ramy chronologiczne konferencji, bowiem zaprezentował kontakty w tzw. fazie dojrzalej, datowanej na lata 1957–1989. Zwrócił uwagę na dwa zasadnicze aspekty, mianowicie na stosunek krajów Bloku Wschodniego do UdSW oraz na fakt, iż Urząd stanowił pewnego rodzaju „wzorzec” dla demoludów. Ks. dr hab. Dominik Zamiatąła, prof. UKSW, dokonał syntezy działalności UdSW wobec Zrzeszenia Katolików „Caritas” w latach 1975–1989. Przedstawił metody werbowania księży rzymskokatolickich oraz skalę ich udziału w działalności Zrzeszenia. Kolejny prelegent, dr Michał Zawislak (KUL), dokonał dogłębnej analizy działalności Funduszu Kościelnego, przede wszystkim sposobu wydatkowania jego środków, jako jednego z narzędzi używanych do kreowania polityki wyznaniowej przez UdSW. Blok tematyczny zakończył referat dr. hab. Rafała Łatki (BBH IPN), który ukazał na podstawie kwerendy, jaką przeprowadził w zespole UdSW znajdującym się w Archiwum Akt Nowych w Warszawie, funkcjonowanie wydziałów do spraw wyznań (WdsW) w terenie. Dokonał pogłębionej analizy protokołów pokontrolnych wytworzonych w latach 80. przez pracowników UdSW oddelegowanych do przeprowadzenia wizytacji w WdsW.

Wystąpienie dr. hab. Jerzego Nikołajewa, prof. UO, na temat polityki UdSW na przykładzie konferencji ideologicznej kadry kierowniczej więziennictwa otworzyło drugi panel. Prelegent zaprezentował wpływ polityki wyznaniowej na sposób funkcjonowania służby więziennej w latach 80. Kolejny referent, dr Sebastian Drabik, przedstawił sylwetkę ostatniego kierownika UdSW, Władysława Loranca. Drugi panel zakończyło wystąpienie dr. Marka Strzały (UJ), który omówił osobowość prawną wspólnot

religijnych w pracach UdSW nad ustawą z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

W drugiej części pierwszego dnia obrad odbyła się dyskusja panelowa pt. *Urząd do Spraw Wyznań jako narzędzie polityki władz PRL w latach 1957–1975*, w której udział wzięli: dr hab. Rafał Łatka (BBH IPN), ks. prof. dr hab. Józef Marecki (UPJPII), dr Bartłomiej Noszczak (IPN Warszawa), ks. dr hab. Dominik Zamiatąła, prof. UKSW. Punktem wyjścia w dyskusji był wpływ reformy administracyjnej kraju z 1975 r. na zmiany oraz sposób funkcjonowania UdSW i jego agend terenowych. Następnie prelegenci omówili pozycję ministra Urzędu w hierarchii administracyjnej oraz cele, jakie wówczas Komitet Centralny PZPR stawiał przed tym organem po 1975 r. W kolejnej części dyskusji przedstawiono wpływ wydarzeń 13 grudnia 1981 r. na działalność UdSW oraz WdsW wobec kościołów i innych związków wyznaniowych. W ostatniej części dyskusji przedstawione zostały ostatnie lata funkcjonowania Urzędu, jego etap schyłkowy oraz zmniejszający się wpływ na kreowanie polityki wyznaniowej w Polsce.

Drugi dzień obrad składał się z trzech paneli, które poświęcone były strukturom, działalności oraz ludziom pracującym w terenowych Wydziałach do spraw Wyznań, które działały po 1975 r. przy Urzędach Wojewódzkich. Obrady rozpoczęły się od wystąpienia dr hab. Elżbiety Wojcieszek (IPN Poznań), która przedstawiła działalność WdsW w województwie poznańskim w latach 1975–1989, następnie Mateusz Szłapka (IPN Poznań) zapoznał słuchaczy z ekspozyturą UdSW na terenie Konina, Leszna, Piły i Kalisza w omawianym okresie. O strukturach, obsadzie personalnej oraz działalności WdsW Urzędu Miasta Łodzi mówiła dr Ewelina Ślęzak (IPN Łódź); dr Zbigniew Stanuch (IPN Szczecin) zaprezentował zaś sposób koordynacji spraw wyznaniowych na terenie województwa szczecińskiego w latach 1975–1989. W kolejnym panelu dr hab. Krzysztof Sychowicz (IPN Białystok) przedstawił działalność WdsW na terenie województwa białostockiego; dr hab. Leszek Zygyner, prof. PUZ, omówił zaś administrację wyznaniową w Płocku w latach 1975–1988/1989; Krzysztof Kierski (IPN Olsztyn) zaprezentował słuchaczom działalność WdsW w województwie olsztyńskim, zaś na zakończenie tej części obrad ks. prof. dr hab. Ryszard Szytchmiller (Krajowa Izba Adwokatów Kościelnych) pochylił się nad zagadnieniem stosunku

pracowników wspomnianego WdsW Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie wobec duchownych Kościoła Katolickiego w latach 1975–1984. Ostatni panel, zaplanowany na ten dzień obrad, składał się z czterech referatów. Dr Bogusław Wójcik (IPN Rzeszów) poświęcił swoje wystąpienie działalności WdsW UW w Krośnie w latach 1975–1989, z kolei dr Stefan Pastuszewski (Stowarzyszenie Badań Naukowych) zaprezentował WdsW w województwie bydgoskim w omawianym okresie. O aspektach prawnych i organizacyjnych na przykładzie WdsW we Wrocławiu mówił dr Tomasz Resler (UWr), zaś całość obrad tego dnia zamknęło wystąpienie dr hab. Łucji Marek (IPN Kraków) na temat stosunków pomiędzy Kościołem Polskokatolickim w Krakowie a krakowską administracją terenową w latach 1975–1989.

Ostatni, trzeci dzień obrad składał się z dwóch paneli. W pierwszym wystąpieniu ks. dr hab. Mieczysław Różański, prof. UWM, poddał analizie proces tworzenia struktur parafialnych na przykładzie Łodzi w latach 1975–1985, następnie dr hab. Andrzej Szymański, prof. UO, przedstawił metody pozyskiwania informacji oraz sposób ich wykorzystywania przez WdsW w Szczecinie w latach 1985–1987. Panel ten zakończył Janusz Oszytko (IPN Opole), który omówił działalność fundacji „Samarytanin” w Wałbrzychu u progu transformacji ustrojowej. Drugi, a zarazem ostatni panel konferencji, rozpoczął dr Ariel Orzełek (UMCS), który przedstawił znaczenie Stowarzyszenia „PAX” w polityce wyznaniowej UdSW w połowie lat 70. Na temat działalności Pełnomocnika Rady ds. kultów religijnych w obwodzie lwowskim wobec tamtejszego Kościoła Rzymskokatolickiego mówił dr Piotr Olechowski (BBH IPN). Na zakończenie konferencji dr hab. Patryk Pleskot, prof. MUP (IPN Warszawa), omówił przebieg spotkań pomiędzy dyplomatami amerykańskimi z kierownictwem UdSW w latach 1975–1981.

Wysoka wartość poznawcza zaprezentowanych tematów składa się na całościowy obraz działalności UdsW oraz jego agend terenowych w jego ostatniej fazie funkcjonowania, czyli w latach 1975–1989. Prelegenci zaprezentowali szerszemu gronu odbiorców, interesujących się historią stosunków pomiędzy państwem a Kościołem Katolickim i innymi związkami wyznaniowymi w Polsce „ludowej”, dotychczasowy stan badań. Cennym elementem konferencji były dyskusje, stanowiące wartość dodaną do planowanej publikacji. Główne pytanie, na które starali się odpowiedzieć

uczestnicy sympozjum, dotyczyło znaczenia UdSW w państwowej polityce wyznaniowej Polski „ludowej” oraz stopnia samodzielności tego organu po wprowadzonej w 1975 r. reformie administracyjnej kraju. Konferencja mimo swych dużych wartości w zakresie wymiany myśli oraz prezentacji stanu badań nad UdSW nie zamyka dyskusji w tym temacie, a stanowi przyczynek do dalszych, pogłębionych prac nad tym zagadnieniem.

SPIS TREŚCI / CONTENTS

IN MEMORIAM

PIOTR STANISZ, ANETA M. ABRAMOWICZ

Ksiądz Profesor Henryk Misztal (1936–2020):

Człowiek – Kapłan – Uczony – Nauczyciel 7

Rev. Prof. Henryk Misztal (1936–2020): Man – Priest – Scholar – Academic

ARTYKUŁY / ARTICLES

KRZYSZTOF MOTYKA

O nowej teorii prawa naturalnego, małżeństwie i wolności religii.

W związku z książką Sherifa Girgisa, Ryana Thomasa Andersona

i Roberta Petera George'a *Czym jest małżeństwo?* 25

On the New Natural Law theory, marriage and freedom of religion.

In reference to the book by Sherif Girgis, Ryan Thomas Anderson

and Robert Peter George: *What Is Marriage?*

ZBIGNIEW PASEK

Czy Miesięcznice Smoleńskie były uroczystościami religijnymi?

Prawo a polska kultura religijna 67

Were the monthly Smoleńsk commemorations religious celebrations?

Law and Polish religious culture

MICHALINA DUDA-HYZ

Opodatkowanie przychodów z tytułu koszeryzacji żywności

zryczałtowanym podatkiem dochodowym od przychodów

osób duchownych 87

Taxation of income from koshering food with the flat rate income tax

on the income of the clergy

WŁODZIMIERZ BROŃSKI	
Duchowny jako mediator	109
Clergyman as a mediator	
JÓZEF KOREDZUK	
Od prawa kościelnego do historii prawa. Powikłane powojenne losy profesora Leszka Winowskiego	129
From Church law to history of law: The complicated postwar life of Professor Leszek Winowski	
GRZEGORZ MAROŃ, PIOTR STECZKOWSKI	
Odwołania do chrześcijaństwa w konstytucjach współczesnych państw . . .	143
References to Christianity in constitutions of contemporary states	
BARTOSZ RAKOCZY	
Cywilnoprawne skutki zrzeczenia się dóbr przez zakonnika w polskim prawie cywilnym. Zarys problemu	171
Civil law effects of renunciation of property by a monk under Polish civil law. An outline of the problem	
PIOTR RYGUŁA	
Zawarcie małżeństwa kanonicznego i cywilnego w prawie hiszpańskim – zarys perspektywy historycznej	185
Contracting a canonical and civil marriage in Spanish law: A historical perspective	
RYSZARD SZTYCHMILER	
Gwarancje wychowania religijnego dzieci w prawie polskim	211
The guarantees for the religious upbringing of children in Polish law	
MACIEJ MIKUŁA, ZDZISŁAW ZARZYCKI	
Badania naukowe w zakresie historii prawa kościelnego i historii prawa wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 2000–2020	229
Research on the History of Church Law and the History of Law on Religion at the Faculty of Law and Administration of the Jagiellonian University in the years 2000–2020	
ANETA M. ABRAMOWICZ	
Wolność religijna w czasie pandemii koronawirusa – ocena rozwiązań polskich	255
Religious freedom during the coronavirus pandemic: An assessment of the Polish legal solutions	

LIDIA K. JASKUŁA

- Wolność słowa realizowana w ramach wolności religii
w Kościele Katolickim w Polsce a prawne ograniczenia
dotyczące epidemii SARS-CoV-2 279
- Freedom of speech exercised within freedom of religion in the Catholic Church
in Poland and the legal restrictions concerning the SARS-CoV-2 epidemic

MACIEJ KUBAŁA

- Mechanizm limitacji prawa do wolności uzewnętrzniania przekonań
religijnych w międzynarodowym systemie ochrony praw człowieka
ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu europejskiego 301
- The mechanism of limiting the right to the freedom to manifest religious beliefs
in the international system of human rights with a particular emphasis
on the European context

MICHAŁ OŻÓG

- Zwalczanie chorób zakaźnych w stanie epidemii oraz w stanie
klęski żywiołowej a realizacja wolności sumienia i religii w świetle
Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku
i ustawodawstwa 327
- Combating infectious diseases during a state of epidemic and state of natural
disaster and the realization of the freedom of conscience and religion in the light
of the Constitution of the Republic of Poland of April 2, 1997 and the legislation

JOANNA PAWLIKOWSKA

- Sztuka sakralna a prawo autorskie, czyli kilka uwag
o zasadach korzystania z sakralnych utworów autorskoprawnych
i wystawionych w przestrzeni *sacrum* 359
- Sacred art and copyright: Some remarks on the rules of using copyrighted
sacred works and works exhibited in sacral space

ROBERT TABASZEWSKI

- Prawne aspekty honorowania i posługiwania się papieskimi
orderami i odznaczeniami w Polsce 379
- Legal aspects of honouring and using papal orders and decorations in Poland

TOMASZ RESLER

- Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej
we Wrocławiu wobec procesji Bożego Ciała w latach 1950–1965 405
- The Department for Religious Affairs of the Presidium of the Voivodeship
National Council in Wrocław vis-à-vis the Corpus Christi procession
between 1950–1965

TOMASZ SZYSZLAK

- Wpływ sekurytyzacji Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego w jedności z Patriarchatem Moskiewskim na zmiany w ustawodawstwie wyznaniowym Ukrainy po 2013 r. 429
- The impact of securitization of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) on the changes in Ukrainian law on religion after 2013

KATARZYNA TKACZYK-RYMANOWSKA

- Konstytucyjna wolność uzewnętrzniania przekonań religijnych a posiadanie i używanie konopi (innych niż włókniste) w celach rytualnych 449
- The constitutional freedom to manifest religious beliefs and possessing and using cannabis (other than hemp) for ritual purposes

ŁUKASZ WACŁAW

- Wyjątki od zakazu dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu pracowniczym na gruncie art. 4 dyrektywy 2000/78/WE 473
- Exceptions to the prohibition of discrimination on the grounds of religion or belief in employment under Article 4 of Directive 2000/78/EC

MATERIAŁY / MATERIALS

MAREK BIELECKI

- Obowiązek udostępnienia informacji publicznej przez kościelne osoby prawne w związku z prowadzeniem cmentarzy wyznaniowych. Glosa do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 4 grudnia 2020 r. (I OSK 125/19) 495
- The obligation of church legal entities to disclose public information in connection with the running of religious cemeteries: A commentary to the judgment of the Supreme Administrative Court of December 4, 2020 (I OSK 125/19)

WOJCIECH GÓRALSKI

- Rządowy projekt ustawy o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską w obradach sejmowej Komisji Spraw Zagranicznych z 16 grudnia 1997 r. 509
- The government's draft law on the ratification of the Concordat between the Holy See and the Republic of Poland at the sitting of the Sejm Committee for Foreign Affairs of December 16, 1997

PAULINA KUCYBAŁA-KREFT

- Konkordat z 1925 roku w aktualnym orzecznictwie sądowym – wybrane zagadnienia 537
- Concordat of 1925 in current case law: Selected issues

SPRAWOZDANIA / REPORTS

KATARZYNA PLUTA

- IV Ogólnopolski Studencki Konkurs Wiedzy
z Zakresu Prawa Wyznaniowego, Opole, 9 kwietnia 2021 r. 559
IV National Law on Religion Contest for Students, Opole, 9 April 2021

PAWEŁ KAŻMIERSKI

- XVIII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego
pt. *Wolność uzewnętrzniania przekonań religijnych*, Mała Wieś,
7–9 września 2021 r. 561
XVIII National Symposium on Law on Religion *Freedom to manifest
religious beliefs*, Mała Wieś, 7–9 September 2021

EWELINA ŚLĄŻAK

- Ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Urząd do Spraw Wyznań.
Struktury – działalność – ludzie w latach 1975–1989*,
Konstancin-Jeziorna, 13–15 września 2021 r. 567
National Conference *Office for Religious Affairs. Structures – activities – people
in the years 1975–1989*, Konstancin-Jeziorna, 13–15 September 2021

