

19

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
JANA PAWŁA II
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji

RADA NAUKOWA

Oleksandr Bilash (Użhorodzki Uniwersytet Narodowy, Ukraina)
Louis-Léon Christians (Katolicki Uniwersytet w Louvain /Louvain-la-Neuve/, Belgia)
Gaetano Dammacco (Uniwersytet w Bari, Włochy)
Antoni Dębiński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
Giorgio Feliciani (Wydział Prawa Kanonicznego Św. Piusa X w Wenecji, Włochy)
Wojciech Góralski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
Ignác Antonín Hrdina (Uniwersytet Karola w Pradze, Czechy)
Józef Krukowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
Kazimieras Meilius (Uniwersytet Michała Römera w Wilnie, Litwa)
Henryk Misztal (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
Damián Němec (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu, Czechy)
Balázs Schanda (Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmány'a w Budapeszcie, Węgry)
Wacław Uruszczak (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)
Vytautas Vaičiūnas (Uniwersytet Witolda Wielkiego w Kownie, Litwa)
Krzysztof Warchałowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Piotr Stanisław - Redaktor naczelny (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
Artur Mezglewski - Redaktor tematyczny (Uniwersytet Opolski)
Marta Ordon - Sekretarz redakcji (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Czasopismo recenzowane. Lista recenzentów stale współpracujących z redakcją
podana jest na stronie internetowej czasopisma: www.kul.pl/spw

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma
jest wersja drukowana





STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL
Lublin 2016

REDAKTORZY JĘZYKOWI:

Jadwiga Potrzebacz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

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

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Monika Wójcik

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE

Teresa Myśliwiec

OPRACOWANIE TECHNICZNE OKŁADKI

Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2016

ISSN 2081-8882

Nakład 150 egz.

ADRES REDAKCJI:

Katedra Prawa Wyznaniowego

Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Al. Racławickie 14/701, 20-950 Lublin

tel. (48) 81 445-37-01, e-mail: wyznanie@kul.pl

strona internetowa czasopisma: www.kul.pl/spw

Wydawnictwo KUL

ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin, tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50

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

Druk i oprawa: volumina.pl Daniel Krzanowski

ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin,

tel. 91 812 09 08, e-mail: druk@volumina.pl

PIOTR KROCZEK*

REGULACJE DOTYCZĄCE KRAJOBRAZU
PRIORYTETOWEGO A ZAGADNIENIE WOLNOŚCI
RELIGIJNEJ IMIGRANTÓW

„The twenty-first century will be the century of the migrant”¹. Prawdziwość tego zdania jest potwierdzana codziennymi doniesieniami środków społecznego przekazu oraz danymi statystycznymi dotyczącymi migracji. Według The United Nations Human Development Report do 2010 roku liczba migrantów przemieszczających się do innych państw oceniona została na 214 milionów².

Elementem zjawiska migracji lub lepiej jedną z form migracji jest imigracja, czyli napływ obcej ludności do państwa. Imigranci, w zależności od ich statusu prawnego na terenie jakiegoś państwa, mają różne prawa i obowiązki. Jednakże ich prawo do wolności religijnej jest zawsze zabezpieczone w aktach normatywnych prawa międzynarodowego³ i endogenicznego krajowego⁴.

* Ks. dr hab. prof. UPJPII, Katedra Prawa Rodzinnego, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. Kanoniczna 9, 31-002 Kraków, e-mail: kroczek@gmail.com

¹ Thomas Nail, *The Figure of the Migrant* (Stanford: Stanford University Press, 2015), 1: „Wiek XXI będzie wiekiem migracji” (przeł. P. Kroczek).

² The United Nations Human Development Report, *Overcoming Barriers: Human Mobility and Development*, 2009, http://oppenheimer.mcgill.ca/IMG/pdf/HDR_2009_EN_Complete.pdf, [dostęp: 18.09.2015], s. 21.

³ Konwencja z dnia 28 lipca 1951 r. dotycząca statusu uchodźców, sporządzona w Genewie (Dz.U. z 1991 r. Nr 119, poz. 515): art. 4 – „Umawiające się Państwa przyznają uchodźcom

Co do zasady, imigranci niosą ze sobą swoje zwyczaje, tradycje, kulturę, religię. Mają prawo do podtrzymywania i praktykowania własnych wartości (zob. art. 82a pkt 1 u.c.o.). Odpowiednio duża grupa imigrantów może powodować zmiany w różnych sferach życia w państwie docelowym: społecznej, gospodarczej, kulturowej, politycznej, religijnej. „Prawo, rozumiane jako ogół norm zawartych w aktach normatywnych obowiązujących w określonym czasie w danym kraju, powinno uwzględniać zmiany wywołane procesami imigracyjnymi”⁵.

Z drugiej strony ludność autochtoniczna ma prawo do zachowania swojej pełnej tożsamości społecznej, kulturowej, religijnej. Można, jak się wydaje, z dużym prawdopodobieństwem założyć, że zestawienie celów obu grup ludności – imigrantów i autochtonów – może wywoływać konflikty pomiędzy nimi lub przynajmniej doprowadzić do artikulacji ich sprzecznych interesów. Przykładem tej sytuacji było referendum przeprowadzone dnia 29 listopada 2009 roku w Szwajcarii, które dotyczyło m.in. wprowadzenia zakazu budowy minaretów. Petycję za wprowadzeniem zakazu budowy minaretów poparło 57,5% głosujących⁶.

Pytanie, które w kontekście Polski wypada postawić, brzmi: Czy można w naszym kraju, jako potencjalnym miejscu docelowym imigrantów, poprzez zastosowanie już obowiązujących przepisów prawa, próbować uchronić *status quo* tożsamości kulturowej lub religijnej danej miejscowości przed wpływem imigrantów? To ogólne zagadnienie można uszczegółowić i postawić następujące konkretne pytanie badawcze, na które ma przynieść odpowiedź niniejszy artykuł:

na swoim terytorium co najmniej tak samo korzystne traktowanie, jak własnym obywatelom w sprawie wolności praktyk religijnych i wolności wychowania religijnego ich dzieci”.

⁴ Ustawa z dnia 13 czerwca 2003 r. o udzielaniu cudzoziemcom ochrony na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz.U. z 2012 r., poz. 680 z późn. zm.): art. 82a pkt 1 – „Cudzoziemiec przyjęty do ośrodka ma prawo do podtrzymywania zwyczajów, tradycji narodowych i kulturowych oraz wykonywania praktyk religijnych”. Dalej: u.c.o.

⁵ Piotr Kroczek, „Wpływ imigracji na prawo: rozważania w kontekście prawodawstwa”, w: *Prawne i ekonomiczne aspekty migracji*, red. Magdalena Butrymowicz, Piotr Kroczek (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2016), 70.

⁶ <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/17/03/blank/key/2009/05.html> [dostęp: 3.04.2016].

Czy ustalenie lokalizacji „krajobrazu priorytetowego” może ograniczać prawo do wolności religijnej imigrantów?

1. POSIADANIE ŚWIĄTYNI JAKO ELEMENT WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Konstytucja, jako naczelnny akt normatywny w Rzeczypospolitej Polskiej, zawiera przepisy chroniące wolność sumienia i wyznania⁷. Artykuł 53 w ust. 1 stanowi, że „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. Oznacza to, że każdy, także imigrant (bezzaśnawiec czy cudzoziemiec), ma prawo do ochrony prawa w przedmiotowym zakresie. Tę normę wysławia wprost art. 7 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁸.

1.1. PODMIOTY PRAWA DO POSIADANIA ŚWIĄTYNI

Ustęp 2 artykułu 53 Konstytucji RP definiuje wolność religijną poprzez wyliczenie typowych elementów jej praktykowania⁹. Stanowi on rozszerzenie treści art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, który dotyczy wolności religijnej. Artykuł ten nie reguluje sprawy posiadania świątyń, a w kontekście praktykowania religii jedynie dotyczy prawa do kultu i rytuałów, a te przecież mogą odbywać się poza miejscami ekskluzywnie wyznaczonymi do tego, czyli świątyniami¹⁰.

⁷ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

⁸ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tekst jedn. Dz.U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.): art. 7 ust. 1 – „Cudzoziemcy przebywający na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej korzystają z wolności sumienia i wyznania na równi z obywatelami polskimi; ust. 2 – „Przepis ust. 1 stosuje się odpowiednio do bezpaństwowców”. Dalej: u.g.w.s.w.

⁹ Bogusław Banaszak, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej: komentarz* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2012), art. 53/7.

¹⁰ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948 r. przyjęta i proklamowana rezolucją Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217A/III z dnia 10 grudnia 1948 r. Tekst polski w: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, red. Marek Zubik (Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, 2008), 11–16. Art. 18:

Zgodnie z polskim konstytucyjnym przepisem dotyczącym przedmiotowej materii, wolność religijna „obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują” (art. 53 ust. 2 Konstytucji). Należy zwrócić uwagę na to, że powyższy przepis nie jest definicją religii. Ustawa Zasadnicza nie daje podstaw do rozstrzygnięć, czy dany zespół poglądów i praktyk jest, czy nie jest religią¹¹.

Dodać trzeba, że żadna z tzw. ustaw wyznaniowych, czyli ustaw regulujących relacje państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych nie zawiera powtórzenia tego konstytucyjnego prawa, a jedynie jego uszczegółowienie¹². Przykładowo ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej w art. 24 stanowi, że „Kościół ma prawo do budowy, rozbudowy i konserwacji obiektów sakralnych i kościelnych oraz cmentarzy – zgodnie z prawem polskim. O potrzebie budowy świątyni i o założeniu

„Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów”.

¹¹ Piotr Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* (Warszawa: Liber, 2000), 73.

¹² Do tego zbioru związków religijnych, które mają „indywidualną” ustawę należą: Kościół katolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Katolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Wschodni Kościół Staroobrzędowy nie posiadający hierarchii duchownej w Rzeczypospolitej Polskiej, Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, Karański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, gminy wyznaniowe żydowskie tworzące Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Zielonoświątkowy w Rzeczypospolitej Polskiej.

cmentarza decyduje biskup diecezjalny lub inny właściwy ordynariusz. Budowę obiektów sakralnych i kościelnych oraz założenie cmentarza inicjują właściwe władze kościelne po uzgodnieniu miejsca z kompetentnymi władzami i po uzyskaniu wymaganych decyzji administracyjnych”. Samo prawo do posiadania świątyń jest więc *implicite* uznane za pewnik.

Jednakże oprócz tego zbioru kościołów i innych związków wyznaniowych, które posiadają dedykowaną im ustawę wyznaniową, istnieją w Polsce związki wyznaniowe, które są jedynie administracyjnie zarejestrowane. Ich statuty podlegają przy rejestracji przez MSWiA weryfikacji pod kątem zgodności z prawem polskim. Takich indywidualnych podmiotów religijnych jest 164¹³. Wskazane związki wyznaniowe także mają prawo do posiadania świątyń na tych samych zasadach jak kościoły i związki wyznaniowe cieszące się własną ustawą.

Dodać trzeba koniecznie, że wolność religijna obejmująca prawo do zakładania kościołów lub innych związków wyznaniowych (art. 53 Konstytucji RP oraz art. 1 ust. 1 u.g.w.s.w.) nie niesie ze sobą wobec władz państwowych obowiązku ich rejestracji. Jest to prawo, z którego skorzystanie jest fakultatywne (zob. art. 31 i art. 32 ust. 1 u.g.w.s.w.). Na tej podstawie można więc wyodrębnić kolejną, trzecią grupę religijnych zrzeszeń, będących spontanicznie formowanymi i swobodnie działającymi. Są to zrzeszenia legalnie istniejące, choć bez rozpoznania ze strony prawa polskiego. Członkowie tych kościołów i związków religijnych także mogą korzystać z tego prawa, aby posiadać własne świątynie. Jak bowiem słusznie zauważył Trybunał Konstytucyjny – „wolność religii ujmowana w normie konstytucyjnej bardzo szeroko, obejmuje bowiem wszelkie religie i przynależność do wszelkich związków wyznaniowych, a zatem nie jest ona ograniczona do uczestnictwa we wspólnotach religijnych tworzących formalną, wyodrębnioną strukturę organizacyjną i zarejestrowanych w stosownych rejestrach prowadzonych przez władzę publiczną”¹⁴.

¹³ Stan na dzień 27 września 2016 r., <https://mswia.gov.pl/pl/wyznania-i-mniejszosci/relacje-panstwa-z-kosci/13964,Relacje-panstwa-z-Kosciolami-przydatne-informacje-dokumenty-i-akty-prawne.html> [dostęp: 20.10.2016].

¹⁴ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 16 lutego 1999 r., SK 11/98, Legalis nr 43177.

Oznacza to, że imigranci przybywający do Polski mają prawo, skoro znaleźli się pod władzą Rzeczypospolitej, realizować swoje uprawnienie do wolności religijnej i posiadać świątynie niezależnie od tego czy należą do kościoła lub związku religijnego, który jest rozpoznawany przez prawo polskie czy jedynie faktycznie istniejącego.

1.2 PRAWNA DEFINICJA TERMINU „ŚWIĄTYNIA”

Interesujący w kontekście tematu artykułu element wolności religijnej, czyli prawo do posiadania świątyń, jest *expressis verbis* zapisany w Konstytucji i jasno sformułowany. Nie powinien więc rodzić trudności interpretacyjnych. Religie, co do zasady obejmują poza doktryną religijną, czyli dogmatami i zasadami wiary, także formy sprawowania kultu, który zazwyczaj jest kultem prywatnym lub publicznym. Jest on połączony nieraz z udzielaniem posług religijnych, organizowaniem obrzędów czy też zgromadzeń religijnych (zob. art. 19 ust. 2 u.g.w.s.w.). Do tego celu wydaje się przydatne, a niekiedy niezbędne, posiadanie przez kościół lub związek wyznaniowy specjalnie przygotowanych miejsc w formie budynków przeznaczonych do sprawowania w nich kultu, czyli świątyń.

Zgodnie z prawem budowlanym¹⁵ poprzez świątynie należy rozumieć takie obiekty budowlane, które mieszczą się, zgodnie z załącznikiem do ustawy prawo budowlane, w kategorii X obiektów budowlanych, czyli są to „budynki kultu religijnego”, jak wymienione w ustawie przykładowo: kościoły, kaplice, klasztory, cerkwie, zbory, synagogi, meczety. Nie są one obiektami tzw. małej architektury sakralnej. Czyli nie są to w szczególności: kapliczki, krzyże przydrożne, figury (art. 3 pkt 4 lit. a)¹⁶.

O formie architektonicznej czy wyposażeniu tych budynków mają prawo decydować sami wyznawcy danej religii. Oczywiście budynki te muszą odpowiadać regulacjom dotyczącym bezpieczeństwa budow-

¹⁵ Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. Prawo budowlane (tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 290 z późn. zm.).

¹⁶ Piotr Kroczek, „Mała architektura sakralna w optyce prawa polskiego i kanonicznego”, *Polonia Sacra* 30 (2012): 199–212.

lanego, przeciwpożarowego, itd.¹⁷ Na budowę świątyń, tak jak – co do zasady – i innych obiektów budowlanych, jest wymagane pozwolenie na budowę. Przed przystąpieniem do ich użytkowania należy uzyskać także decyzję o pozwoleniu na użytkowanie (art. 55 ust. 1 prawa budowlanego).

Obowiązujące prawo budowlane nie jest potencjalnym źródłem zagrożenia ani dla wolności religijnej (i jej elementu – posiadania świątyń) ani dla wyrażonej w Konstytucji RP równości kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1). Imigranci mają prawo posiadać świątynie na ogólnych zasadach. Trzeba teraz zbadać, czy zagrożenie takie nie płynie z ustawy powiązanej tematycznie z prawem budowlanym, a mianowicie z ustawy z dnia 27 marca 2003 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym¹⁸.

2. KRAJOBRAZ PRIORYTETOWY JAKO SPOSÓB NA ZACHOWANIE *STATUS QUO* KRAJOBRAZU

W związku z wyżej postawionym zadaniem kluczowe jest przybliżenie definicji terminów „krajobraz” i „krajobraz priorytetowy”. Oba te

¹⁷ Dla przykładu można podać: rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 2 grudnia 2015 r. w sprawie uzgadniania projektu budowlanego pod względem ochrony przeciwpożarowej (Dz.U. z 2015 r., poz. 2117); rozporządzenie Ministra Transportu, Budownictwa i Gospodarki Morskiej z dnia 25 kwietnia 2012 r. w sprawie ustalenia geotechnicznych warunków posadawiania obiektów budowlanych (Dz.U. z 2012 r., poz. 463); ustawa z dnia 14 marca 1985 r. o Państwowej Inspekcji Sanitarnej (tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 1412); ustawa z dnia 18 lipca 2001 r. Prawo wodne (tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 469 z późn. zm.); ustawa z dnia 21 marca 1985 r. o drogach publicznych (tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 460 z późn. zm.); ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami (tekst jedn. Dz.U. z 2014 r., poz. 1446 z późn. zm.); rozporządzenie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 14 października 2015 r. w sprawie prowadzenia prac konserwatorskich, prac restauratorskich, robót budowlanych, badań konserwatorskich, badań architektonicznych i innych działań przy zabytku wpisanym do rejestru zabytków oraz badań archeologicznych i poszukiwań zabytków (Dz.U. z 2015 r., poz. 1789); rozporządzenie Ministra Infrastruktury z dnia 12 kwietnia 2002 r. w sprawie warunków technicznych, jakim powinny odpowiadać budynki i ich usytuowanie (tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 1422), a także ustawy związane z ochroną środowiska.

¹⁸ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 199. Dalej: u.p.z.p.

zwroty są zawarte w słowniczku ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym.

2.1. TERMIN „KRAJOBRAZ PRIORYTETOWY” JAKO NEOLOGIZM PRAWNY

Termin „krajobraz” to postrzegana przez ludzi przestrzeń, zawierająca elementy przyrodnicze lub wytwory cywilizacji, ukształtowana w wyniku działania czynników naturalnych lub działalności człowieka (art. 2 pkt 16e u.p.z.p.).

Natomiast „krajobraz priorytetowy” to „krajobraz szczególnie cenny dla społeczeństwa ze względu na swoje wartości przyrodnicze, kulturowe, historyczne, architektoniczne, urbanistyczne, ruralistyczne lub estetyczno-widokowe, i jako taki wymagający zachowania lub określenia zasad i warunków jego kształtowania” (art. 2 pkt 16f u.p.z.p.).

Przytoczone przepisy zawierające wskazane definicje są punktem nowym w akcie normatywnym. Zostały one dodane ustawą z dnia 24 kwietnia 2015 r. o zmianie niektórych ustaw w związku ze wzmocnieniem narzędzi ochrony krajobrazu¹⁹, która weszła w życie 11 września 2015 r. Zdaniem komentatorów wprowadzenie przedmiotowych terminów miało na celu „uwzględnianie przy planowaniu przestrzeni istniejących elementów krajobrazu oraz ochronę jego wyjątkowo cennych elementów, zarówno naturalnych jak i historycznych oraz architektonicznych”²⁰.

Obie wskazane definicje legalne to wprawdzie definicje wewnętrzne ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym. *Nota bene* taka sama definicja „krajobrazu priorytetowego” jest także używana przez ustawę z dnia 16 kwietnia 2004 r. o ochronie przyrody²¹, która w art. 5 pkt 23a odwołuje się do ustawy o planowaniu przestrzennym.

¹⁹ Dz.U. z 2015 r., poz. 774.

²⁰ Łukasz Dumin i inni, *Prawo budowlane i nieruchomości. Komentarz*, red. Dariusz Okolski, (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2016), art. 2/F.

²¹ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 1651.

2.2. ANALIZA PRAWNEJ DEFINICJI TERMINU „KRAJOBRAZ PRIORYTETOWY”

Dla rozwiązania sformułowanego na wstępie artykułu problemu badawczego konieczne trzeba przeanalizować kluczową definicję „krajobrazu priorytetowego”.

Krajobraz priorytetowy to krajobraz „szczególnie cenny dla społeczeństwa”. „Szczególna cennaść” to trudna do oszacowania i wyrażenia w środkach materialnych wartość dodatnia. Jest to wartość zobiektywizowana w tym sensie, że nie wiąże się z indywidualną oceną danej osoby, lecz zbioru osób. Oznacza to, że nie tylko społeczność lokalna, czyli ludność gminy (zob. art. 5c ust. 1, art. 7 ust. 1 pkt 20 ustawy o samorządzie gminnym²²), ale także społeczność regionu czy nawet ogół społeczeństwa także w perspektywie całego państwa mogą uważać dany krajobraz za „szczególnie cenny”. Poczucie wartości musi być „szczególne”, to znaczy, że musi różnić się *in plus* od innych odczuć wartości innych krajobrazów. To z kolei oznacza, że można takie poczucie „szczególnej cennaści” wyrobić sobie jedynie w zestawieniu co najmniej dwóch krajobrazów.

Kategoria „szczególnie cennego krajobrazu” jest, z woli ustawodawcy, zbudowana na określonych kryteriach. Należą do nich takie grupy wartości jak: 1) przyrodnicze, 2) kulturowe, 3) historyczne, 4) architektoniczne, 5) urbanistyczne, 6) ruralistyczne, 7) estetyczno-widokowe. Grupy wartości są wyliczone enumeratywnie. Wystarczy, jeżeli choć jedna wartość z jednej z grup będzie obecna w przedmiotowym krajobrazie, aby uznać go za priorytetowy. Właśnie ze względu na te wartości krajobraz wymaga zachowania lub określenia zasad i warunków jego kształtowania. Powyższe wyliczenie oznacza, że ustawodawca ograniczył dyskrecjonalność organu podejmującego decyzję w sprawie identyfikacji krajobrazu priorytetowego, aczkolwiek jednocześnie zakreślił szeroki zakres jego swobody.

Można dość łatwo dokonać wykładni wymienionych grup wartości – wartości przyrodnicze to takie, które są związane z przyrodą. Kulturowe z kulturą. Historyczne z historią, itd. Przy budowaniu przesła-

²² Ustawa z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym (tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 446 z późn. zm.). Dalej: u.s.g.

nek rozumowania można posiłkować się ustawami, które zawierają definicje podobnych terminów lub ich zakres przedmiotowy pokrywa się z obszarami wymienionych grup wartości. Można dla przykładu sięgnąć po pojęcie „krajobraz kulturowy”, które to zgodnie z art. 3 pkt 14 ustawy z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami²³ oznacza „postrzeganą przez ludzi przestrzeń, zawierającą elementy przyrodnicze i wytwory cywilizacji, historycznie ukształtowaną w wyniku działania czynników naturalnych i działalności człowieka”.

O ile wartości umieszczone w punktach 1–6 nie stanowią więc potencjalnych pułapek interpretacyjnych, to ostatni, czyli 7 punkt grup wartości wydaje się posiadać cechy niediagnostyczne. Po pierwsze dlatego, że stanowi on ścisłe połączenie dwóch terminów – estetyka i widok. Znaczeniowo więc ten prawny termin będzie miał zakres powstały z połączenia zakresów każdego ze składników. A po drugie każdy z elementów tej nowej nazwy (jest to bowiem w prawie polskim neologizm użyty, lecz na zasadzie odwołania, w art. 5 pkt 23 ustawy o ochronie przyrody) nie jest zdefiniowany prawnie i kłopotliwy do prawniczego opisanía.

W rezultacie definicja „krajobrazu priorytetowego” jest bardzo trudna do zastosowania w praktyce prawniczej. *Nota bene* sam termin „krajobraz priorytetowy” stanowi także neologizm prawny o typie frazeologicznym²⁴, co samo z siebie sprawia interpretatorom trudność. Brakuje bowiem tradycji prawniczego rozumienia tego terminu.

Zadania interpretatora nie ułatwia fakt, że kategoria estetyki pojawia się w prawodawstwie polskim. Przykładowo ustawa – Prawo budowlane zna pojęcie „należytego stanu estetycznego”. Jest to jednak pojęcie trudne do wykładni i zastosowania. Zgodnie z wyrokiem Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 21 września 2010 r. II OSK 1414/09²⁵ wykładnia tego pojęcia winna być dokonana, po pierwsze, przede wszystkim przy uwzględnieniu znanych nauce prawa reguł interpreta-

²³ Tekst jedn. Dz.U. z 2014 r., poz. 1446.

²⁴ Na temat typów neologizmów w tekstach normatywnych, zob. Maciej Zieliński, *Wykładnia prawa. Zasady. Reguły. Wskazówki* (Warszawa: LexisNexis, 2002), 181.

²⁵ Legalis nr 270062.

cyjnych, w szczególności reguł systemowych i funkcjonalnych. Taka wskazówka sądu jest bardzo oczywista. Z kolei druga dana w cytowanym judykacie odsyła, przy ustalaniu znaczenia tego pojęcia, do konkretnej sytuacji faktycznej. Sąd mówi, że trzeba odnosić się do poczynionych w konkretnej sprawie ustaleń faktycznych wskazujących na stan estetyczny obiektu, w którym wykonano roboty budowlane, jak i ewentualnie nawiązywać do stanu estetycznego sąsiednich obiektów budowlanych.

Posiłkując się tym wyrokiem należy stwierdzić, że nie można apriorycznie krajobrazu określić jako priorytetowego ze względu na element estetyczno-widokowy, lecz można tego dokonać w zestawieniu z innymi krajobrazami, które nie wykażą tej widokowo-estetycznej cechy. Jedynie w porównaniu co najmniej dwóch sąsiadujących krajobrazów można stwierdzić, że jeden z nich, który wyróżnia się estetycznie, może być zaliczony do kategorii krajobrazów priorytetowych. Nie wiadomo, czy to porównanie ma być dokonane w obrębie tej samej jednostki samorządowej odpowiedzialnej za zakwalifikowanie danego krajobrazu jako krajobrazu priorytetowego.

2.3. PRAKTYCZNE WSKAZÓWKI DO WSKAZANIA KRAJOBRAZU PRIORYTETOWEGO

Od strony praktycznej pomocą może służyć opracowanie Instytutu Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. S. Leszczyńskiego Polskiej Akademii Nauk, pt. „Identyfikacja i ocena krajobrazów – metodyka oraz główne założenia”²⁶. W tym dokumencie podano procedurę typowania krajobrazów priorytetowych. Ustalono kilka kryteriów służących do wyboru krajobrazów priorytetowych. Należą do nich:

a) Unikatowość występowania krajobrazu, czyli niepowtarzalna (jednostkowa) kombinacja cech analitycznych indywidualnych lub cech syntetycznych. Innymi słowy taki krajobraz jest jedyny lub jeden

²⁶ Opracowanie: Jerzy Solon, Joanna Plit, Mariusz Kistowski, Paweł Milewski, wersja z dnia 5 grudnia 2014 r., <https://www.nfosigw.gov.pl/download/gfx/nfosigw/pl/.../2013-837.pdf> [dostęp: 12.03.2016].

z niewielu, niezależnie od grupy wartości, na podstawie, których za taki się krajobraz uważa.

b) Reprezentatywność – czyli dany krajobraz jest wzorcem dla danego typu krajobrazów, przykładowo o wartościach architektonicznych, historycznych, kulturowych.

c) Czystość – czyli forma krajobrazu wyrażana w postaci cech takich jak: jednoznaczność, czytelność, trwałość, tradycja, tożsamość, swojskość. W krajobrazie takim zachowana jest jego morfologia, przykładowo nie zostały zaburzone tradycyjne wzorce zabudowy i ich stylistyka.

d) Dotychczasowa ochrona prawna – czyli co najmniej 90% powierzchni krajobrazu jest objęte różnym statusem ochronnym regulowanym prawnie, dla przykładu: Natura 2000, parki krajobrazowe, rezerwy przyrody, obszary z listy światowego dziedzictwa UNESCO, obszarowe pomniki przyrody.

e) Ważność krajobrazu – czyli, że krajobrazy, które otrzymały najwyższe wartości we wszystkich powyższych kategoriach oceny cech szczególnych i charakterystycznych, czyli najwyższy stopień wyróżników krajobrazu powinny być ogłoszone jako krajobrazy priorytetowe. Jednakże, zgodnie z ustawą, za krajobrazy priorytetowe można uznać krajobrazy spełniające już jedno ze wskazanych kryteriów.

Niekiedy podaje się dodatkowe kryterium do uznania za krajobraz priorytetowy – funkcję usługową na rzecz otoczenia. Tu chodzi o krajobrazy, które wprawdzie same nie charakteryzują się wartościami wskazującymi na konieczność ochrony, ale pełnią funkcję buforową, łącznikową lub korytarzową w stosunku do krajobrazów sąsiednich, będących krajobrazami priorytetowymi według innych kryteriów²⁷.

2.4. OCHRONA KRAJOBRAZU PRIORYTETOWEGO

Krajobraz priorytetowy ze względu na swoją wartość wymaga zachowania lub określenia zasad i warunków jego kształtowania. Oznacza to,

²⁷ J. Solon, *Delimitacja, identyfikacja i ocena krajobrazów – główne założenia oraz propozycja metodyki i toku postępowania dla wykonawców audytu*, https://www.irt.wroc.pl/aktualnosci/download/file_id/498/doc_id/344.html [dostęp: 12.03.2016].

że taki krajobraz niejako automatycznie jest otoczony opieką prawną, po zaliczeniu krajobrazu do kategorii krajobrazu priorytetowego. Nie jest wymagana w tym względzie kolejna decyzja jakiegoś organu.

Wskazana opieka prawna może, zgodnie z ustawą, dotyczyć po pierwsze: regulacji służących zachowaniu w stanie niezmienionym, a po drugie: takiego kształtowania krajobrazu, aby nie utracił on swoich wartości, ze względu, na które został zaliczony do kategorii krajobrazu chronionego, czy pozostał w niepogorszonym pod względem określonej cechy własnej. Odnośnie drugiej możliwości zachowania tego krajobrazu konieczna jest szczegółowa decyzja odpowiedniego organu.

2.5. PROCEDURA LOKALIZACJI KRAJOBRAZU PRIORYTETOWEGO

Zgodnie z art. 38a lokalizację krajobrazu priorytetowego określa się w audycie krajobrazowym, który należy do władz województwa. Sposób oceny krajobrazów oraz wskazywania krajobrazów priorytetowych ma być dookreślony w rozporządzeniu wydanym przez Radę Ministrów (art. 38a ust. 6 pkt 2 u.p.z.p.).

W kompetencji rady gminy jest podjęcie uchwały o przystąpieniu do sporządzania studium uwarunkowań i kierunków zagospodarowania przestrzennego gminy. Tę uchwałę wykonuje wójt, burmistrz albo prezydent miasta sporządzając dla obszaru w granicach administracyjnych gminy przedmiotowe studium (art. 9 ust. 1–3 u.p.z.p.). Następnie studium uchwała rada gminy (art. 12 ust. 1 u.p.z.p.). W wymaganym zakresie w studium uwzględnia się uwarunkowania lokalne, wynikające w szczególności z rekomendacji i wniosków zawartych w audycie krajobrazowym lub określenia przez audyt krajobrazowy granic krajobrazów priorytetowych (art. 10 ust. 1 pkt 4a u.p.z.p.).

Studium nie rodzi bezpośrednich skutków w zakresie prawa wiążącego obywatela – nie jest bowiem aktem prawa miejscowego. Ustalenia studium są wiążące dla organów gminy przy sporządzaniu planów miejscowych. Studium wydaje się więc przed ich uchwaleniem jako swoiste przygotowanie – ustalenie ogólne założeń, które będą skonkretyzowane w miejscowym planie zagospodarowania przestrzennego (art. 9 ust 4–5 u.p.z.p.).

Nie jest do końca jasne, czy można w studium, a potem w miejscowym planie zagospodarowania przestrzennego zlokalizować krajobraz priorytetowy, jeżeli nie będzie go w wojewódzkim audycie. Kwestia jego lokalizacji została wyrażona tylko w art. 38a ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym, zaś art. 10 ust. 1 tejże ustawy stanowi tylko, że „uwzględnia się uwarunkowania wynikające w szczególności m.in. z audytu wojewódzkiego”.

Gdyby władze gminy mogły same zlokalizować krajobraz priorytetowy, to jak się wydaje, nic nie stało by na przeszkodzie, aby mieszkańcy tejże jednostki samorządu terytorialnego w drodze głosowania wyrazili swoją wolę odnośnie włączenia w studium określonego krajobrazu jako krajobraz priorytetowy. Ten przedmiot referendum mieści się bowiem w katalogu innych istotnych spraw, dotyczących społecznych, gospodarczych lub kulturowych więzi łączących wspólnotę (art. 2 ust. 1 pkt 3 ustawy o referendum lokalnym²⁸, a także art. 170 Konstytucji RP).

2.6. PRZYKŁADY UŻYCIA TERMINU „KRAJOBRAZ PRIORYTETOWY”

Dla zilustrowania znaczenia terminu „krajobraz priorytetowy” byłoby wskazane sięgnięcie do przykładów użycia tego terminu przez odpowiednie organy gminne. Niestety, dotychczas żadna rada gminy w Polsce nie wydała uchwały, w której przytoczono by ten termin w rozumieniu i z konsekwencjami ustawy wprowadzającej go do systemu prawnego.

Pewną pomocą może służyć jednak uchwała Nr VIII/85/2015 Rady Gminy Krokowa w sprawie uchwalenia miejscowego planu zagospodarowania przestrzennego dla części terenu zwartych obszarów rolnych i leśnych, położonego w rejonie „Wierzchucińskich Błot”, „Białogórskiego Bagna” i „Białogórskiej Strugi”, gmina Krokowa z dnia 27 maja 2015 r.²⁹ W przytoczonym akcie normatywnym napisano, że w projekcie planu zagospodarowania przestrzennego wymienionych terenów

²⁸ Ustawa z dnia 15 września 2000 r. o referendum lokalnym (tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 400).

²⁹ Dziennik Urzędowy Województwa Pomorskiego z 2015 r., poz. 2168.

nie przeznaczają się pod zabudowę ponieważ, m.in. „zabudowa zrealizowana na tych działkach wpłynęłaby negatywnie na walory krajobrazowe – działki położone są w rozległym obszarze łąkowo-pastwiskowym pozbawionym zabudowy; jest to krajobraz priorytetowy, szczególnie cenny dla społeczeństwa ze względu na swoje wartości przyrodnicze, kulturowe, estetyczno-widokowe i jako taki wymagający zachowania w obecnym stanie”. Jak widać wskazany krajobraz jest cenny ze względu na różne grupy wartości.

Należy zauważyć, że uchwała ta została podjęta po uchwaleniu ustawy wprowadzającej definicję krajobrazu priorytetowego – co miało miejsce dnia 24 kwietnia 2015 r., lecz przed wejściem w życie tejże ustawy – co miało miejsce dnia 11 września 2015 r. Oznacza to, że nie mogło być jeszcze audytu wojewódzkiego, na podstawie którego, w przewidzianej procedurze można było uchwalić gminne studium i następnie miejscowy plan zagospodarowania przestrzennego. Można założyć, że termin „krajobraz priorytetowy” użyty przez przedmiotową radę gminy został użyty intencjonalnie, lecz nie można przypisywać mu konsekwencji prawnych, które obecnie ustawa łączy z tym terminem, skoro pojawił się on w uchwale przed wejściem w życie ustawy definiującej ten termin.

Dodać trzeba, że plany gminne są sprawdzane w zwykłym trybie pod względem zgodności z prawem przez wojewodę. Nie było jednak podstaw do uchylenia tej uchwały gminy w związku z samowolną lokalizacją krajobrazu priorytetowego przez Radę gminy na swoim terenie. Nie było bowiem ustawowego, wyłącznego przyznania kompetencji władzom województwa do sporządzenia audytu krajobrazowego, ani dalszej procedury postępowania w związku z lokalizacją krajobrazu priorytetowego. Nadal więc można mieć wątpliwość, co do wyłączności ścieżki postępowania lokalizacji krajobrazu priorytetowego zawartej w ustawie.

3. INTENCJONALNE I NIEINTENCJONALNE OGRANICZENIE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Co do zasady, władza publiczna w Polsce nie może stanowić takiego prawa, które by wprost godziło w jedno z fundamentalnych praw

człowieka, czyli prawo do wolności religijnej. Polska konstytucja pozwala jedynie na ograniczenie wolności religijnej i to tylko w aspekcie zewnętrznym korzystania z przedmiotowej wolności. Prawnym sposobem wprowadzenia takiego ograniczenia jest wyłącznie regulacja ustawowa. Warunkiem *sine qua non* legalności takiego ograniczenia jest konieczność „ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób” (art. 54 ust. 6 Konstytucji RP).

Prawo do posiadania świątyń jest prawem umocowanym i zawartym w prawie do wolności religijnej i bez wątpienia stanowi zewnętrzny aspekt realizacji tego prawa. Nie można domagać się, aby prawo do posiadania świątyń było traktowane jako absolutne. Bez wątpienia może ono podlegać ograniczeniom. Jeżeli władza publiczna zdecydowałaby się na ograniczenie, takie jak wspomniany na początku artykułu szwajcarski zakaz budowy minaretów, mogłaby to uczynić. Wydaje się, że motywem wydania takiej regulacji byłaby ochrona tożsamości kulturowej lub religijnej obywateli – jest to bowiem prawo, które przecież domaga się ochrony prawnej. Obecnie nie ma w polskim systemie prawnym regulacji, która by tak sformułowany cel miała bezpośrednio realizować.

Przechodząc do przepisów o krajobrazie priorytetowym należy zaznaczyć, że ich wprowadzenie w życie nie miało na celu ograniczania prawa do wolności religijnej poprzez uniemożliwienie budowania świątyń. W uzasadnieniu ustawy nie ma wzmianki o tak sformułowanym dążeniu. Wydaje się, że samorządowcy nieintencjonalnie otrzymali od władzy ustawodawczej narzędzie, które jednak takiemu celowi może posłużyć. Można bowiem założyć dla przykładu, że widok szczególnie charakterystyczny dla danej miejscowości, czyli miasta z wieżami kościelnymi będzie wypełniał definicję „krajobrazu priorytetowego”. Można więc wydać zakaz budowania w jego obrębie obiektów o określonej architekturze – np. minaretów przy meczetach.

Takie rozwiązanie może być opisane jako pewne ograniczenie prawa do wolności religijnej imigrantów. Nie jest to jednak ograniczenie naruszające istotę prawa do wolności religijnej. Nie można także mówić o wspomnianym zakazie jako o formie dyskryminacji ze względu na religię. *Nota bene*, meczety – zgodnie z tradycją muzułmańską –

dostosowywane są architektonicznym stylem do otoczenia. Świątyniom muzułmańskim nie musi bowiem bezwzględnie towarzyszyć minaret³⁰. Tym bardziej obecnie, gdy istnieją inne formy zwoływania wiernych na modlitwę, które są z powodzeniem praktykowane³¹. Obecnie praktyczno-religijne znaczenie minaretu jest mocno zmniejszone.

Jeżeli ktoś chciałby się włączyć w ruch chrześcijańsko-zachowawczy w naszym kraju mógłby opisane rozwiązanie prawne, związane z krajobrazem priorytetowym, polecić władzom samorządowym jako narzędzie troski o dobro ludności rozumiane jako zachowanie *status quo* danego krajobrazu, a przez to także tożsamości kulturowej lub religijnej.

BIBLIOGRAFIA

- Ali, Kecia, i Oliver Leaman. *Islam: the key concepts*. London/New York: Routledge 2008.
- Banaszak, Bogusław. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej: komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2012.
- Dumin, Łukasz i inni. *Prawo budowlane i nieruchomości. Komentarz*, red. Dariusz Okolski. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2016.
- Kroczyk, Piotr. „Mała architektura sakralna w optyce prawa polskiego i kanonicznego”. *Polonia Sacra* 30 (2012): 199–212.
- Kroczyk, Piotr. „Wpływ imigracji na prawo: rozważania w kontekście prawodawstwa”. W: *Prawne i ekonomiczne aspekty migracji*, red. Magdalena Butrymowicz, Piotr Kroczyk, 69–83. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2016.
- Nail, Thomas. *The Figure of the Migrant*. Stanford: Stanford University Press, 2015.

³⁰ Zob. hasła: *mosque* i *prayer*, w: Kecia Ali, Oliver Leaman, *Islam – the Key Concepts* (London/New York: Routledge 2008), 84–86, 100–102.

³¹ Jako przykład można podać aplikacje na smartfony: Muslim Pro: Prayer Times, Azan, Quran, Qibla & Islamic Calendar, <https://itunes.apple.com/us/app/muslim-pro-prayer-times-azan/id388389451?mt=8> [dostęp: 10.04.2016] czy też Muslim Pro: Prayer Times Quran, <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.bitsmedia.android.muslimpro> [dostęp: 10.04.2016].

- Winczorek, Piotr. 2000. *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* Warszawa: Liber 2000.
- Zieliński, Maciej. *Wykładnia prawa: zasady, reguły, wskazówki.* Warszawa: LexisNexis, 2002.

THE REGULATIONS ABOUT PRIORITY LANDSCAPE AND THE ISSUE
OF RELIGIOUS FREEDOM IMMIGRANTS

Summary

Immigration in to-days Europe is a huge problem. The phenomenon is potentially dangerous for the national, cultural and religious *status quo* of Poland. According to the Polish law, freedom of religion shall be ensured for everyone, who is under Polish law. The freedom of religion includes the right of possession of sanctuaries. The right in question is granted to every Church or religious organization. In exercising the right, there is no distinction, if or in what legal way a Church or religious organization is recognized by Polish law. It means, that there is no direct legal way to prevent immigrants from building shrines.

The newly updated law of 2003 about planning and developing of spatial (ustawa o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym) contains the provisions about so called “priority landscape”. The regulations in question can be used, by the local authorities, to prevent changing the landscape, e.g. of a town, by banning building a shrine with certain architectonic elements. The ban cannot be classified as an infringement of religious freedom, but only as a limitation of exercising it. The ban is fully justified by the rights of autochthons to maintain the national or religious cultural heritage.

Thumaczenie własne autora

Key words: religious freedom, freedom of conscience and religion, religious denominations, immigration, law about planning and developing of spatial, priority landscape, the Polish Constitution of 1997

Słowa kluczowe: wolność religijna, wolność sumienia i wyznania, związki wyznaniowe, imigracja, ustawa o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym, krajobraz priorytetowy, Konstytucja RP z 1997 r.

KATARZYNA KRZYSZTOFEK*

DOPUSZCZALNOŚĆ STOSOWANIA PRAWA SZARIATU
W ZAKRESIE SPRAW ROZWODOWYCH I SPADKOWYCH
W PRAWODAWSTWIE UNII EUROPEJSKIEJ

WPROWADZENIE

W kontekście dzisiejszej sytuacji związanej z napływem do państw członkowskich Unii Europejskiej znacznej liczby muzułmanów refleksja na temat dopuszczalności stosowania prawa szariatu, jako prawa obcego na terenie państw członkowskich Unii nabiera nowego, istotnego znaczenia. Oczywiście jest, że prawo szariatu opierające się na prawie religijnym znacząco odbiega w swoich standardach od tych, przyjętych w Europie, która swoje korzenie wywodzi z chrześcijaństwa. W zakresie prawa cywilnego czy prawa pracy, w europejskiej i islamskiej kulturze prawnej występują różnice. Jednakże nie są one tak znaczne jak w przypadku prawa rodzinnego czy prawa spadkowego. Odmienność prawa szariatu w tych dziedzinach prawa wynika z całkowicie innego podejścia do miejsca kobiet w społeczeństwie i w rodzinie. Zarówno zasady przeprowadzania rozwodów jak i spadkobrania różnią się od tych przyjętych w większości krajów europejskich.

Zasadą jest, że muzułmanie przebywający poza krajem, który rządzi się prawem szariatu mają przestrzegać prawodawstwa tego kraju. Kraje

* Dr, Zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków, e-mail: k.krzysztofek@uj.edu.pl

europiejskie gwarantują wolność religijną, ale granicą tej wolności są zasady bezpieczeństwa i porządku publicznego, zdrowia i moralności publicznej oraz prawa i wolności innych osób, jak stanowi Konwencja o Ochronie Praw Człowieka z 1950 r. Zasięg oddziaływania Konwencji obejmuje obywateli państw, które ją ratyfikowały oraz cudzoziemców przebywających na terytorium tych państw, którzy znajdują się pod ich jurysdykcją¹. A zatem, jeśli muzułmanin przebywający w Europie będzie chciał skorzystać ze swego prawa wynikającego z szariatu do stosowania siły fizycznej wobec nieposłusznej żony i podniesie na nią rękę, to niezależnie od tego, że takie zachowanie będzie zgodne z Koranem, zgodne z prawem szariatu, będzie uznane w kraju europejskim za naruszenie prawa². Ugruntowaniem zasady równych praw kobiety i mężczyzny w małżeństwie jest protokół nr 7 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 22 listopada 1984 r.³ Artykuł 5 Protokołu stanowi: „Małżonkom przysługują równe prawa i obowiązki o charakterze cywilnoprawnym w stosunkach wynikających z małżeństwa, tak pomiędzy nimi, jak w stosunkach z ich dziećmi, w trakcie trwania małżeństwa i w związku z jego rozwiązaniem. Niniejszy artykuł nie stoi na przeszkodzie podjęciu przez państwo środków koniecznych do zabezpieczenia dobra dzieci”.

¹ 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.

² Znany jest przypadek sędzi sądu rodzinnego we Frankfurcie Christy Datz-Winter, która orzekała w 2007 r. w sprawie rozwodowej Niemki pochodzenia marokańskiego, która została kilkakrotnie pobita przez męża. Sędzia nie dopatrzyła się przesłanek do rozwodu odwołując się do Koranu, który zezwala na karcenie nieposłusznych żon. Stwierdziła ona, że kobieta godząc się na małżeństwo z muzułmaninem musi liczyć się z takim jego zachowaniem. Veit Medick, Anna Reimann, *A German Judge Cites Koran in Divorce Case*, <http://www.spiegel.de/international/germany/justifying-marital-violence-a-german-judge-cites-koran-in-divorce-case-a-473017.html> [dostęp: 03.11.2016]; M. Landler, *German Judge Cites Koran, Stirring Up Cultural Storm*, <http://www.nytimes.com/2007/03/23/world/europe/23germany.html> [dostęp: 03.11.2016]; Kate Connolly, *German judge invokes Qur'an to deny abused wife a divorce*, <https://www.theguardian.com/world/2007/mar/23/germany.islam> [dostęp: 03.11.2016]

³ Polska ratyfikowała protokół w 2002 r. Zob. Dz.U. z 2003 r., Nr 42, poz. 364.

DOPUSZCZALNOŚĆ STOSOWANIA PRAWA SZARIATU W SPRAWACH
ROZWODOWYCH W PRAWODAWSTWIE UNII EUROPEJSKIEJ

O czym była mowa, prawo rodzinne i prawo małżeńskie, nawet jeśli zostały skodyfikowane w krajach islamskich, to i tak opierają się zasadniczo na prawie religijnym. A tym samym, szczególnie z uwagi na wzrost liczby muzułmanów napływających do Europy, należy się zastanowić, czy prawo szariatu w dziedzinie prawa małżeńskiego może być stosowane w krajach Unii Europejskiej. Z punktu widzenia kobiet w islamie ważne jest stwierdzenie, czy sądy tych państw mogą przeprowadzać rozwód w oparciu o prawo szariatu. Jest to o tyle istotne, że islam wyróżnia kilka rodzajów rozwodu, z których większość sytuuje mężczyznę w pozycji uprzywilejowanej strony mogącej o rozwód wystąpić. Po pierwsze mąż może złożyć jednostronne oświadczenie, w którym wyraża wolę rozwiedzenia się z żoną, bez konieczności podawania jakichkolwiek powodów. Owo oświadczenie może mieć albo charakter nieodwołany albo odwołalny. W przypadku rozwodu nieodwołalnego złożenie przez męża zasadniczo potrójnego oświadczenia wyrażonego w jednym zdaniu lub w trzech kolejnych zdaniach powoduje rozwód, natomiast oświadczenie odwołalne wymaga jeszcze odczekania okresu oczekiwania *idda* i po jego upływie następuje rozwiązanie małżeństwa. Rozwód odwołalny z kolei występuje w dwóch odmianach. Pierwsza z nich – *ahsan* – przyjmuje postać jednokrotnego oświadczenia składanego przez męża wyrażającego wolę rozwiedzenia się z żoną, którego złożenie rozpoczyna *idda* trwające mniej więcej 90 dni, ale przed jego upływem mąż może swe oświadczenie odwołać. Zaraz po upływie *idda* może ponownie wstąpić w związek małżeński z kobietą, z którą się rozwiódł. Druga odmiana małżeństwa odwołalnego – *hasan* – opiera się na trzech oświadczeniach męża składanych w określonym odstępie czasu, wyrażających jego wolę rozwiedzenia się, ale do złożenia trzeciego oświadczenia może je odwołać. Pierwsze oświadczenie otwiera okres oczekiwania, a zatem jeśli mąż nie złoży kolejnych oświadczeń i nie odwoła swego wcześniejszego oświadczenia małżeństwo kończy się po złożeniu trzeciego oświadczenia. O ile w przypadku małżeństwa *ahsan* mąż mógł od razu ponownie ożenić się z oddaloną kobietą, o tyle w przypadku małżeństwa *hasan* może to zrobić dopiero gdy

kobieta ponownie wyjdzie za mąż, małżeństwo zostanie skonsumowane i aktualny mąż się z nią rozwiedzie⁴. Odnośnie formy przekazania żonie informacji o woli rozwiedzenia się z nią to oczywiście mąż może jej osobiście zakomunikować tę decyzję słowami „rozwodzę się z tobą” lub zbliżonymi, może to zrobić przez osobę trzecią, ale jak się okazuje na przykładzie Zjednoczonych Emiratów Arabskich dopuszczalna jest także forma SMS-owego powiadomienia kobiety przez męża o woli rozwodu. W 2001 r. sąd w Emiratach uznał za ważny rozwód, o którym kobieta została poinformowana przez męża SMS-em⁵. Mąż może oddalić żonę według prawa szariatu, a kobieta może jedynie prosić męża o zgodę na rozwód, ale w tej sytuacji konieczne jest zrekompensowanie przez kobietę mężowi rozwodu w formie wykupu, czyli zapłaty, ewentualnie możliwy jest rozwód za obopólną zgodą⁶. Jak widać na powyższych przykładach zasadniczo rozwód w islamie ma charakter nieformalny, nie są w niego zaangażowane czynniki zewnętrzne takie jak sędzia, notariusz czy urzędnik publiczny. W wyjątkowych sytuacjach szariat dopuszcza udział sądu w orzekaniu rozwodu gdy małżeństwo powinno ulec rozwiązaniu z racji przyczyn leżących po stronie męża. O tym, jakie przyczyny dają podstawę do sądowego żądania rozwodu przez żonę różnie wypowiadają się poszczególne szkoły muzułmańskie – wedle hanafickiej przeszkodami tymi są m.in. impotencja, kastracja, choroba umysłowa męża uniemożliwiająca funkcjonowanie w małżeństwie. Szkoła szafiicka dodaje jako przyczynę rozwodu niezdolność męża do zapewnienia żonie utrzymania, zaś szkoła malikicka pozwala na rozwód w przypadkach bicia żony przez męża, złego jej traktowania, długiej nieobecności męża lub jego pobytu w więzieniu⁷.

W świetle powyższych rozwiązań prawnych państw, w których prawodawstwo opiera się na regułach prawa szariatu pojawia się pytanie, czy w zakresie rozwodu sądy w krajach Unii Europejskiej mają uwzględniać prawo szariatu. Prym w stosowaniu na co dzień

⁴ Stanisław Wit Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2009), 134-144.

⁵ Wiesław Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego* (Lublin: Wydawnictwo Polihymnia, 2003), 172.

⁶ Witkowski, *Wprowadzenie*, 148-150.

⁷ Tamże, 151-152.

w sądach prawa szariatu wiodą Niemcy, Wielka Brytania. Niejednokrotnie w sprawach rozwodowych, w sprawach małżeńskich (ale także spadkowych, o czym będzie mowa niżej), odwołują się one wprost do prawa szariatu⁸. Ale czy w świetle prawa unijnego jest to dozwolone?

Istotnym aktem w zakresie ewentualnej dopuszczalności stosowania prawa muzułmańskiego w sprawach rozwodowych w państwach członkowskich Unii Europejskiej jest Rozporządzenie Rady (UE) nr 1259/2010 z dnia 20 grudnia 2010 r. w sprawie wprowadzenia w życie wzmocnionej współpracy w dziedzinie prawa właściwego dla rozvodu i separacji prawnej⁹. Na podstawie art. 5 tego aktu małżonkowie mogą wybrać prawo właściwe dla rozvodu uznając za takie albo prawo państwa, w którym mają miejsce zwykłego pobytu w chwili zawierania umowy, albo prawo państwa, w którym mieli ostatnio miejsce zwykłego pobytu, pod warunkiem, że w chwili zawierania umowy jedno z nich nadal tam zamieszkuje, albo prawo państwa, którego obywatelem w chwili zawarcia umowy jest jedno z małżonków albo prawo państwa sądu orzekającego. W razie braku wyboru prawa właściwego przez strony art. 8 rozporządzenia stanowi, że prawem tym staje się prawo państwa, w którym małżonkowie mają miejsce zwykłego pobytu w momencie wytoczenia powództwa, a w jego braku prawo państwa, w którym mieli oni ostatnio miejsce zwykłego pobytu, gdy czas tego pobytu nie skończył się wcześniej niż rok przed wytoczeniem powództwa i pod warunkiem, że jedno z nich dalej tam zamieszkuje, a gdy brak takiego prawa to prawem właściwym staje się prawo państwa, którego obywatelami są oboje małżonkowie w momencie wytoczenia powództwa, a w ostateczności prawo państwa, w którym wytoczono powództwo. O ile w przypadku wyboru prawa właściwego przez małżonków mogą oni swobodnie wybrać system prawny, w oparciu o który zapadanie orzeczenie w sprawie ich rozvodu (z katalogu wskazanego w rozporządzeniu), o tyle gdy nie dokonają zgodnego wyboru prawa właściwego właściwość określona jako pierwsza w art. 8 rozporządzenia wyklucza zastosowanie kryterium wskazanego w dalszej kolejno-

⁸ *Prawo szariatu ponad prawem niemieckim*, <http://www.pch24.pl/prawo-szariatu-ponad-prawem-niemieckim,15497,i.html> [dostęp: 17.08.2016].

⁹ Dz.Urz. UE, L 343 z 29.12.2010 r., s. 10.

ści. Tym samym może się okazać, że zarówno w oparciu o wybór stron jak i w oparciu o właściwość określoną na podstawie art. 8 rozporządzenia, prawo rozwodowe jednego z krajów muzułmańskich, które o czym była mowa, silnie bazuje na prawie religijnym, będzie prawem właściwym w państwach członkowskich Unii Europejskiej do orzekania o rozwodzie i separacji małżonków. Ale rozporządzenie zawiera dwa istotne zastrzeżenia – po pierwsze art. 10 stanowi, że gdyby się okazało, że prawo określone jako właściwe na podstawie art. 5 lub 8 rozporządzenia nie przewiduje rozwodu lub co istotne nie zapewnia jednemu z małżonków, ze względu na jego płeć, równego dostępu do rozwodu lub separacji prawnej, właściwym staje się prawo państwa sądu orzekającego. Zapis ten znalazł się również w punkcie 16 preambuły do rozporządzenia, który mówi: „Małżonkowie powinni mieć możliwość wyboru – jako prawa właściwego w postępowaniu dotyczącym ich rozwodu lub separacji prawnej – prawa państwa, z którym mają szczególny związek, lub prawa państwa sądu orzekającego. Prawo wybrane przez małżonków musi być zgodne z prawami podstawowymi uznanymi w Traktatach i Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej”. A co za tym idzie wybór prawa, w oparciu o które sądy europejskie państw, które przystąpiły do rozporządzenia będą orzekały o rozwodzie musi m.in. zapewniać niedyskryminację z uwagi na płeć, co jest gwarantowane art. 21 Karty¹⁰. Drugie ograniczenie wynika z art. 12 rozporządzenia, który zastrzega, że prawo państwa wskazanego jako właściwe do rozstrzygnięcia o rozwodzie może zostać wyłączone tylko, gdy jego stosowanie jest jawnie sprzeczne z porządkiem publicznym państwa sądu orzekającego. Art. 12 w pewnych sytuacjach może pozostawać w sprzeczności z art. 10 – ponieważ jeśli w art. 12 użyto słów „jedynie wówczas, gdy stosowanie ich [przepisów prawa wyznaczonego jako właściwe – K.K.] jest jawnie sprzeczne z porządkiem publicznym państwa sądu orzekającego”, oznacza to, że sytuacje przewidziane w art. 10, a dotyczące nierówności w zakresie dostępu do rozwodu kobiety i mężczyzny nie mogą stać się podstawą wyłączenia prawodawstwa przewidującego takie ograniczenia, jeśli nie zostanie udowodnione, że jest to jawnie sprzeczne z porządkiem prawnym

¹⁰ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz.Urz. UE C 326/2 z 26.10.2012 r.

państwa, którego sąd ma orzec o rozwodzie. W preambule do rozporządzenia (pkt. 25) znalazło się ponadto zastrzeżenie pozwalające (pod pewnymi warunkami) na zastosowanie klauzuli interesu publicznego i na jej podstawie na odmówienie przez sądy państw członkowskich zastosowania prawa obcego, w razie gdyby było to jawnie sprzeczne z porządkiem publicznym państwa sądu orzekającego. Poza tym, art. 11 rozporządzenia wyłącza stosowanie norm prawa prywatnego międzynarodowego państwa, którego prawo uznano za właściwe do rozstrzygnięcia o rozwodzie na gruncie omawianego rozporządzenia. W związku z tym, w przypadku odesłania do prawa właściwego wiążące są tylko normy prawne obowiązujące w danym państwie.

W 2016 r. rozporządzenie nr 1259/2010 było przedmiotem badania Trybunału Sprawiedliwości w sprawie C-281/15. Z pytaniem prejudycjalnym do Trybunału zwrócił się sąd okręgowy w Monachium. Pytania postawione Trybunałowi przez monachijski sąd dotyczyły między innymi tego, czy rozporządzenie nr 1259/2010 obejmuje również rozwód prywatny, w omawianej sprawie orzeczony przez sąd wyznaniowy w oparciu o prawo szariatu oraz czy zgoda małżonka, który z uwagi na płeć jest dyskryminowany w postępowaniu rozwodowym jest wystarczającą przesłanką dla niezastosowania art. 10 rozporządzenia¹¹?

¹¹ Wzmiankowana sprawa związana była z małżeństwem zawartym w formie przewidzianej przez szariat w Syrii przez mężczyznę – obywatela tego kraju mającego równocześnie obywatelstwo niemieckie oraz kobietę, również obywatelkę Syrii, która w drodze małżeństwa uzyskała obywatelstwo niemieckie. Do zawarcia małżeństwa doszło w 1999 r., a do 2003 r. małżonkowie przebywali w Niemczech, aby następnie zamieszkać w Syrii. W 2011 r. powrócili na krótki czas do Niemiec, a od 2012 r. przebywali naprzemiennie w Kuwejcie i Libanie, bywali także w Syrii. W 2013 r. mężczyzna wystąpił poprzez swego pełnomocnika o rozwód do sądu koranicznego w Syrii i dzień później rozwód uzyskał. Również w 2013 r. mężczyzna wystąpił do sądu w Niemczech o uznanie wyroku rozwodowego zapadłego przed sądem religijnym w Syrii, a kilka dni później prezes sądu okręgowego w Monachium uwzględnił jego wniosek. W lutym 2014 r. na orzeczenie prezesa sądu wniosła zażalenie kobieta domagając się jego uchylenia i stwierdzenia nie spełnienia przesłanek do uznania wyroku rozwodowego. W kwietniu 2014 r. zażalenie zostało przez prezesa oddalone, co uzasadnił on tym, że rozporządzenie 1259/2010 r. znajduje po pierwsze zastosowanie także do uznawania wyroków rozwodowych, a po drugie pozwala ono na uznanie także tzw. rozwodów prywatnych (w tym wypadku odnosi się to stwierdzenie do wyroku zapadłego przed sądem religijnym). Ponieważ w przedmiotowej sprawie małżonkowie nie wybrali prawa właściwego, ani nie mieli wspólnego miejsca zwykłego pobytu

Chociaż niestety postanowienie, które zapadło w omawianej sprawie 12 maja 2016 r. nie rozwiązało najistotniejszych wątpliwości nasuwających się w odniesieniu do jego stosowania w przypadku uznania za prawo właściwe prawa szariatu, to przynajmniej dało wyrażnie do zrozumienia to, co faktycznie wynika wprost z tekstu rozporządzenia – jego normy nie mogą być stosowane do uznawania orzeczeń rozwodowych zapadłych w państwach trzecich. Jak dowodzi Trybunał, tej kwestii nie reguluje prawo unijne, zważywszy, że rozporządzenie 2201/2003 dotyczące uznawania orzeczeń zapadłych w sprawach małżeńskich nie znajduje zastosowania do orzeczeń wydanych w państwach trzecich. A ponieważ orzeczenie sądu w Monachium, który przesłał pytanie prejudycjalne, w żaden sposób nie uzasadniło zastosowania w omawianej sprawie rozporządzenia opierając się jedynie na ocenie prezesa tego sądu, tym samym Trybunał uznał się za niewłaściwy do udzielenia odpowiedzi na postawione mu pytania. Ale znamienny jest fakt, że pierwsze orzeczenie w kwestii stosowania rozporządzenia 1259/2010 dotyczy trudności związanych z prawem szariatu. Może to świadczyć o tym, że właśnie z tym porządkiem prawnym coraz częściej będą spotykać się sądy w kontekście orzekania o rozwodach na gruncie omawianego rozporządzenia.

Polska nie jest sygnatariuszem rozporządzenia 1259/2010 zwanego „Rzym III”¹². Dlatego w Polsce w zakresie, który obejmuje rozporządzenie, obowiązuje ustawa z dnia 4 lutego 2011 r. Prawo prywatne międzynarodowe¹³, która w art. 54 stanowi, że rozwiązanie małżeństwa podlega wspólnemu prawu ojczysemu małżonków w momencie wystąpienia o rozwód. Jeśli małżonkowie nie mają wspólnego prawa ojczy-

w okresie roku przed orzeczeniem rozwodu, a posiadali podwójne obywatelstwo, znalazła zastosowanie zasada przyjęcia za właściwe prawa państwa dominującego obywatelstwa, za jakie zostało uznane prawo syryjskie. W postanowieniu nadmieniono brak kolizji zastosowania tego prawa z klauzulą porządku publicznego wyrażoną w art. 12 rozporządzenia.

¹² Rozporządzenie wiąże Belgię, Bułgarię, Niemcy, Francję, Portugalię, Hiszpanię, Włochy, Maltę, Łotwę, Luksemburg, Węgry, Austrię, Rumunię i Słowenię, oraz Litwę i Grecję, a od 2018 r. będzie miało zastosowanie także w Estonii.

¹³ Dz.U. z 2011 r., Nr 80, poz. 432, z późn. zm. Zob. m.in. Katarzyna Bagan-Kurluta, *Prawo prywatne międzynarodowe* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2015), 235 i n.; Maksymilian Pazdan, *Prawo prywatne międzynarodowe* (Warszawa: Wydawnictwo LexisNexis, 2012), 233 i n.

stego, wówczas prawem właściwym dla orzekania o rozwodzie jest prawo państwa, w którym oboje małżonkowie mają w chwili żądania rozwodu miejsce zamieszkania, a jeśli nie mają wspólnego miejsca zamieszkania, prawo państwa, w którym mieli ostatnio miejsce wspólnego zwykłego pobytu, jeśli jedno z nich nadal tam przebywa jako w miejscu zwykłego pobytu. Dopiero gdy żadna z powyższych przesłanek nie jest możliwa do przyjęcia prawem właściwym staje się prawo polskie. A zatem może się okazać, że na terytorium Polski przebywają cudzoziemcy, niemający obywatelstwa polskiego, których wspólnym prawem ojczystym będzie np. prawo Arabii Saudyjskiej. Wówczas polskie sądy będą musiały orzekać zgodnie z tym prawem. Ale trzeba też pamiętać o art. 7 ustawy, który zakazuje stosowania prawa obcego, gdyby jego stosowanie prowadziło do skutków sprzecznych z podstawowymi zasadami porządku prawnego Rzeczypospolitej Polskiej.

Przesłanka ochrony porządku publicznego w kontekście możliwości orzekania rozwodu w oparciu o prawo szariatu została przywołana w sprawie, w której orzekał sąd we Francji. W 2010 r. do sądu francuskiego wniosła pozew o rozwód Algierka zamieszkała we Francji. Jej pozew został odrzucony, w związku z wykazaniem przez jej męża, również Algierczyka zamieszkującego we Francji, że kilka lat wcześniej rozwód ich małżeństwa został orzeczony przez sąd algierski w związku z wniesionym przez niego jednostronnym żądaniem rozwodu i oddaleniem żony. Małżeństwo zostało przez nich zawarte w Algierii, w oparciu o tamtejszy kodeks rodzinny¹⁴. W wyniku kasacji wniesionej przez powódkę do francuskiego Sądu Kasacyjnego, sąd ten wyrokiem z 23 października 2013 r. skasował orzeczenie sądu apelacyjnego, wskazując, że przyjęcie przez ten sąd, iż wyrok sądu w Algierii jest wiążący, spowodowało naruszenie zasady równości stron w małżeństwie, m.in. art. 5 protokołu dodatkowego z 1984 r. do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. A tym samym, przebywając we Francji powódka mogła starać się o uzyskanie rozwodu zgodnie z zasadami prawa europejskiego, które nie dyskryminuje

¹⁴ Na temat rozwiązań przyjętych w kodeksie prawa rodzinnego Algierii zob.: Anna Barska, *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Wokół tradycji i nowoczesności* (Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2012), 82 i n.

małżonków ze względu na płeć w procedurze rozwodowej. Decyzją tą francuski Sąd Kasacyjny nie uznał rozwodu przeprowadzonego w myśl przepisów algierskich, czyli powódka i pozwany w świetle prawa francuskiego nadal pozostawali małżeństwem¹⁵. Również w Wielkiej Brytanii pobieżne szacunki wskazują, że ogromna liczba małżeństw mieszkających na wyspach brytyjskich pozostaje w związkach małżeńskich opartych o prawo szariatu, które dopuszcza wielożeństwo. Często kobiety, które są kolejnymi żonami tego samego mężczyzny, nie zdają sobie sprawy, że dla prawa brytyjskiego ich związek nie ma mocy prawnej¹⁶.

Z drugiej strony wiele wskazuje na to, że niedługo szariat może zostać zastosowany względem rozwodów małżonków, którzy wstąpili w związek małżeński w Iranie i następnie zamieszkali w Szwecji (Królestwo Szwecji nie przystąpiło do omawianego rozporządzenia). Sprawa dotyczy dwóch małżeństw, ale w tym przypadku nie chodzi o możliwość naruszenia równości małżonków w zakresie dostępu do rozwodu, ale wprost odwrotnie. Jak argumentują sądy szwedzkie, orzeczenie rozwodu według prawa szwedzkiego wobec małżonków, którzy zawarli małżeństwo zgodnie z prawem szariatu doprowadzi w konsekwencji do naruszenia praw kobiet wynikających z rozwodu. Rozwód w świetle szariatu łączy się z obowiązkiem męża zabezpieczenia kobiety. Przy zawarciu małżeństwa kobieta otrzymuje (aczkolwiek nie jest to obligatoryjny element zawarcia małżeństwa) *mahr* – czyli podarek małżeński, którym może swobodnie dysponować. Podarek ten może być wydany kobiecie albo w całości przy zawarciu małżeństwa albo tylko jego część otrzymuje ona w momencie wstąpienia w związek małżeński, a pozostała jego część ma być jej wypłacona na wypadek rozwiązania małżeństwa. Takie rozłożenie w czasie wypłaty *mahru* stanowi swoistego rodzaju zabezpieczenie kobiety przed lekko-

¹⁵ https://www.courdecassation.fr/jurisprudence_2/premiere_chambre_civile_568/1147_23_27609.html [dostęp: 03.11.2016]

¹⁶ *Islamskie zwyczaje opanowują Wielką Brytanię. Równoległy system prawny*, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1470911,Islamskie-zwyczaje-opanowuja-Wielka-Brytanie-Rownolegly-system-prawny> [dostęp: 25.04.2016] Na temat prawa szariatu w Wielkiej Brytanii zob.: Prakash Shah, „A reflection on the Shari’a debate in Britain”, *Studia z Prawa Wyznanowego* 13 (2010): 69-91.

myślną decyzją męża o rozwodzie i z drugiej strony daje jej gwarancję finansową po rozwodzie¹⁷. Patrząc na *mahr* z innej perspektywy można także powiedzieć, że dzięki *mahrowi* kobieta zwiększa swoje prawo do decydowania o rozwiązaniu małżeństwa, ponieważ zwracając mężowi *mahr* może poprosić go o wyrażenie zgody na rozwód. I właśnie o *mahr* chodzi w sprawie małżeństw irańskich w Szwecji – jeśli rozwód zostanie przeprowadzony według prawa szwedzkiego kobiety utracą prawo do owego *mahru*. W marcu 2016 r. w jednej z dwóch przytaczanych spraw sąd apelacyjny w Szwecji orzekł, że w sprawie *mahru* powinno zostać zastosowane prawo irańskie. W tej chwili precedens ten jest przedmiotem analizy Sądu Najwyższego Szwecji, który musi orzec, który porządek prawny – szwedzki czy irański – ma znaleźć zastosowanie w powyższych sprawach¹⁸.

DOPUSZCZALNOŚĆ STOSOWANIA PRAWA SZARIATU W SPRAWACH SPADKOWYCH W PRAWODAWSTWIE UNII EUROPEJSKIEJ

Odrębne zagadnienie stanowią zasady dziedziczenia w myśl prawa szariatu, gdyż regulacja spadkobrania w chrześcijańskiej kulturze prawnej odbiega od tej przyjętej w krajach islamskich. Zasady, na jakich opiera się spadkobranie w państwach, w których szariat stanowi źródło prawa, są związane z rolą, jaką islam przyznaje kobiecie. Kobieta w myśl doktryny islamu jest istotą słabą, która na co dzień potrzebuje pomocy i wsparcia ze strony mężczyzny. Tym co może budzić wątpliwości z punktu widzenia prawa europejskiego jest nierówność w dziedziczeniu kobiet i mężczyzn. Wedle słów Koranu: „[...] synowi

¹⁷ Szerzej na temat *mahru* zob.: Witkowski, *Wprowadzenie*, 104-118, 148.

¹⁸ *W Europie zostanie zastosowane prawo szariatu*, <http://pl.sputniknews.com/swiat/20160211/2049347/reguly-szariatu-zastosowanie-Szwecja-Iran.html> [dostęp: 25.04.2016]. Na temat islamskich rozwodów w Europie, ich dopuszczalności i uznawalności w porządkach prawnych niektórych państw europejskich zob.: Pauline Krüninger, *Islamic divorces in Europe. Bridging the Gap between European and Islamic legal orders* (Utrecht: Eleven International Publishing, 2015), 233-314; Al-Rahim Moosa, Denise Helly, „An analysis of British judicial treatment of Islamic divorces, 1997-2009”, w: *Muslim Family Law in Western Courts*, red. Elisa Giunchi (New York: Routledge, 2014), 130-147.

przypada udział podobny do udziału dwóch córek. A jeśli będzie córek więcej niż dwie, to pozostanie im dwie trzecie z tego majątku; [...] I wam przypada połowa z tego, co pozostawiły wasze żony, jeśli nie mają dziecka. Jeśli mają dziecko, to wam przypada czwarta część z tego, co one pozostawiły, po potrąceniu legatu, który zapisały w testamencie, lub długu. A im przypadnie czwarta część z tego, co wy zostawicie, jeśli nie macie dziecka. A jeśli macie dziecko, to im przypadnie ósma część z tego, co pozostawicie – po potrąceniu legatu, jaki zapisaliście w testamencie, lub długu”¹⁹. A zatem kobieta ma prawo do połowy tego, co w drodze spadkobrania należy się mężczyźnie. Ten stan rzeczy tłumaczony jest zasadą sprawiedliwości w kontekście sytuacji prawno-ekonomicznej kobiety w świetle islamu. Zasady dziedziczenia kobiet są tłumaczone tym, że kobieta w islamie zawsze ma znaleźć utrzymanie ze strony mężczyzn w rodzinie lub z tzw. skarbcza muzułmanów. A zatem, niezgodne z zasadami sprawiedliwości byłoby udzielenie jej takiej samej części spadku jak mężczyźnie. Kobieta sumę uzyskaną ze spadkobrania może zachować dla siebie, swobodnie nią rozporządzać, nie musi ona stanowić utrzymania ani jej ani nikogo innego. Natomiast na mężczyznę islam nakłada obowiązek utrzymania kobiety, a zatem to co odziedziczy będzie zobligowany przeznaczyć albo na posag swojej córki, albo na utrzymanie rodziny, albo na wiano dla przyszłej żony, a więc pośrednio w ten sposób kobieta także może czerpać korzyści z jego części spadku. Często wskazuje się w doktrynie islamu, że po kilku latach od otrzymania spadku część odziedziczona przez kobietę może zostać przez nią zwielokrotniona, stanowi dla niej zabezpieczenie finansowe, natomiast część odziedziczona przez mężczyznę jeśli w ogóle się ostanie, to w znacznie uszczuplonym zakresie²⁰. Często

¹⁹ *Koran*, sura IV – Kobiety, w. 11, 12. (Fragmenty Koranu cytowane w niniejszym artykule pochodzą z przekładu: *Koran*, przeł. Józef Bielawski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986). Szerzej na temat zasad dziedziczenia w islamie zob.: Wiesław Bar, „O prawie spadkowym w krajach islamskich”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 9 (2006): 181-196.

²⁰ *Prawo kobiety do spadku*, <http://womeninislam.ws/pl/right-of-women-to-decline.aspx> [dostęp: 03.05.2016]; Haithem Abu-Rub, Beata Zabża, *Status kobiety w Islamie*, (Wrocław: Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej, 2002), 192; *Inheritance law in Islam and women*, <http://www.kantakji.com/media/3799/4015.pdf> [dostęp: 03.05.2016]

podkreśla się też, że należy z uznaniem spojrzeć na przyjęte w szariacie reguły dziedziczenia, gdyż już w VII w. nadały one kobietom prawo do udziału w spadkobranii²¹. Części udziałów spadkowych określone w Koranie są obliczane w oparciu o kilka zasad. W pierwszej kolejności majątek spadkodawcy pokrywa koszty zorganizowania pogrzebu. Po drugie służy zaspokojeniu długów spadkodawcy, po trzecie jest wydawany na wykonanie woli testamentowej spadkodawcy i dopiero w ostatnim rzędzie na wypłatę udziałów spadkowych określonych w prawie szariatu. Aby zabezpieczyć swoistego rodzaju spadkobierców ustawowych, czyli tych, którym szariat zasadniczo daje prawo do ułamkowych części majątku spadkodawcy, prawo islamu zabrania rozrzędzania w drodze testamentowej więcej niż trzecią część majątku testatora. Ponadto, z pominięciem wyjątkowych rozwiązań przyjętych w niektórych kodeksach państw muzułmańskich, zapis testamentowy nie powinien dotyczyć spadkobiercy, który będzie dziedziczył po testatorze na podstawie ogólnych reguł prawa szariatu²².

W zakresie dopuszczalności stosowania prawa obcego w sprawach związanych ze spadkobranii istotne jest rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) nr 650/2012 z dnia 4 lipca 2012 r. w sprawie jurysdykcji, prawa właściwego, uznawania i wykonywania orzeczeń, przyjmowania i wykonywania dokumentów urzędowych dotyczących dziedziczenia oraz w sprawie ustanowienia europejskiego poświadczenia spadkowego²³. Prawo to dotyczy dziedziczenia po osobach zmarłych w dniu lub po dniu 17 sierpnia 2015 r. (art. 83). Spośród państw członkowskich Unii Europejskiej rozporządzenie nie wiąże Zjednoczonego Królestwa i Irlandii oraz Danii. Dotyczy ono wyłącznie kwestii związanych z dziedziczeniem majątku po osobach zmarłych, z wyłączeniem spraw podatkowych, celnych czy administracyjnych. Według zasady ogólnej jurysdykcja w zakresie orzekania odnośnie do ogółu spraw dotyczących spadku należy do sądu państwa członkow-

²¹ Kamil Frąckowiak, Hanna Frąckowiak, „Społeczno-prawna sytuacja muzułmanki w ujęciu islamu w wybranych aspektach”, *Studia Warmińskie* 50 (2013): 214-215; *Inheritance law...*

²² Abid Hussain, *The islamic wills*, <http://islam101.com/sociology/wills.htm> [dostęp: 03.05.2016]

²³ Dz.Urz. UE, L 201 z 27 lipca 2012 r., s. 107.

skiego, w którym zmarły miał swoje miejsce zwykłego pobytu w chwili śmierci (art. 4). Miejsce zwykłego pobytu, w myśl rozporządzenia, ustala organ zajmujący się sprawą spadkową w oparciu o ogólną ocenę okoliczności życia spadkodawcy w latach poprzedzających jego śmierć oraz w chwili śmierci. Ocena w konsekwencji ma wskazać, z którym państwem zmarły miał ścisły i stabilny kontakt. Jeżeli jednak okaże się, że zmarły przeniósł się do państwa zwykłego pobytu na krótko przed śmiercią, a fakty wskazują, że silniejsze więzy łączyły go z innym państwem, wówczas sprawy spadkowe powinny być rozstrzygane przy zastosowaniu prawa państwa, z którym zmarły miał bliższy związek. Rozporządzenie zastrzega jednocześnie, że w procesie ustalania prawa właściwego dla dziedziczenia wskazanie miejsca, z którym zmarły był najbliższym związanym nie może zastąpić badania miejsca jego zwykłego pobytu w celu uniknięcia komplikacji (pkt. 23 i 25 preambuły do rozporządzenia).

Rozporządzenie przyznaje każdemu możliwość wyboru prawa państwa, którego jest obywatelem w chwili dokonywania wyboru lub w chwili śmierci i uznania tego prawa za właściwe do rozstrzygnięcia kwestii spadku po nim. W przypadku osób posiadających kilka obywatelstw mogą oni wybrać prawo jednego z państw, którego obywatelstwo posiadają. Wybór prawa może zostać dokonany wyraźnie w oświadczeniu w postaci rozrządzenia na wypadek śmierci lub musi wynikać z takiego rozrządzenia. O ważności sporządzenia takiego dokumentu decyduje prawo, które zostało wybrane jako właściwe. Również to samo prawo decyduje o ważności aktu, w którym nastąpiła zmiana lub odwołanie rozrządzenia na wypadek śmierci (art. 22). Jeżeli porządkiem prawnym właściwym wybranym przez spadkodawcę jest prawo jednego z państw członkowskich, wówczas strony zainteresowane mogą się umówić (umowa prorogacyjna wymaga formy pisemnej, opatrzenia jej datą i podpisami stron, może przybrać formę elektroniczną), że sądy tego państwa członkowskiego będą miały wyłączną jurysdykcję w zakresie orzekania w sprawie dotyczącej spadku (art. 5). Ale, jak wyraźnie wskazuje art. 20 rozporządzenia, prawo wynikające z zasady ogólnej – czyli prawo państwa miejsca zwykłego pobytu zmarłego w chwili śmierci, ewentualnie prawo państwa, z którym w chwili śmierci zmarły był w oczywisty sposób bliżej związany (art. 21) lub przez

niego wskazane np. w drodze wyboru prawa właściwego przez spadkodawcę, stosowane jest niezależnie od tego, czy jest to prawo państwa członkowskiego, a zatem może być to prawo obce, w tym prawo jednego z krajów muzułmańskich. Zarówno w sytuacji, gdy prawem właściwym stało się prawo państwa zwykłego pobytu zmarłego czy też jest to prawo wybrane przez niego, podlegają mu wszelkie sprawy dotyczące spadku, w tym m.in. określenie beneficjentów, ich udziałów, obowiązków ewentualnie nałożonych na nich przez zmarłego, ustalenie praw spadkowych np. żyjącego współmałżonka czy partnera (art. 23)²⁴.

Wprowadzone w rozporządzeniu zasady określania prawa właściwego do dziedziczenia po osobie zmarłej znajdują zastosowanie odnośnie do wskazywania właściwości prawa, któremu podlegają umowy dotyczące spadku lub rozrządzenia na wypadek śmierci inne niż wskazana umowa. Momentem przesądzającym o właściwości prawa decydującego o dopuszczalności i ważności w odniesieniu do tych dokumentów (umowy dotyczącej spadku lub innego rozporządzenia na wypadek śmierci) jest chwila sporządzania dokumentu. Przy czym spadkodawca również w tym zakresie może wybrać jako prawo właściwe prawo państwa, którego obywatelstwo posiada (art. 24, 25). Stosowanie prawa państwa trzeciego wskazanego na podstawie przepisów rozporządzenia, oznacza stosowanie przepisów prawa obowiązującego w tym państwie, w tym jego przepisów prawa prywatnego międzynarodowego (art. 34)²⁵.

W związku z powyższym, w sytuacji, gdy do jednego z państw członkowskich Unii Europejskiej, które wprowadziły powyższe rozporządzenie, przyjeżdża np. obywatel Kataru, który, albo od niedawna przebywa w Europie i bliższy związek wykazuje w odniesieniu do swojego kraju ojczystego, albo wprost wybrał w rozrządzeniu na wypadek śmierci swoje prawo ojczyste jako prawo właściwe, może się okazać, że sądy państw unijnych będą zmuszone orzekać w oparciu o prawo spadkowe Kataru, które opiera się na szariacie. Pamiętać należy,

²⁴ Szerzej zob.: Aneta Makowiec, „W kierunku harmonizacji prawa spadkowego w Unii Europejskiej: Rozporządzenie (UE) nr 650/2012 z 4 lipca 2012 r.”, *Roczniki Administracji i Prawa* 13 (2013): 443-453.

²⁵ Obszerne omówienie rozporządzenia zob. *Unijne rozporządzenie spadkowe Nr 650/2012. Komentarz*, red. Mariusz Załucki (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2015).

że zasady dziedziczenia według prawa islamu, nie zapewniają równych możliwości dziedziczenia kobietom i mężczyznom. Te dysproporcje są często tłumaczone zasadą sprawiedliwości – na mężczyźnie spoczywa obowiązek utrzymywania kobiety, rodziny i domu, podczas gdy kobieta nie dosyć, że nie musi sama zdobywać środków na swoje utrzymanie, to dodatkowo nie ma także obowiązku nikogo utrzymywać. A zatem, to co przypadnie jej w spadku pozostaje w jej wyłącznej dyspozycji, natomiast to, co w spadku przypadnie mężczyźnie siłą rzeczy będzie musiało być wykorzystane także na zaspokojenie potrzeb kobiet.

Jednakże, o czym była mowa, kultura prawna krajów europejskich i zakorzeniona w prawodawstwie europejskim zasada równouprawnienia bez względu na płeć, może stanąć na drodze stosowania nie zawsze słusznych, z europejskiej perspektywy, zasad muzułmańskiego spadkobrania. W tym kontekście zastosowanie może znaleźć art. 35 rozporządzenia, który zezwala na odmowę zastosowania jakiegokolwiek prawodawstwa państwa trzeciego wskazanego w oparciu o rozporządzenie tylko, gdy jego zastosowanie w oczywisty sposób jest niezgodne z porządkiem publicznym państwa członkowskiego sądu lub innego właściwego organu zajmującego się sprawą spadkową. Drugą klauzula generalna obok klauzuli porządku publicznego, która pojawia się w rozporządzeniu to klauzula interesu publicznego – względy interesu publicznego powinny umożliwić sądom nieuwzględnienie w wyjątkowych przypadkach, niektórych przepisów obcego prawa, gdyby w danym przypadku ich stosowanie było oczywiście sprzeczne z porządkiem publicznym państwa członkowskiego. „Jednakże ani sądy, ani inne właściwe organy nie powinny mieć możliwości zastosowania klauzuli porządku publicznego w celu pominięcia prawa innego państwa członkowskiego lub odmowy uznania – lub, w zależności od przypadku, przyjęcia lub wykonania orzeczenia, dokumentu urzędowego lub ugody sądowej z innego państwa członkowskiego, w sytuacji, w której byłoby to sprzeczne z Kartą praw podstawowych Unii Europejskiej, w szczególności z jej art. 21, zakazującym wszelkich form dyskryminacji” (pkt. 58 preambuły do rozporządzenia).

W kontekście nierówności płci w zakresie islamskiego dziedziczenia można przyjąć, że uznanie zasad dziedziczenia wyznaczonych przez

reguły szariatu może godzić w porządek prawny państw członkowskich Unii Europejskiej. Choć znane są przypadki, gdy państwa członkowskie Unii – np. Grecja²⁶ czy Wielka Brytania²⁷ odwołują się do szariatu w sprawach rozwodowych i zdają się nie dostrzegać rozbieżności pomiędzy europejskimi i muzułmańskimi regułami spadkobrania.

WNIOSKI

Wzmożona liczba muzułmanów, którzy napływają w ostatnim czasie do Europy zmusza państwa europejskie oraz Unię Europejską do bliższego przyjrzenia się prawu szariatu, będącego prawem ojczystym obywateli krajów, w których islam stanowi źródło prawa. Jak wynika z analizy prawodawstwa Unii Europejskiej w zakresie spraw rozwodowych oraz spadkowych, prawo unijne dopuszcza stosowanie prawa państw trzecich na terenie państw członkowskich Unii Europejskiej, równocześnie zmuszając niejako sądy do poznania m.in. prawa szariatu i orzekania w oparciu o nie. Nie budzi to wątpliwości w kontekście

²⁶ W chwili obecnej przedmiotem rozstrzygnięcia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu jest sprawa obywatelki Grecji należącej do mniejszości muzułmańskiej, która po śmierci męża odziedziczyła cały jego majątek zgodnie z jego rozrządzeniem na wypadek śmierci sporządzonym zgodnie z wymogami prawa greckiego. Jednakże jej teściowie i rodzina spadkodawcy podważyli tą decyzję zwracając się do lokalnego muftiego. Spadkobierczyni wniosła sprawę do sądu cywilnego w Grecji i wygrała, ale Grecki Sąd Najwyższy w 2013 r. opublikował orzeczenie, w którym stwierdził, odwołując się przy tym do traktatu w Lozannie z 1923 r. pomiędzy Grecją a Turcją, że sprawy z zakresu dziedziczenia osób należących do mniejszości muzułmańskiej w Grecji podlegają jurysdykcji muftich, czyli podlegają prawu szariatu. Z tej przyczyny, spadkobierczyni testamentowa wniosła sprawę do Trybunału w Strasburgu, która wciąż czeka na rozstrzygnięcie. Zob.: Eugene Volokh, *Muslim woman fighting Sharia law in Europe*, <https://www.washingtonpost.com/news/voikh-conspiracy/wp/2015/04/13/muslim-woman-fighting-sharia-law-in-europe/> [dostęp: 07.05.2016]; Adéa Guillot, *Muslim woman tries to close Thrace's sharia inheritance law loophole*, <http://www.theguardian.com/law/2015/apr/10/sharia-greece-human-rights-inheritance-law> [dostęp: 07.05.2016]

²⁷ W Wielkiej Brytanii prawnicy doradzają klientom, w jaki sposób mogą sporządzić swój testament, aby był on zgodny z prawem szariatu, niezależnie od tego, że zasady dziedziczenia w świetle islamu są sprzeczne z brytyjskim porządkiem prawnym. Zob.: Sadikur Rahman, *Sharia law for wills? – and then what?*, <http://www.telegraph.co.uk/news/religion/10717676/Sharia-law-for-wills-and-then-what.html> [dostęp: 07.05.2016]

art. 4 rozporządzenia z 2010 r. dotyczącego spraw rozwodowych oraz art. 20 rozporządzenia z 2012 r. odnoszącego się do spraw spadkowych. Obydwa wskazane artykuły przyznają rozporządzeniom uniwersalny charakter – art. 4: „Prawo wyznaczone na mocy niniejszego rozporządzenia ma zastosowanie także wówczas, gdy nie jest to prawo uczestniczącego państwa członkowskiego” i art. 20 „Prawo wskazane przez niniejsze rozporządzenie stosuje się niezależnie od tego, czy jest ono prawem państwa członkowskiego”. A tym samym, prawo określone jako właściwe na podstawie rozporządzeń staje się wiążące bez względu na to, czy jest to prawo państwa członkowskiego czy państwa trzeciego. Ale nie należy zapominać, że warunkiem stosowania prawa obcego w państwach członkowskich jest niegodzenie przez obce prawo w porządek publiczny czy w podstawowe prawa człowieka. Jest to swoista reguła wzajemności – każde państwo chroni swój system prawny przed koniecznością podejmowania rozstrzygnięć, które mogłyby go naruszyć. Kraje europejskie chronią przyjęte przez siebie wartości wprowadzając klauzulę porządku i bezpieczeństwa publicznego, a kraje muzułmańskie zarówno w konstytucjach jak i w kodeksach zawierają regułę stanowiącą, że prawo wprowadzone w drodze kodeksu obowiązuje pod warunkiem zgodności z prawem szariatu będącego prawem nadrzędnym. Dla muzułmanów prawo szariatu wyznacza zasady bezpieczeństwa i porządku publicznego. Wierzą oni, że to co jest zgodne z prawem szariatu nie może naruszać reguł bezpieczeństwa czy porządku publicznego.

Omawiane rozporządzenia dające podstawy do zastosowania prawa szariatu przez europejskie sądy, są szczególnie istotne w kontekście tworzonoego w wielu państwach członkowskich Unii Europejskiej swoistego podwójnego porządku prawnego. Z jednej strony obowiązuje prawo tworzone przez państwo, ale z drugiej strony organy władzy publicznej akceptują, najczęściej w sposób milczący, istnienie równoległego prawodawstwa muzułmańskiego, któremu podlegają członkowie społeczności muzułmańskich przebywający na obszarze tych państw. Co należy podkreślić, nieraz standardy przyjęte przez prawodawstwo islamskie w Europie są nie do pogodzenia z powszechnie obowiązującym prawem państwowym, dotyczy to m.in. wielożeństwa, opieki nad dziećmi, dziedziczenia czy praw kobiet. Przykładem krajów, gdzie

takie podwójne standardy występują są np. Wielka Brytania²⁸, Niderlandy czy Republika Federalna Niemiec²⁹. Dlatego też tym większą rolę należy przypisać europejskim rozwiązaniom prawnym, które w pewnym zakresie legitymizują stosowanie prawa obcego, w tym prawa szariatu przy zachowaniu reguły określającej granicę jego stosowania w postaci klauzuli ochrony podstawowych praw człowieka oraz porządku i bezpieczeństwa publicznego. Wydaje się, że salomonowym rozwiązaniem w orzekaniu w praktyce w zakresie spraw rozwodowych i spadkowych w oparciu o prawo obce, w granicach wskazanych klauzul, jest stosowanie zasady działania możliwie najkorzystniejszego dla zainteresowanych stron.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Rub, Haithem, i Beata Zabża. *Status kobiety w Islamie*. Wrocław: Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego w Rzeczypospolitej Polskiej: Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej, 2002.
- Bagan-Kurluta, Katarzyna. *Prawo prywatne międzynarodowe*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2015.
- Bar, Wiesław. „O prawie spadkowym w krajach islamskich”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 9 (2006): 181-196.
- Bar, Wiesław. *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia, 2003.
- Barska, Anna. *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Wokół tradycji i nowoczesności*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2012.
- Frąckowiak, Kamil, i Hanna Frąckowiak. „Społeczno-prawna sytuacja muzułmanki w ujęciu islamu w wybranych aspektach”. *Studia Warmińskie* 50 (2013): 205-218.
- Kruiniger, Pauline. *Islamic divorces in Europe. Bringing the Gap between European and Islamic legal orders*. Utrecht: Eleven International Publishing, 2015.

²⁸ Zob.: <http://www.publications.parliament.uk/pa/ld201213/ldhansrd/text/121019-0001.htm> [dostęp: 07.05.2016]

²⁹ Emerson Vermaat, *Islamic (Sharia) law in Germany, Holland and Britain*, <http://www.pipelinenews.org/2011/oct/10/Islamic-Sharia-Law-in-Germany-Holland-Britain.html> [dostęp: 07.05.2016]

- Makowiec, Aneta. „W kierunku harmonizacji prawa spadkowego w Unii Europejskiej: Rozporządzenie (UE) nr 650/2012 z 4 lipca 2012 r.” *Roczniki Administracji i Prawa* 13 (2013): 443-455.
- Moosa, Al-Rahim, i Denise Helly. „An analysis of British judicial treatment of Islamic divorces, 1997-2009”. W: *Muslim Family Law in Western Courts*, red. Elisa Giunchi, 130-147. New York: Routledge 2014.
- Pazdan, Maksymilian. *Prawo prywatne międzynarodowe*. Warszawa: Wydawnictwo LexisNexis, 2012.
- Shah, Prakash. „A reflection on the Shari’a debate in Britain”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 13 (2010): 69-96.
- Unijne rozporządzenie spadkowe Nr 650/2012. Komentarz*, red. Mariusz Załucki. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2015.
- Witkowski, Stanisław Wit. *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2009.

ADMISSIBILITY OF APPLICATION OF SHARIA LAW
IN THE MATTERS OF DIVORCE AND INHERITANCE
IN THE EUROPEAN UNION LEGISLATION

Summary

Nowadays much more Muslims are coming to the European Union countries. Because of this the courts of members’ countries more often need to take into consideration the Sharia law. That’s why is important finding the answer to the question if the European Union legislation allowed the courts judging on the basis of Sharia law? In this context the most important fields of law are family law and inheritance law. The purpose of this study is finding the answer to the question if in the light of European Union legislation the courts are allowed to judging about divorces and inheritance on the basis of religious law, means Sharia law. In the case of divorces the main importance has the decree of Council (UE) No 1259/2010, and in the case of inheritance the decree of European Parliament and Council (UE) No 650/2012. The analyze of those acts leading to the conclusion that mentioning legal acts allowed in general applying Sharia law as foreign law. But simultaneously both acts clearly excluded using external law in the case that using it may lead to the violation of public order. And exactly this clause may strongly limited judging on the

basis of Sharia law by the courts of European Union countries in the cases of divorces and inheritance. The reason is that in both fields Muslim law significantly difference to the European standards, largely limited women's rights both in the occurrence of divorce and in the cases of inheritance.

Thumaczenie własne autora

Key words: Islam, religious freedom, freedom of conscience and religion, religious denominations, Sharia law, divorce, inheritance, women in Islam

Słowa kluczowe: islam, wolność religijna, wolność sumienia i wyznania, związki wyznaniowe, prawo szariatu, rozwód, spadkobranie, kobiety w islamie

ANNA TUNIA*

ZWOLNIENIE Z ZAJĘĆ SZKOLNYCH
W CELU ODBYCIA REKOLEKCJI WIELKOPOSTNYCH
A POSZANOWANIE ZASADY RÓWNOUPRAWNIENIA
KOŚCIOŁÓW I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

1. UWAGI WSTĘPNE

Dokonywanie zwolnień uczniów z zajęć szkolnych w celu udziału w rekolekcjach wielkopostnych jest zagadnieniem obecnym w dyskursie naukowym od dawna, podejmowanym w aspekcie obecności religii w publicznym systemie oświaty. Zagadnienie to stanowi jednocześnie jedną z najbardziej wrażliwych kwestii w stosunkach państwa ze związkami wyznaniowymi, rozpatrywaną na tle poszanowania konstytucyjnych zasad demokratycznego państwa prawa¹.

Celem niniejszego artykułu będzie ukazanie problemu zgodności przepisów dotyczących zwolnień uczniów z zajęć szkolnych w celu udziału w rekolekcjach wielkopostnych z zasadą równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych, gwarantowaną w art.

* Dr hab., Katedra Prawa Technologii Informatycznych i Komunikacyjnych, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: atunia@kul.pl

¹ Zob. np. Jarosław Szymanek, „Nauczanie religii w szkole publicznej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego (kwestie wybrane)”, w: *Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym*, red. Tadeusz J. Zieliński (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT, 2012), 63 i nn.

25 ust. 1 Konstytucji RP oraz zasadą równości wobec prawa, o której mowa w art. 32 Konstytucji RP².

W związku z tym w pierwszej kolejności wyjaśnienia będą wymagały podstawy prawne zwolnień uczniów z zajęć szkolnych, to znaczy czy przepisy te przyjęte zostały zgodnie z obowiązującymi standardami stanowienia prawa w Rzeczypospolitej Polskiej oraz do jakiej dziedziny prawa polskiego one należą, tj. prawa oświatowego regulującego zasady działania systemu oświaty w Polsce, czy też prawa odnoszącego się do wolności religijnej jednostek. W następnej zaś kolejności podjęte zostaną ustalenia dotyczące celu dokonywanych zwolnień oraz podmiotów uprawnionych do ich otrzymania.

2. PODSTAWY PRAWNE ZWOLNIEŃ UCZNIÓW Z ZAJĘĆ SZKOLNYCH

Obowiązujący w Polsce fakultatywny model edukacji religijnej³, zakłada że szkoła publiczna organizuje naukę religii określonego wyznania, jeżeli wolę uczestniczenia w niej wyrazi odpowiednia liczba zainteresowanych tym osób, tj. uczniów lub ich prawnych opiekunów⁴.

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

³ Model ten przyjęty został na pocz. lat 90-tych ub. stulecia. Szerzej: Artur Mezglewski, „Kwestie problematyczne związane z wprowadzeniem nauczania religii do szkół publicznych w Polsce”, *Prawo – Administracja – Kościół* 3 (2005): 65-88; tenże, „Rozwiązania tymczasowe w zakresie statusu lekcji religii oraz statusu pracowniczego katechetów w roku szkolnym 1990/1991”, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. Dariusz Walencik (Katowice – Bielsko-Biała: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowości i Finansów w Bielski Białej, 2009), 187-198; tenże, *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009).

⁴ Według aktualnie przyjętych standardów wymóg ten istnieje, gdy w danej grupie klasowej zainteresowanych jest nauką religii co najmniej 7 uczniów. Dla mniejszej liczby uczniów lekcje religii powinny być organizowane w grupie międzyklasowej. Podstawą jest pisemne oświadczenie zainteresowanych osób. Szerzej: Artur Mezglewski, „Usunięcie i przywrócenie nauczania religii do szkół”, w: *Katecheza dzisiaj – problemy prawne i teologiczne*, red. Waldemar Janiga, Artur Mezglewski, (Krosno–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 2000), 97-198; Waldemar Janiga, Artur Mezglewski, „Nauczanie religii w szkołach publicznych”, *Roczniki Nauk Prawnych* 9/1 (2001): 146; Paweł Borecki, „Dylematy konstytucyjności prawnych zasad nauczania religii i etyki w szkole publicz-

Podstawę organizacji nauczania religijnego w publicznych szkołach i przedszkolach stanowią przepisy ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty⁵ oraz rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach⁶, wydane na podstawie upoważnienia zawartego w art. 12 ust. 2 wymienionej ustawy, polecającego ministrowi właściwemu do spraw oświaty i wychowania, wydanie – w porozumieniu z władzami Kościoła Katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych – aktu wykonawczego określającego sposób wykonywania przez szkoły zadań w zakresie organizowania nauki religii⁷.

W rozporządzeniu tym zawarty został przepis (§10) uprawniający uczniów uczęszczających na szkolną naukę religii do otrzymania zwolnienia z zajęć szkolnych w celu udziału w rekolekcjach wielkopostnych. Paragraf 10, ustęp 1, zdanie 1-sze tego rozporządzenia stanowi bowiem, że „uczniowie uczęszczający na naukę religii uzyskują trzy kolejne dni zwolnienia z zajęć szkolnych w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych, jeżeli religia lub wyznanie, do którego należą, nakłada na swoich członków tego rodzaju obowiązek”. W istocie zatem to nie ustawa, lecz akt wykonawczy określił przesłanki oraz tryb organizacji nauczania religijnego w szkołach publicznych⁸, włączając jednocześnie w zakres tego nauczania uczestnictwo uczniów w rekolekcjach wielkopostnych.

Szczegółowe zasady odnoszące się do organizacji rekolekcji szkolnych – zgodnie z brzmieniem §10 ust. 1 zd. 3-cie rozporządzenia MEN z 1992 r. – pozostawione zostały do uzgodnienia w drodze odrębnych

nej”, *Państwo i Prawo* 7 (2008): 65-66; tenże, „Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10 (2007): 143.

⁵ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 2156 z późn. zm.

⁶ Dz.U. Nr 36, poz. 155 z późn. zm.

⁷ Zob. też: Henryk Misztal, „Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 1 (2000): 17-18.

⁸ Zob. Mateusz Pilich, „Prawne aspekty nauczania religii i krzewienia religijności w szkołach publicznych”, w: *Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym*, red. Tadeusz J. Zieliński (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT, 2012), 28.

ustaleń między organizującymi rekolekcje a szkołą. Ponieważ nie sprecyzowano formy tych ustaleń, przyjmuje się, że chodzi tu o rodzaj porozumienia zawartego między szkołą a organizującym rekolekcje wielkopostne związkiem wyznaniowym, którego przedmiotem jest ustalenie warunków dotyczących m.in. czasu ich przeprowadzenia. Porozumienie takie może zostać zawarte w dowolnej formie, pisemnej lub ustnej. Istotne jest by było ono wyrazem woli obu stron, a więc w znaczeniu prawnym, było zgodnym oświadczeniem woli równo-uprawnionych podmiotów⁹.

W przypadku rekolekcji organizowanych przez Kościół katolicki zalecenia dotyczące zasad ich organizacji i przygotowania zawiera także *Dyrektorium katechetyczne* przyjęte przez Konferencję Episkopatu Polski¹⁰, które poleca stosować się w tym względzie do przepisów prawa partykularnego diecezji (n. 88)¹¹. Dyrektorium to nie ma jednak charakteru wiążącego dla władz oświatowych. Dokument ten trudno byłoby także zaliczyć do norm prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego. Wprawdzie prawo wewnętrzne tego Kościoła stanowić mogą także biskupi diecezjalni, jednakże te normy partykularne ani nie są skodyfikowane, ani łatwo dostępne, ani też – najczęściej – jasne w swoim przekazie. Trudno jest też oczekiwać ich znajomości przez osoby piastujące stanowiska organów decyzyjnych w polskiej oświacie¹².

Odnosząc się do wymienionych podstaw prawnych zwolnień uczniów z zajęć szkolnych w celu udziału w rekolekcjach wielkopostnych – przede wszystkim – stwierdzić trzeba, że zawarta w art. 12 ust. 2 ustawy o systemie oświaty, delegacja dla ministra właściwego do spraw oświaty i wychowania do wydania przedmiotowego rozporządzenia nie jest prawidłowa w świetle standardów wynikających z art. 92 ust. 1

⁹ Zob. Patryk Kuzior, *Organizacja rekolekcji – pytania i odpowiedzi*, https://mroczkowsp.edupage.org/files/Organizacja_rekolekcji_.pdf [dostęp: 30.04.2016].

¹⁰ Dokument ten został przyjęty podczas 313 zebrania plenarnego Episkopatu Polski w Łowiczu w dniu 20 czerwca 2001 r.

¹¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011).

¹² Zob. Anna Tunia, *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 186.

Konstytucji RP¹³. Ustawodawca powinien bowiem wyraźnie określić zakres spraw przekazanych do uregulowania w rozporządzeniu oraz wskazać wytyczne dotyczące jego treści. Tymczasem w treści delegacji zawartej w art. 12 ust. 2 ustawy o systemie oświaty jest mowa jedynie o „określeniu sposobu wykonywania przez szkoły zadań, o których mowa w ust. 1 ustawy”, tj. zadań w zakresie organizowania nauki religii w szkole.

Brak wyraźnego wskazania zakresu spraw podlegających szczegółowemu uregulowaniu w drodze ministerialnego rozporządzenia nie wyklucza jednak zasadności stwierdzenia, iż dokonywanie zwolnień uczniów z zajęć szkolnych w celu udziału w rekolekcjach wielkopostnych nie należy do zakresu pojęcia „organizowanie nauki religii”. Rekolekcje wielkopostne nie są bowiem elementem szkolnej nauki religii. Przyznanie uczniom powyższego uprawnienia wykracza poza zakres ustawowej delegacji, stając się – jak słusznie zaznacza się w literaturze przedmiotu – podstawą do uznania, że minister dokonał nieuzasadnionego rozszerzenia konstytucyjnie zagwarantowanego prawa do nauczania religii w szkole publicznej (art. 53 ust. 4 Konstytucji RP)¹⁴.

Poza tym trzeba też zwrócić uwagę, że przepis, który przyznaje prawo do dokonywania zwolnień uczniów z zajęć szkolnych w celu udziału w rekolekcjach wielkopostnych – a więc przepis, który w istocie odnosi się do wykonywania określonej formy kultu religijnego – nie powinien znajdować się w akcie prawnym należącym do sfery przepisów oświatowych, tj. przepisów, których przedmiotem są normy regulujące działanie, organizację oraz nadzór nad systemem oświaty w Polsce¹⁵. Gwarancje wykonywania takiego kultu powinny zostać określone w ustawie, której przedmiotem jest ochrona wolności religij-

¹³ Zob. Mateusz Pilich, *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*, Lex 2015, nr 480909; Pilich, „Prawne aspekty nauczania religii”, 40-41.

¹⁴ Zob. Tadeusz J. Zieliński, „Konstytucyjne granice obecności religii w polskiej szkole publicznej”, w: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. Paweł Borecki, Andrzej Czohara, Tadeusz J. Zieliński (Warszawa: Wydawnictwo LexisNexis, 2008), 525.

¹⁵ Por. Adam Balicki, Magdalena Pyter, *Prawo oświatowe* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011), 4.

nej jednostek, bądź w ustawach regulujących w sposób indywidualny status prawny poszczególnych związków wyznaniowych w państwie¹⁶. W tym drugim wypadku nasuwa się jednak wątpliwość, czy uregulowanie powyższego uprawnienia w ustawach indywidualnych nie będzie stanowiło przejawu dyskryminacji wobec wiernych należących do wspólnot religijnych działających na podstawie wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych.

3. PRZEDMIOT (CEL) ZWOLNIEŃ Z ZAJĘĆ SZKOLNYCH

Zgodnie z §10 ust. 1 rozporządzenia MEN z 1992 r. celem dokonywania zwolnień uczniów z zajęć szkolnych jest „odbycie rekolekcji wielkopostnych”. Zauważyć jednak trzeba, że w treści ustawowej delegacji nie ma mowy o „rekolekcjach”, czy też o „rekolekcjach wielkopostnych”, które miałyby stanowić element edukacji religijnej w szkole¹⁷. Termin „rekolekcje” czy też „rekolekcje wielkopostne”, użyty w ministerialnym rozporządzeniu, nie jest definiowany przez prawo polskie. Jest to termin kanoniczny, zaczerpnięty z nauki Kościoła katolickiego, gdzie pod pojęciem „rekolekcji” rozumie się zwykle kilkudniowy cykl nauk głoszonych wiernym, mający na celu pogłębienie i umocnienie ich wiary, połączony często ze spełnianiem innych czynności religijnych mających służyć ich odnowie duchowej i moralnej (np. msza św., modlitwa, spowiedź).

Udział w rekolekcjach jest jedną z praktyk religijnych spełnianych przez wiernych należących do Kościoła katolickiego, a także innych kościołów chrześcijańskich. Rekolekcje te mogą odbywać się w różnym czasie i formie, oraz mogą być kierowane do różnych grup podmiotów (dzieci, młodzieży, rodziców). W Kościele katolickim rekolekcje organizowane są przede wszystkim w czasie Adwentu, poprzedzającym święta Bożego Narodzenia oraz w okresie Wielkiego Postu, który poprzedza Wielkanoc – stąd tradycyjnie nazywane są rekolekcjami „adwentowy-

¹⁶ Podobnie: Artur Mezglewski, „Podstawy prawne rekolekcji szkolnych w polskim systemie oświaty”, *Biuletyn Edukacji Medialnej* 1 (2013): 28-30.

¹⁷ Zob. Tunia, *Recepcja prawa*, 185.

mi” lub „wielkopostnymi”. Rekolekcje wielkopostne odbywają się także w Kościołach: prawosławnym, Ewangelicko-Augsburskim, Polskokatolickim, czy Starokatolickim Mariawitów. W literaturze przedmiotu rozważa się, co decyduje o statusie rekolekcji wielkopostnych, czy okres ich przeprowadzania, czy też ich nazwa, oraz czy rekolekcje wielkopostne można przeprowadzić w innym terminie, niż okres Wielkiego Postu¹⁸. Wydaje się, że z punktu widzenia prawa polskiego nie jest istotny czas ich przeprowadzania, lecz jedynie to, by dyrektor szkoły został powiadomiony o ich terminie, co najmniej miesiąc wcześniej (§10 ust. 2 rozporządzenia MEN z 1992 r.), a ponadto w przypadku, gdy na terenie szkoły prowadzona jest nauka religii więcej niż jednego wyznania, by kościoły i związki wyznaniowe dążyły do ustalenia wspólnego ich terminu (§10 ust. 3 rozporządzenia MEN z 1992 r.). Pozwala to bowiem dyrektorowi szkoły uwzględnić ten czas w planie organizacji zajęć szkolnych i zapewnić pełną realizację przyjętych przez szkołę programów nauczania poszczególnych zajęć edukacyjnych¹⁹.

Rekolekcje, jako praktyki religijne, mogą mieć charakter obowiązkowy (nakazany) lub dobrowolny. To, czy określona praktyka religijna jest obowiązkowa lub dobrowolna, określa doktryna lub prawo danej wspólnoty religijnej. Obowiązkowe praktyki religijne charakteryzują się koniecznością ich spełnienia przez wiernych, a obowiązek ten wynikać może zarówno z nakazów prawa Bożego, jak i prawa pozytywnego – powszechnego i partykularnego. Ich niespełnienie łączy się z reguły z określoną dolegliwością wymierzaną wiernemu w sposób określony przez daną doktrynę lub prawo. Praktyki religijne nieobowiązkowe, to z kolei te, które podejmowane są dobrowolnie przez osoby chcące pogłębić swoje życie duchowe i religijne. Są one zalecane przez Kościół, lecz ich niespełnianie nie wiąże się z wymierzaniem określonych dolegliwości wiernemu²⁰.

¹⁸ Zob. Mezglewski, „Podstawy prawne rekolekcji”, 29.

¹⁹ Zob. Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Zasady dotyczące organizowania rekolekcji dla uczniów szkół publicznych* z 17 lutego 2016 r., <https://men.gov.pl/ministerstwo/informacje/zasady-dotyczace-organizowania-rekolekcji-dla-uczniow-szkol-publicznych.html> [dostęp: 30.04.2016].

²⁰ Zarówno praktyki religijne obowiązkowe jak i nieobowiązkowe mogą mieć charakter regularny (niedzielna msza św. w Kościele katolickim), jak i nieregularny (modlitwa).

Ustalenie podstaw prawnych istnienia obowiązku uczestniczenia w rekolekcjach wielkopostnych przez uczniów uczęszczających na naukę religii w szkole, jak i zakresu tego obowiązku jest jednak problematyczne, nawet w stosunku do Kościoła katolickiego, który jest głównym propagatorem rekolekcji szkolnych²¹. Prawo powszechne tego Kościoła nie wspomina bowiem w ogóle na temat obowiązku udziału w rekolekcjach szkolnych. Takiego obowiązku nie da się też wywieść z przepisów partykularnych. W obowiązującym *Dyrektorium katechetycznym* jest mowa jedynie o prawie uczniów do zwolnienia z zajęć szkolnych w celu odbycia rekolekcji (n. 88), nie ma zaś mowy o tym, aby uczestniczenie w tych rekolekcjach stanowiło obowiązek ucznia-katolika²². W odniesieniu do tego problemu – w doktrynie – stwierdza się ponadto, że w Kościele katolickim najważniejsze obowiązki wyrażone zostały w przykazaniach, wśród których nie ma przykazania brzmiącego „w rekolekcjach wielkopostnych uczestniczyć”²³. Nie ma też nigdzie sformułowanej sankcji za nieuczestniczenie w tych praktykach. Pozwala to zatem przyjąć, że udział w rekolekcjach, jako forma praktykowania religii w Kościele katolickim ma charakter nieobowiązkowy. Z tych samych względów (brak wyraźnej regulacji) uznać trzeba za nieobowiązkowe tego rodzaju praktyki religijne w innych kościołach chrześcijańskich.

Brak wyraźnych podstaw prawnych obowiązku uczestnictwa w rekolekcjach wielkopostnych przez uczniów uprawnionych wyznań, rodzi (choć może tylko w teorii) pewną trudność dla władz oświato-

Mogą ponadto być spełniane publicznie i prywatnie. Szerzej: Anna Tunia, „Pielgrzymka jako kategoria wyznaniowa i turystyczna”, w: *Prawne aspekty turystyki pielgrzymkowej*, red. Anna Tunia (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014), 19-20.

²¹ Tunia, *Recepcja prawa*, 186.

²² Odnosny tekst *Dyrektorium katechetycznego* brzmi: „Uczniowie uczęszczający na lekcje religii w szkole mają prawo do zwolnienia z zajęć szkolnych w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych. Ich celem jest pogłębienie u uczniów więzi z Chrystusem i Kościołem, a także uzupełnienie nauki religii o właściwy katechezie wymiar inicjacyjny. Rekolekcje szkolne podejmują również zadania ewangelizacyjne wobec środowiska szkolnego. Aby te zadania mogły wypełnić, należy je starannie przygotować. Szczególną pieczę nad przygotowaniem rekolekcji sprawuje proboszcz wraz z katechetami. Wskazane jest, aby w przygotowaniu i przeprowadzeniu rekolekcji włączyli się nauczyciele i rodzice (...)”.

²³ Mezglowski, „Podstawy prawne rekolekcji”, 29.

wych, które zobligowane zostały ministerialnym rozporządzeniem do zwalniania uczniów uczestniczących w szkolnej nauce religii z zajęć lekcyjnych w celu udziału w tego rodzaju praktykach religijnych. Dyrektorzy szkół publicznych nie mają bowiem żadnych instrumentów, by stwierdzić, czy w danym związku wyznaniowym, którego uczniowie uczestniczą w szkolnej nauce religii, udział w rekolekcjach wielkopostnych jest obowiązkową praktyką religijną. Mogą jedynie dedukować – na podstawie wniosku uprawnionego podmiotu wyznaniowego dotyczącego ustalenia terminu rekolekcji wielkopostnych – iż praktyka taka ma charakter obowiązkowy w danej wspólnocie religijnej²⁴.

4. PODMIOTY UPRAWNIONE DO ZWOLNIEŃ Z ZAJĘĆ SZKOLNYCH

Prawo uzyskania zwolnienia z zajęć szkolnych przysługuje – zgodnie z brzmieniem ministerialnego rozporządzenia – „uczniom uczęszczającym na szkolną naukę religii”, a więc tylko tym, którzy zadeklarowali chęć uczestnictwa w odbywających się w szkole lekcjach religii, oraz którzy należą do religii lub wyznania nakładającego na swoich członków obowiązek uczestnictwa w rekolekcjach wielkopostnych (§10 ust. 1 zd. 1 *in fine*). Oznacza to zatem, że z prawa do zwolnień z zajęć szkolnych nie mogą korzystać uczniowie:

- 1) nieuczęszczający na szkolną naukę religii, choć należący do wyznania lub religii, w których praktykuje się obowiązkowe rekolekcje wielkopostne,
- 2) uczęszczający na pozaszkolną naukę religii (tj. taką, której szkoła nie jest organizatorem), nawet gdy w ich wyznaniu lub religii praktykowane są obowiązkowe rekolekcje wielkopostne,
- 3) uczęszczający na szkolną naukę religii, lecz należący do wyznań lub religii nieznających instytucji rekolekcji wielkopostnych,
- 4) uczęszczający na szkolną naukę religii, lecz należący do wyznań lub religii, w których wprawdzie są organizowane rekolekcje wielkopostne, lecz nie mają one charakteru obowiązkowych praktyk religijnych.

²⁴ Zob. Tunia, *Recepcja prawa*, 187.

Podmiotem prawa do zwolnień z zajęć szkolnych w celu udziału w rekolekcjach wielkopostnych nie są też nauczyciele (inni niż katecheci). Nauczyciele mają – w tym czasie – obowiązek świadczenia pracy, nawet w sytuacji, gdy ze zwolnienia – udzielanego w związku z rekolekcjami – korzystają wszyscy uczniowie szkoły. Obowiązani są stawić się w miejscu pracy i pozostawać do dyspozycji dyrektora szkoły. W sytuacji, gdy w szkole przebywają uczniowie nieuczestniczący w rekolekcjach wielkopostnych, lecz w związku z nimi nie jest możliwe realizowanie przewidzianych planem nauczania zajęć szkolnych, nauczyciele mogą zostać zobowiązani do zapewnienia opieki tymże uczniom²⁵. Nie mają natomiast obowiązku sprawowania opieki nad uczniami uczestniczącymi w naukach rekolekcyjnych. Pieczę nad takimi uczniami sprawują – zgodnie z §10 ust. 1 zd. 2 rozporządzenia – katecheci²⁶. Zobowiązanie nauczycieli przedmiotów innych niż religia do wykonywania opieki nad uczniami w czasie zajęć rekolekcyjnych, stanowiłoby naruszenie ich prawa do wolności religijnej, zwłaszcza w sytuacji, gdy uczestniczenie w tego rodzaju praktykach powodowałoby opory ze strony ich sumienia²⁷. Art. 53 ust. 6 Konstytucji RP zakazuje bowiem zmuszania kogokolwiek do uczestniczenia lub nieuczestniczenia w praktykach religijnych²⁸. Nie jest zatem dopuszczalne by dyrektor szkoły wydawał nauczycielom innych przedmiotów niż religia, polecenia uczestnictwa w rekolekcjach wielkopostnych.

Odrębną kwestią jest natomiast zapewnienie opieki uczniom w drodze na rekolekcje i z powrotem z rekolekcji. Zgodnie z §2 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z 31 grudnia 2002 r. w sprawie bezpieczeństwa i higieny w publicznych i niepublicznych szkołach i placówkach²⁹, dyrektor szkoły zapewnia bezpieczne i higie-

²⁵ Zob. Patryk Kuzior, *Organizacja rekolekcji – pytania i odpowiedzi*, https://mroczkowsop.edupage.org/files/Organizacja_rekolekcji_.pdf [dostęp: 1.02.2016].

²⁶ Por. Adam Balicki, „Aspekty prawne organizacji rekolekcji wielkopostnych w kontekście funkcjonowania szkoły”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 14 (2011): 207-209.

²⁷ Podobnie: Zieliński, „Konstytucyjne granice”, 525.

²⁸ O wolności od przymusu w uzewnętrznianiu i nieuzewnętrznianiu przekonań religijnych zob. Jarosław Szymanek, „Klauzule wyznaniowe w Konstytucji RP”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 8 (2005): 41 i nn.

²⁹ Dz.U. z 2003 r. Nr 6, poz. 69 z późn. zm.

niczne warunki pobytu nie tylko w jej placówce, ale również na zajęciach organizowanych poza obiektami do niej należącymi. Rekolekcje nie są organizowane przez szkołę, co – poza okolicznością wynikającą z art. 53 ust. 6 Konstytucji RP – stanowi również podstawę do uznania, iż nauczyciele nie-katecheci nie mają obowiązku sprawowania opieki nad uczniami w czasie nauk rekolekcyjnych organizowanych przez związki wyznaniowe. Dyrektor szkoły może jednak – w ramach wykonywanego przez nich obowiązku pracy – zobowiązać ich do zapewnienia uczniom bezpieczeństwa w drodze do miejsca rekolekcji, jeśli uczniowie udają się na nie z terenu szkoły, oraz w drodze powrotnej z miejsca rekolekcji do szkoły³⁰. W takim przypadku nie ma podstaw do uznania za dyskryminujące działań dyrektora polecającego nauczycielom nie-katechetom obowiązek sprawowania opieki nad przemieszczającymi się uczniami³¹. Sytuacja taka może zaś mieć miejsce, gdy dyrekcja szkoły nie udzieliła uczniom pełnych trzech dni zwolnienia na udział w rekolekcjach wielkopostnych, lecz jedynie zwolnienia częściowego na czas nauk rekolekcyjnych. Rozwiązanie takie zdaje się być sprzeczne z ministerialnym przepisem, który stanowi o pełnych (kolejnych) trzech dniach zwolnienia. Biorąc jednak pod uwagę, że – w praktyce – zajęcia rekolekcyjne bardzo często zajmują tylko kilka godzin każdego dnia³², Ministerstwo Edukacji Narodowej – w opublikowanych na stronie internetowej – wytycznych, przyjęło, że jeśli program rekolekcji ogranicza się np. tylko do jednej lub dwóch godzin zajęć rekolekcyjnych w ciągu dnia, szkoła – w porozumieniu z organizującymi rekolekcje – może ustalić, że uczniowie uzyskują w tych dniach tylko częściowe zwolnienie z zajęć szkolnych. W pozostałym czasie uczni-

³⁰ Por. Michał Łyszczarz, „Opieka nad uczniami w czasie rekolekcji”, *Dyrektor Szkoły* 3 (2015).

³¹ Sposób zorganizowania tej opieki nad uczniami zmierzającymi ze szkoły na rekolekcje, w zależności od wieku uczniów, powinien być przedmiotem odrębnych ustaleń między organizatorami rekolekcji a szkołą. Por. *Jak powinny być uregulowane kwestie związane z organizacją pracy szkoły w czasie trwania rekolekcji wielkopostnych?*, <http://www.nadzor-pedagogiczny.pl/porada> [dostęp: 30.04.2016].

³² Zwracają na to uwagę m.in.: Zieliński, „Konstytucyjne granice”, 525; Stanisław Janiga, Mirosław Chmielewski, „Rekolekcje szkolne w polskiej praktyce katechetycznej”, *Biuletyn Edukacji Medialnej* 1 (2013): 16.

wie uczestniczą w zajęciach, zgodnie z ustalonym na te dni planem zajęć szkolnych³³.

Dokonując oceny kręgu podmiotów uprawnionych do uzyskania prawa do trzech kolejnych dni zwolnienia z zajęć szkolnych, jak też celu tych zwolnień, stwierdzić trzeba, że uzależnienie tego uprawnienia od wymogu zadeklarowania przez uczniów uczestnictwa w szkolnej nauce religii jest dyskryminujące i narusza konstytucyjną zasadę równości wobec prawa³⁴. Jest niezgodne także z zasadą równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych, gdyż stwarza warunki do uzyskania przedmiotowych zwolnień tylko uczniom należącym do wyznań chrześcijańskich, nie dając podobnych uprawnień uczniom należącym do związków wyznaniowych, w których nie są organizowane tego rodzaju praktyki religijne, nawet, gdy w ich wspólnotach wyznaniowej kultywowana jest analogiczna, obowiązkowa forma dni skupienia³⁵. Poza tym samo posługiwanie się przez prawo polskie zwrotem „rekolekcje wielkopostne” postrzegane jest jako naruszające zasadę równouprawnienia związków wyznaniowych oraz zasadę równości wobec prawa³⁶. Jest to bowiem termin nieneutralny, zaczerpnięty z nauki Kościoła katolickiego³⁷, a jego użycie w rozporządzeniu wyklucza możliwość otrzymania zwolnienia z zajęć szkolnych przez uczniów, których religia nie zna instytucji „rekolekcji wielkopostnych”. Istniejące uregulowanie stwarza ponadto sytuację dyskryminacji uczniów

³³ Zob. Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Zasady dotyczące organizowania rekolekcji dla uczniów szkół publicznych* z 17 lutego 2016 r., <https://men.gov.pl/ministerstwo/informacje/zasady-dotyczace-organizowania-rekolekcji-dla-uczniow-szkol-publicznych.html> [dostęp: 30.04.2016]. Rozwiązanie takie jest korzystne dla funkcjonowania szkoły, zwłaszcza, gdy w danej placówce szkolnej z prawa do zwolnień w celu udziału w rekolekcjach wielkopostnych korzystają uczniowie różnych wyznań, których rekolekcje przypadają w różnych terminach.

³⁴ Podobnie: Mezglewski, „Podstawy prawne rekolekcji”, 26.

³⁵ Zob. Borecki, „Dylematy konstytucyjności”, 70; tenże, „Konstytucyjność regulacji szkolnej nauki religii (głos w dyskusji)”, *Studia Prawnicze* 2 (2008): 37.

³⁶ Zob. Mateusz Pilich, *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*, Lex 2015, nr 480909.

³⁷ W doktrynie podnosi się, że przepisy rozporządzenia w zasadzie wyłącznie odnoszą się do wyznania rzymskokatolickiego. Zob. Marek Bielecki, „Wolności i prawa konstytucyjne ucznia. Wybrane aspekty”, w: *Współczesne problemy prawa oświatowego*, red. Magdaleny Pyter (Lublin: Elpil, 2009), 63.

nieidentyfikujących się z żadnym wyznaniem³⁸. W doktrynie podnosi się w związku z tym, że przyjęta regulacja sprawia, że szkoły publiczne przystosowują (akomodują) swoją działalność jedynie do wyznań chrześcijańskich³⁹. A nawet, że prawo do korzystania ze zwolnień w celu udziału w rekolekcjach uregulowane zostało w zasadzie wyłączenie w odniesieniu do wyznania rzymskokatolickiego⁴⁰.

Uczestniczenie w religii jako przedmiocie edukacji szkolnej nie powinno być wiązane z obowiązkiem wykonywania przez uczniów określonych praktyk religijnych. Rekolekcje nie są bowiem elementem edukacji szkolnej prowadzonej w ramach systemu oświaty. Nie powinny zatem stanowić składnika (elementu) szkolnych lekcji religii. Jest to forma praktyk religijnych, których spełnianie regulowane jest prawem wewnętrznym danej wspólnoty wyznaniowej.

5. WNIOSKI KOŃCOWE

Konkludując poczynione wywody należy stwierdzić zatem co następuje.

1. Prawnie nieuzasadnione jest powiązanie udziału w rekolekcjach wielkopostnych z uczestnictwem w nauce religii organizowanej przez szkołę⁴¹.

2. Nieuzasadnione jest uzależnianie otrzymania przez uczniów zwolnienia z zajęć szkolnych od przynależności do określonego związku wyznaniowego, który nakłada na swoich wiernych obowiązek uczestnictwa w rekolekcjach wielkopostnych⁴².

³⁸ Podobnie: Zieliński, „Konstytucyjne granice”, 525; Pilich, „Prawne aspekty nauczania religii”, 50.

³⁹ Zob. Zieliński, „Konstytucyjne granice”, 525; Borecki, „Dylematy konstytucyjności”, 70. Inaczej: Paweł Sarnecki, „Artykuł 53”, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz III*, red. Lech Garlicki (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2003), 9.

⁴⁰ Zob. Bielecki, „Wolności i prawa konstytucyjne ucznia”, 63.

⁴¹ Zob. też: Tunia, *Recepcja prawa*, 185.

⁴² Podobnie: Mezglewski, „Podstawy prawne rekolekcji”, 28-30; zob. też: Tunia, *Recepcja prawa*, 185.

3. Zwalnianie z zajęć szkolnych uczniów określonego wyznania w ściśle określonym celu, dyskryminuje uczniów wyznań niechrześcijańskich oraz uczniów nieidentyfikujących się z żadną religią⁴³.

4. Używanie przez ministerialne rozporządzenie kanonicznego terminu „rekolekcje wielkopostne” zawęża prawo do korzystania ze zwolnień przez uczniów należących do wyznań praktykujących inną formę dni skupienia⁴⁴.

5. Rekolekcje wielkopostne to praktyka religijna, a nie wymóg oświatowy, dlatego – ewentualne prawo do uzyskiwania zwolnień przez uczniów na udział w tych praktykach winno zostać uregulowane nie w prawie oświatowym, lecz w akcie prawnym odnoszącym się do wolności religijnej jednostek⁴⁵. Państwo może stworzyć gwarancje poszanowania tego prawa, jednakże nie na płaszczyźnie przepisów oświatowych, lecz w akcie prawnym dotyczącym gwarancji wolności sumienia i religii.

BIBLIOGRAFIA

- Balicki, Adam. „Aspekty prawne organizacji rekolekcji wielkopostnych w kontekście funkcjonowania szkoły”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 14 (2011): 203-219.
- Balicki, Adam, i Magdalena Pyter. *Prawo oświatowe*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011.
- Bielecki, Marek. „Wolności i prawa konstytucyjne ucznia. Wybrane aspekty”. W: *Współczesne problemy prawa oświatowego*, red. Magdalena Pyter. Lublin: Elpil, 2009.
- Borecki, Paweł. „Dylematy konstytucyjności prawnych zasad nauczania religii i etyki w szkole publicznej”. *Państwo i Prawo* 7 (2008): 63-72.
- Borecki, Paweł. „Konstytucyjność regulacji szkolnej nauki religii (głos w dyskusji)”. *Studia Prawnicze* 2 (2008): 31-39.
- Borecki, Paweł. „Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10 (2007): 115-159.

⁴³ Podobnie: Zieliński, „Konstytucyjne granice”, 525.

⁴⁴ Podobnie: Pilich, „Prawne aspekty nauczania religii”, 50.

⁴⁵ Zob. Tunia, *Recepcja prawa*, 185.

- Janiga, Stanisław, i Mirosław Chmielewski. „Rekolekcje szkolne w polskiej praktyce katechetycznej”. *Biuletyn Edukacji Medialnej* 1 (2013): 5-21.
- Janiga, Waldemar, i Artur Mezglewski. „Nauczanie religii w szkołach publicznych”. *Roczniki Nauk Prawnych* 9/1 (2001).
- Lyszczarz, Michał. „Opieka nad uczniami w czasie rekolekcji”. *Dyrektor Szkoły* 3 (2015).
- Misztal, Henryk. „Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 1 (2000): 5-20.
- Mezglewski, Artur. „Kwestie problematyczne związane z wprowadzeniem nauczania religii do szkół publicznych w Polsce”. *Prawo – Administracja – Kościół* 3 (2005): 65-88.
- Mezglewski, Artur. „Podstawy prawne rekolekcji szkolnych w polskim systemie oświaty”. *Biuletyn Edukacji Medialnej* 1 (2013): 22-32.
- Mezglewski, Artur. *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Mezglewski, Artur. „Rozwiązania tymczasowe w zakresie statusu lekcji religii oraz statusu pracowniczego katechetów w roku szkolnym 1990/1991”. W: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. Dariusz Walencik, 187-198. Katowice – Bielsko-Biała: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowości i Finansów w Bielski Białej, 2009.
- Mezglewski, Artur. „Usunięcie i przywrócenie nauczania religii do szkół”. W: *Katecheza dzisiaj – problemy prawne i teologiczne*, red. Waldemar Janiga, Artur Mezglewski, 97-198. Krosno–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 2000.
- Pilich, Mateusz. „Prawne aspekty nauczania religii i krzewienia religijności w szkołach publicznych”. W: *Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym*, red. Tadeusz J. Zieliński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT, 2012.
- Sarnecki, Paweł. *Artykuł 53. W: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz III*, red. Lech Garlicki. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2003.
- Szymanek, Jarosław. „Klauzule wyznaniowe w Konstytucji RP”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 8 (2005): 5-43.
- Szymanek, Jarosław. „Nauczanie religii w szkole publicznej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego (kwestie wybrane)”. W: *Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym*, red. Tadeusz J. Zieliński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT, 2012.

- Tunia, Anna. „Pielgrzymka jako kategoria wyznaniowa i turystyczna”. W: *Prawne aspekty turystyki pielgrzymkowej*, red. Anna Tunia. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Tunia, Anna. *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Zieliński, Tadeusz J. „Konstytucyjne granice obecności religii w polskiej szkole publicznej”. W: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. Paweł Borecki, Andrzej Czohara i Tadeusz J. Zieliński. Warszawa: Wydawnictwo LexisNexis, 2008.

EXEMPTION FROM SCHOOL CLASSES IN ORDER TO PARTICIPATE
IN LENT RETREAT AND RESPECT FOR THE RULE OF EQUAL RIGHTS
OF CHURCHES AND OTHER RELIGIOUS ASSOCIATIONS

Summary

The subject of this article is to present the issue of compliance of regulations concerning students' exemptions from school classes in order to participate in Lent retreat with the rule of equal rights of churches and other religious associations. While analyzing these issues the author comes to a conclusion that dependence of obtaining right to exemption from school classes on requirement of pledging participation by students in school religious education is discriminative and violates the constitutional rule of equality towards law and it is not in accordance with the rule of equal rights of churches and other religious associations. Moreover it causes discrimination of students since it creates conditions to obtain subject exemptions only for those students who belong to Christian denominations. The author demands that participation in religious education as a subject of school education shall not be associated with a duty of performing by students particular religious observances as a retreat is not an element of school education conducted within the educational system. The right to possible obtainment of exemptions by students for participation in a retreat should be regulated not in educational law but in a legal act referring to religious freedom of individuals.

Tłumaczenie własne autora

Key words: religious association, freedom of conscience and religion, equal rights, school, student, retreat, religious observances

Słowa kluczowe: związek wyznaniowy, wolność sumienia i wyznania, równouprawnienie, szkoła, uczeń, rekolekcje, praktyki religijne.

MICHAŁ SKWARZYŃSKI*

KORZYSTANIE ZE SPRZECIWU SUMIENIA
W KONTEKŚCIE ZASADY RÓWNOUPRAWNIENIA
I KRYTERIUM ZAWODU

1. WSTĘP

Przedstawione w niniejszym artykule wyniki badań dotyczą niedostrzeżanego problemu określenia wpływu charakteru normy prawnej, która jest źródłem normatywnym sprzeciwu sumienia wobec normy określającej zasadę równouprawnienia oraz zakaz dyskryminacji. Problem sprzeciwu sumienia jest degradowany na poziomie normatywnego źródła, zawodów, etyk zawodowych, czy prawa korporacyjnego. Niestety jest także degradowany w kontekście zakazu dyskryminacji i równouprawnienia jednostek, religii czy związków wyznaniowych. Nie jest to może widoczne z uwagi na rasę, wyznanie, płeć czy przynależność do mniejszości narodowych. W tych przypadkach dyskryminacja budzi oczywisty sprzeciw i brak tu dyferencjowania prawa do sprzeciwu sumienia z takich powodów. Zgoła inaczej jest jednak przy przesłance wykonywanego zawodu. W tym przypadku występuje stale tendencja do degradowania praw jednostki, bo wykonuje konkretny zawód.

* Dr Katedra Praw Człowieka, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: michalskwarzynski@gmail.com

Rozpocząć należy od zdefiniowania klauzuli sumienia, którą uznaje się za „prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, a w konsekwencji także wolność od przymusu postępowania wbrew własnemu sumieniu”¹, a sprzeciw sumienia materializuje się w sytuacji, powstania obowiązku konkretnego działania bądź zaniechania i polega na uprawnieniu do odmowy wykonania takiego obowiązku².

Niniejsza praca ma za zadanie naświetlić problem relacji sprzeciwu sumienia do zakazu dyskryminacji i zasady równouprawnienia w połączeniu ze źródłem normatywnym dla klauzuli sumienia, ale również samodzielnie w związku właśnie z zakazem dyskryminacji i zasadą równouprawnienia. Inaczej ujmując autor bada, czy przyznanie klauzuli sumienia tylko części osób łamie zakaz dyskryminacji, jak i zasadę równouprawnienia. Podstawowym kryterium analizy będzie przesłanka wykonywanego zawodu.

Artykuł ten nie powiela dotychczasowych badań autora dotyczących sprzeciwu sumienia w adwokaturze czy sprzeciwu sumienia sędziego, gdzie tamte efekty badawcze skupiały się na przypadkach konfliktu sumienia i sposobach jego rozwiązania³, nie powiela też on badań nad mitologizowaną rolą etyki zawodowej w ochronie sprzeciwu sumienia⁴. Podobnie nie jest powielana analiza źródeł normatywnych sprzeciwu sumienia w europejskim systemie prawnym⁵, poza koniecznym zakre-

¹ Szerzej zob. Piotr Stanisz, „Klauzula sumienia”, w: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisz, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: C.H. Beck, 2011), 104, pkt. 111.

² Szerzej zob. Michał Skwarzyński, „Korzystanie z klauzuli sumienia, jako realizacja wolności wewnętrznej czy/i zewnętrznej”, *Opolskie Studia Administracyjno-Prawne* 13/4 (2015): 10.

³ Szerzej zob. Michał Skwarzyński, „Sprzeciw sumienia w adwokaturze”, w: *Standardy bezstronności światopoglądowej władz publicznych*, red. Artur Mezglewski, Anna Tunia (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 201–220; Michał Skwarzyński, „Sprzeciw sumienia sędziego jako element polityki wyznaniowej”, w: *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. Michał Skwarzyński, Piotr Steczkowski (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016), 155–176.

⁴ Szerzej zob. Michał Skwarzyński, *Źródła sprzeciwu sumienia adwokata w kontekście etyki zawodowej* [w druku].

⁵ W tym także dotycząca *soft law*: szerzej zob. Jakub Pawlikowski, „Prawo do sprzeciwu sumienia w ramach legalnej opieki medycznej. Rezolucja nr 1763 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z dnia 7 października 2010 r.”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 14 (2011): 313–337.

sem, dla wskazania roli praw człowieka, jako normatywnego wyrażenia godności człowieka i wynikających stąd konsekwencji⁶. Dalej praca nie będzie przedstawiać również orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, bowiem konieczna analiza jest już opublikowana⁷.

Podobnie niniejszy artykuł uwzględni efekty badań przeprowadzone dotychczas⁸, w tym publikacje zawierające rozważania dotyczące kontekstu aksjologicznego sumienia⁹, bądź aksjologicznego kontekstu normatywnego¹⁰.

Uwzględniono również analizy odnoszące się do wielu zawodów, w tym medycznych, dotyczących lekarza czy pielęgniarki¹¹, prawni-

⁶ Szerzej zob. Michał Skwarzyński, „Sprzeciw sumienia w europejskim i krajowym systemie ochrony praw człowieka”, *Przegląd Sejmowy* 6 (2013): 9–26.

⁷ Szerzej zob. Michał Skwarzyński, „Orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w zakresie klauzuli sumienia”, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisław, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelny, Marta Ordon, Michał Zawisłak (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 285–293; Michał Hucal, „Europejski Trybunał Praw Człowieka – obrońca czy agresor w kontekście praw osób wierzących”, w: *Aktualne problemy...*, 111–120; Aneta Abramowicz, „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...*, 11–19.

⁸ Cenna jest zwłaszcza praca zbiorowa *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisław, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014), passim.

⁹ Andrzej Szostek, „Kategoria sumienia w etyce”, w: *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisław, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014), 15–25.

¹⁰ Andrzej Zoll, „Klauzula sumienia”, w: *Sprzeciw sumienia w praktyce...*, 77–85; Skwarzyński, „Sprzeciw sumienia w europejskim”, 17–21; Leszek Bosek, „Prawo osobiste do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem na przykładzie lekarza”, *Forum prawnicze* 1 (2014): 87–89, 92–95; Leszek Bosek, „Problem zakresowej niekonstytucyjności art. 39 ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentystry”, w: *Sprzeciw sumienia w praktyce...*, 87–90, 100–103; Oktawian Nawrot, „Prawa człowieka, sprzeciw sumienia i państwo prawa”, w: *Sprzeciw sumienia w praktyce...*, 107–109; Ryszard Sztymmler, „Nowa interpretacja klauzuli sumienia”, w: *Aktualne problemy...*, 327–345; Ryszard Sztymmler, „Klauzula sumienia w ochronie życia i zdrowia w prawie Trzeciej Rzeczypospolitej”, w: *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. Michał Skwarzyński, Piotr Steczkowski (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016), 135–152.

¹¹ Andrzej Zoll, „Prawo lekarza do odmowy udzielenia świadczeń zdrowotnych i jego granice”, *Prawo i Medycyna* 13 (2003): 18; Bosek, „Prawo osobiste”, 17; Bosek, „Problem zakresowej niekonstytucyjności”, 96–100; Oktawian Nawrot, „Klauzula sumienia w zawodach medycznych w świetle standardów Rady Europy”, *Zeszyty Prawnicze BAS*

czych¹², czy bardziej kompleksowych analiz obejmujących rozważania oprócz zawodów medycznych i prawniczych także problem klauzuli sumienia wobec farmaceuty¹³ czy nauczyciela¹⁴.

Na marginesie wstępu należy podkreślić, że autorowi oczywiście znany jest pogląd profesora Jakuba Pawlikowskiego, że klauzula sumienia jest ujęta w ramach konkretnego przepisu ustawy, który daje prawo do powołania się na sprzeciw sumienia, którego źródło jest położone hierarchicznie wyżej. Odróżnione są zatem sprzeciw sumienia od klauzuli sumienia. Postulat uporządkowania terminologicznego, jest oczywiście słuszny, tym niemniej pojęcia te w doktrynie i orzecznictwie funkcjonują zamiennie. Co więcej, wydaje się, że postulat, aby klauzula sumienia rozumiana, jako zapis ustawy – klauzula ustawowa jest zrozumiały w przypadku lekarza czy pielęgniarki, gdzie taki przepis w prawie korporacyjnym jest. W przypadku analizy normatywnej opartej o system praw człowieka i zawód, gdzie klauzula nie jest wprost określona w przepisach korporacyjnych różnicowanie to nie

3 (2012): 12–16; Mirosław Nesterowicz, Natalia Karczewska–Kamińska, „Prawa pacjenta do świadczeń medycznych a prawo lekarzy (szpitali) i osób z innych zawodów medycznych do klauzuli sumienia”, *Prawo i Medycyna* 2 (2015) passim; Jakub Pawlikowski, „Spór o klauzulę sumienia z perspektywy celów medycyny i etyki lekarskiej”, w: *Sprzeciw sumienia w praktyce...*, 145–170; Beata Dobrowolska, „Sprzeciw sumienia w praktyce pielęgniarki i położnej. Analiza rozwiązań polskich i wybranych rozwiązań europejskich”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 16 (2013): 249–263.

¹² Szerzej zob. Anna Machnikowska, „Klauzula sumienia w zawodzie prawnika”, w: *Klauzula sumienia w państwie prawa*, red. Oktawian Nawrot (Sopot: Spółdzielczy Instytut Naukowy, 2015), 127–142; Jerzy Zajadło, „Sędzia pomiędzy moralnym przekonaniem a wiernością prawu (na przykładzie orzecznictw sądów amerykańskich w sprawach niewolnictwa)”, w: *Klauzula sumienia w państwie...*, 143–161; Zbigniew Cichoń, „Klauzula sumienia w różnych zawodach”, w: *Prawnik katolicki a wartości prawa* (Kraków: Dom Wydawniczy „Ostoja”, 1999), 44–51, gdzie krótko, w oparciu o system prawa francuskiego, omówiono sprzeciw sumienia adwokata, a także Paweł Skuczynski, *Etyka adwokatów i radców prawnych* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2016), 208 i n.

¹³ Małgorzata Prusak, „Sprzeciw sumienia w praktyce aptecznej”, w: *Sprzeciw sumienia w praktyce...*, 211–213, 219–225; Mariola Drozd, „Prawo farmaceuty do sprzeciwu sumienia w świetle obowiązujących regulacji prawnych”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 16 (2013): 267–280.

¹⁴ Szerzej zob. Alicja Grześkowiak, „Sprzeciw sumienia w odniesieniu do wybranych zawodów”, w: *Idea wielokulturowości jako wyzwanie: dyskurs religijny, kulturowy i społeczny*, red. Helena Czakowska, Mariusz Kuciński (Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2015), 43–62.

przedstawia aż takiego znaczenia. A to właśnie w przypadku zawodu, gdzie nie ma zapisu ustawowego – klauzuli ustawowej materializuje się rola zakazu dyskryminacji i równouprawnienia. W tej sytuacji bowiem często kwestionuje się prawo osoby wykonującej zawód bez określonej ustawowo klauzuli sumienia do korzystania z prawa do sprzeciwu sumienia.

2. ŹRÓDŁA NORMATYWNE DLA SPRZECIWU SUMIENIA

Rozważając problem równouprawnienia i zakazu dyskryminacji nie można pominąć źródła normatywnego klauzuli sumienia. Wskazać należy, że kwestia źródeł normatywnych klauzuli sumienia została przesądzona w wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 października 2015 r., w sprawie sygn. akt K 12/14, który dotyczył klauzuli sumienia lekarza.

Wyrok ten¹⁵, jak i wcześniejsze¹⁶ i późniejsze badania naukowe¹⁷ wskazują, że źródłem sprzeciwu sumienia, jest prawo człowieka do wolności sumienia i wyznania. Jego źródłem w systemie uniwersalnym jest Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych¹⁸,

¹⁵ Wyrok TK z dnia 7 października 2015 r., w sprawie sygn. akt K 12/14, pkt. 3.2.3, 3.2.4, 4.4.1, 4.4.5.

¹⁶ Skwarzyński, „Sprzeciw sumienia w europejskim”, 9–26.

¹⁷ Leszek Bosek, „Komentarz do art. 53 Konstytucji RP”, w: *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz do art. 1–86*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2016), 1249–1251, 1257–1258, 1263–1264, pkt. 5, 33, 50, 51.

¹⁸ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. (Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167, zał.). Artykuł 18 1. *Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie.* 2. *Nikt nie może podlegać przymusowi, który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowania wyznania albo przekonań według własnego wyboru.* 3. *Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób.* 4. *Państwa Strony niniejszego Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności*

a w systemie europejskim – kontynentalnym znaczenie ma zwłaszcza art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r.¹⁹ oraz art. 10 ust. 2 Karty Praw Podstawowych²⁰. Potwierdza to orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu w przypadku białego personelu²¹, gdy po pewnych niekonsekwencjach orzeczniczych ETPCz słusznie uznał, że odmowa wykonania obowiązku prawnego, z uwagi na konflikt z przekonaniem religijnym, wchodzi w zakres ochrony art. 9 EKPC, także w przedmiocie innym niż obowiązek służby wojskowej²². Kluczowego zatem znaczenia nabiera art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.²³ określający polski model wolności sumienia i religii²⁴. Wskazać należy, że zgodnie z koncepcją

rodziców lub, w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniem.

¹⁹ Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284, z późn. zm. (dalej: EKPCz). Art. 9 ust. 1. *każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne.* Art. 9 ust. 2. *wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób.*

²⁰ Z dnia 7 grudnia 2000 r., Dz.U. UE C 83/02 z 2010 r., s. 389 (dalej: KPP). Art. 10 ust. 1. *każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie swej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach.* Art. 10 ust. 2. *uznaje się prawo do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa.*

²¹ Tak: Sprawa R.R. p. Polsce, skarga nr 27617/04, wyrok ETPCz z dnia 26 maja 2011 r., pkt. 206.

²² Sprawa Eweida i in. p. Wielkiej Brytanii, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10, 36516/10, wyrok ETPCz z dnia 15 stycznia 2013 r. pkt. 105; szerzej zob. Skwarzyński, *Orzecznictwo Europejskiego Trybunału*, 286–291.

²³ Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483, z późn. zm. (dalej: Konstytucja RP).

²⁴ Art. 53 Konstytucji RP: *1. Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii. 2. Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu*

marginesu oceny²⁵, która jest teoretycznym i praktycznym modelem „pozwalającym na uwzględnianie specyfiki społecznego i kulturowego kontekstu poszczególnych państw. Jest oczywiste, że specyfika ta rysuje się ze szczególną wyrazistością w kwestiach moralnych czy religijnych i dlatego Trybunał przy stosowaniu art. 9 posługuje się koncepcją »marginesu oceny« w sposób nieco odmienny niż w odniesieniu do innych »przepisów wolnościowych« ”²⁶, wiążące jest tutaj orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego²⁷ który stwierdził, że klauzula sumienia ma swoją podstawę konstytucyjną w art. 53 Konstytucji RP²⁸.

Trybunał zasadnie stwierdził, że wolność sumienia „sama będąc podstawowym prawem człowieka, jest jednocześnie źródłem wielu innych praw i wolności, jest swoistym »prawem praw« ”²⁹, a jej istota

w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują. 3. Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami. Przepis art. 48 ust. 1 stosuje się odpowiednio. 4. Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób. 5. Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób. 6. Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych. 7. Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania.

²⁵ Sprawa Bayatyan p. Armenii, skarga nr 23459/03, wyrok ETPCz z dnia 7 lipca 2011 r., pkt. 121–123; sprawa Eweida i in. p. Wielkiej Brytanii, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10, 36516/10, wyrok ETPCz z dnia 15 stycznia 2013 r. pkt. 106 i 109.

²⁶ Leszek Garlicki, „Komentarz do art. 9 EKPCz”, w: *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. T. 1. Komentarz do artykułów 1–18*, red. Leszek Garlicki, Piotr Hofmański, Andrzej Wróbel (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2010), 552, pkt. 4; tak samo cytowany tam Adam Wiśniewski, *Koncepcja marginesu oceny w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* (Gdańsk: Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego, 2008), 130–131, 136, 187.

²⁷ Orzeczenie TK z dnia 15 stycznia 1991 r., sygn. akt U 8/90, OTK ZU 1991, nr 1, poz. 8, s. 134; postanowienie TK z dnia 7 października 1992 r., sygn. akt U 1/92, OTK ZU 1986–1995, t. 3/1992, cz. 2, s. 38. Orzeczenia te dotyczyły stanu prawnego sprzed uchwalenia Konstytucji RP z 1997 r., lecz zachowały one aktualność. W sentencji wyroku z dnia 7 października 2015 r., w sprawie sygn. akt K 12/14 powołano się wprost na art. 53 ust. 1 Konstytucji RP.

²⁸ Skwarzyński, „Sprzeciw sumienia w europejskim”, 17–21

²⁹ Wyrok TK z dnia 7 października 2015 r., w sprawie sygn. akt K 12/14, pkt. 4.1.1.

„bywa uznawana za ponadpozytywną, aksjologicznie związaną z samą naturą człowieka, będącą istotnym elementem jego godności”. Stąd system prawny, który by jej nie gwarantował, „byłby ab initio niepełnym, nieskutecznym i nieefektywnym, a w konsekwencji także niedemokratycznym, bo odbiegającym od wzorca państwa respektującego konieczne minimum minimorum w zakresie ochrony praw człowieka” (J. Szymanek, *Wolność sumienia i wyznania...*, s. 39). Konieczność jej poszanowania jest ściśle powiązana z poszanowaniem i ochroną godności człowieka, co jest obowiązkiem władz publicznych³⁰.

Podkreślić należy, że prawa człowieka mają za zadanie normatywne wyrażenie przyrodzonej godności człowieka, która jest źródłem wszelkich praw jednostki³¹.

Prowadząc swój wywód Trybunał Konstytucyjny doszedł do słusznych wniosków, iż „nie ma zatem podstaw do formułowania odrębnego prawa do »klauzuli sumienia«, a – w konsekwencji – nie ulega wątpliwości, że ustawodawca nie może dowolnie kształtować tego »przywileju« albo go znosić, lecz musi respektować konstytucyjne warunki ustanawiania ograniczeń wolności i praw człowieka i obywatela (art. 30 oraz art. 31 ust. 3 Konstytucji). W ocenie Trybunału, prawo lekarza, jak każdej innej osoby, do powstrzymania się od działań sprzecznych

³⁰ Tamże, pkt. 4.1.2.

³¹ Szerzej o godności osobowej i osobowościowej zob.: Krzysztof Orzeszyna, „Godność ludzka podstawą praw człowieka”, w: *Człowiek – i jego prawa i odpowiedzialność*, red. Robert Tabaszewski (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 23 i n.; Józef Krukowski, „Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności jednostki”, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. Leszek Wiśniewski (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1997), 39–42; Wioletta Jedlecka, Joanna Policiewicz, „Pojęcie godności na tle Konstytucji RP”, w: *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Konstytucja*, red. Andrzej Bator (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1999), 146; Jerzy Zajadło, „Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka”, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 2 (1989): 111; Krystian Complak, „Uwagi o godności człowieka oraz jej ochrona w świetle nowej konstytucji”, *Przegląd Sejmowy* 5 (1998): 42 i n.; Zbigniew Hołda, w: *Prawa Człowieka, Zarys wykładu*, red. Zbigniew Hołda, Dorota Ostrowska, Joanna Hołda, Julita A. Rybczyńska (Warszawa: Wolters Kluwer business, 2014), 12; Marek Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony* (Lublin: TN KUL, 1999), 343–347; Franciszek J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001), 75–80.

*z własnym sumieniem wypływa wprost z wolności gwarantowanej przez Konstytucję*³².

Ty samym to godność człowieka wyrażona i chroniona w tym przypadku prawem człowieka do wolności sumienia i religii, jest źródłem normatywnym sprzeciwu sumienia. To istotne prawo człowieka jest wystarczające do przyznania ochrony w razie odmowy wykonania obowiązku z uwagi na konflikt sumienia.

3. WARUNKI NORMATYWNE KORZYSTANIA ZE SPRZECIWU SUMIENIA

W systemie prawnym nie ma praw nieograniczonych. Prawo do powoływania się na sprzeciw sumienia i odmowa spełnienia obowiązku nakładanego prawem także nie jest nieograniczona. Z powodu trudności nie można jednak pomijać możliwości odtworzenia zakresu dopuszczalnego ograniczenia sprzeciwu sumienia z uwagi na granice klauzuli limitacyjnej wolności sumienia i wyznania. Z uwagi na fakt, iż sprzeciw sumienia, realizuje zewnętrzny element prawa człowieka do wolności sumienia i wyznania, pomimo że wynika z elementu wewnętrznego i zmierza do jego ochrony³³, ograniczenia sprzeciwu sumienia są możliwe, tym niemniej działania państwa nie są również nieograniczone. Państwo może zbadać wyłącznie zmanifestowanie przekonań światopoglądowych czy religijnych w postaci sprzeciwu sumienia. To znaczy państwo jest uprawnione wyłącznie do badania przejawów zewnętrznych skorzystania ze sprzeciwu sumienia, bez odniesienia się do wewnętrznej sfery człowieka³⁴.

Z istoty klauzuli limitacyjnej wolności sumienia i wyznania wynika, że ograniczeniu podlegać może wyłącznie element zewnętrzny, który jest manifestowany przez sprzeciw sumienia. Dlatego możliwe jest badanie zasadności powołania się na klauzulę sumienia, poprzez zbadanie tego manifestu, więc tylko jego może dotyczyć analiza.

³² Wyrok TK z dnia 7 października 2015 r., w sprawie sygn. akt K 12/14, pkt. 4.4.5.

³³ Szerzej zob. Skwarzyński „Korzystanie z klauzuli sumienia”, 16 i n.

³⁴ Szerzej zob. tamże, 19.

Wydaje się zatem, że sprzeciw sumienia jest prawem subsydiarnym, to jest takim, które może być realizowane, jako ostateczny sposób ochrony prawa człowieka do wolności sumienia i religii. Inaczej ujmując, czy nie dało się konfliktu rozwiązać w inny sposób. Niewłaściwe byłoby zwłaszcza generowanie konfliktów sumienia, aby następnie powoływać się na sprzeciw sumienia. Po drugie, klauzula sumienia musi być w konkretnym przypadku uzasadniona. Trybunał w Strasburgu określił odniesienie się do kryterium poglądów, które osiągnęły odpowiedni poziom przekonywania, powagi, spójności czy znaczenia w społeczeństwie³⁵. Po trzecie, które chce chronić powołujący się na sprzeciw sumienia, powinno być także współmierne – proporcjonalne wobec obowiązków nałożonych przez ustawę, których z uwagi na konflikt sumienia zobowiązany nie może wykonać³⁶. Konieczne jest tu zatem kryterium oceny kolizji dóbr, do których ochrony zmierza klauzula sumienia, a które są chronione w systemie prawa pozytywnego czy pozapozytywnego, prawa naturalnego. Nie powinno akceptować się fanaberii sumienia, tzn. zezwalać na odmowę wykonania obowiązku prawnego z uwagi na błahy powód. Jest tak dlatego, iż realizacja obowiązku ustawowego z reguły powinna zmierzać do zapewnienia praw innego podmiotu prawa, więc fanaberia sumienia mogłaby prowadzić do utrudniania realizacji praw innych osób. Istotne jest więc także czego dotyczy konflikt sumienia po stronie powołującego się na sprzeciw sumienia oraz czego dotyczy skutek ewentualnego uznania klauzuli za zasadną, wobec dóbr beneficjenta normy prawnej, której wykonania odmawia powołujący się na sprzeciw sumienia.

Nie oznacza to oczywiście kwestionowania czy nawet oceny przekonań osoby powołującej się na sprzeciw sumienia, która ma prawo określać swój światopogląd czy dowolnie wyznawać religię.

³⁵ Sprawa Bayatyan p. Armenii, skarga nr 23459/03, wyrok ETPCz z dnia 7 lipca 2011 r., pkt. 110; sprawa Eweida i in. p. Wielkiej Brytanii, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10, 36516/10, wyrok ETPCz z dnia 15 stycznia 2013 r. pkt. 82; sprawa Jakóbski p. Polsce, skarga nr 18429/06, wyrok ETPCz z dnia 7 grudnia 2010 r. pkt. 44; Sprawa Leela Förderkreis e.V. i in. p. Niemcom, skarga nr 58911/00, wyrok ETPCz z dnia 6 listopada 2008 r., pkt. 80.

³⁶ Szerzej o przesłankach uzasadniających powołanie się na sprzeciw sumienia zob. Skwarzyński, „Sprzeciw sumienia w europejskim”, 23–26.

Nie może dochodzić do ingerencji w wolność wewnętrzną jednostki. Czym innym jest ocena, czy powołanie się na przekonanie światopoglądowe czy religijne będące źródłem konfliktu sumienia zasługuje na uwzględnienie z uwagi na proporcjonalność i w/w kryteria oceny. Nie dochodzi bowiem do oceny samego światopoglądu czy religii, ale do oceny współmierności dobra chronionego zagrożonego w sumieniu konfliktem z obowiązkiem nałożonym przez prawodawcę. Jako przykład można wskazać odmowę ratowania życia i zdrowia pacjenta przez pracownika medycznego z uwagi na święto religijne i związany z tym nakaz powstrzymywania się od pracy. Pokazuje to, że w tym przypadku wygenerowano sprzeciw sumienia, z uwagi na błędnie określoną organizację pracy, więc sprzeciw nie jest subsydiarny. Poza tym poświęcenia wymaga dobro najwyższego rzędu, jakim jest zdrowie i życie człowieka, wobec przestrzegania nakazu powstrzymywania się od pracy. W takim przypadku państwo – jego organy nie mogą oceniać przekonania religijnego czy światopoglądowego powstrzymania się od pracy, bowiem jest to wewnętrzne przekonanie jednostki. Nie oznacza to zarazem ślepego akceptowania sprzeciwu sumienia w takiej sytuacji. Wskazane kryteria mają zatem zapobiegać powoływaniu się na klauzulę sumienia w sytuacjach nieadekwatnych.

Niniejsze rozważania są konieczne, aby rozstrzygnąć rolę równouprawnienia i zakazu dyskryminacji w kształtowaniu zakresu sprzeciwu sumienia.

4. ROLA ZAKAZU DYSKRYMINACJI I ZASADY RÓWNOUPRAWNIENIA DLA NORMATYWNYCH RAM SPRZECIWU SUMIENIA W KONTEKŚCIE PRZESŁANKI WYKONYWANEGO ZAWODU

Powyższa analiza pokazała, że nie można dokonywać oceny przekonań religijnych i światopoglądowych w badaniu zasadności sprzeciwu sumienia. Jest tak dlatego, że dotykałoby to istoty wewnętrznej prawa człowieka do wolności sumienia i wyznania. Już z tego powodu przypisanie sprzeciwu sumienia do przekonań konkretnych religii, bądź konkretnych światopoglądów z pominięciem innych byłoby wykluczone. Dyferencjowałoby to jednostki według kryterium ich przekonań

baźdź religii, prowadziłyby zatem do zdecydowanie odmiennego traktowania na gruncie ochrony przyrodzonej godności.

Oczywiste jest zatem, że różnicowanie ochrony sprzeciwu sumienia według kryterium religii i światopoglądu byłoby złamaniem zakazu dyskryminacji i zasady równouprawnienia. Podobnie oczywistym jest brak możliwości przypisywania prawa do sprzeciwu sumienia według kryterium rasy, płci, narodowości, języka, przynależności do mniejszości narodowych, czy z powodów majątkowych. Takie różnicowanie jest również z gruntu niezgodne z istotą godności człowieka. Niestety, z niezrozumiałych powodów tej samej prawidłowości nie stosuje się wobec kryterium wykonywanego zawodu. Stwierdzić należy, że kwestia zakazu dyskryminacji i równouprawnienia samodzielnie wyklucza różnicowanie jednostek w możliwości powoływania się na klauzulę sumienia z uwagi na zawód.

Z punktu widzenia normatywnego wskazać należy, że zakaz dyskryminacji i związana z nim zasada równouprawnienia są zawarte w większości źródeł międzynarodowej ochrony praw człowieka. Przykładowo jest on określony w art. 7³⁷ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka³⁸; w art. 2 ust. 1³⁹ Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych w systemie uniwersalnym praw człowieka. Dalej jest on zawarty w systemie europejskim w art. 14 EKPCz⁴⁰,

³⁷ *Wszyscy są równi wobec prawa i mają prawo, bez jakiegokolwiek różnicy, do jednakowej ochrony prawnej. Wszyscy mają prawo do jednakowej ochrony przed jakąkolwiek dyskryminacją, będącą pogwałceniem niniejszej Deklaracji, i przed jakimkolwiek narażeniem na taką dyskryminację.*

³⁸ Treść Deklaracji nie została ujęta w żadnym dzienniku urzędowym, występuje ona w zbiorach aktów prawa międzynarodowego, w artykule korzystano z oficjalnej strony UNESCO: http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf. [dostęp: 29.09.2016]

³⁹ *Każde z Państw Stron niniejszego Paktu zobowiązuje się przestrzegać i zapewnić wszystkim osobom, które znajdują się na jego terytorium i podlegają jego jurysdykcji, prawa uznane w niniejszym Pakcie, bez względu na jakiegokolwiek różnice, takie jak: rasa, kolor skóry, płeć, język, religia, poglądy polityczne lub inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, sytuacja majątkowa, urodzenie lub jakiegokolwiek inne okoliczności.*

⁴⁰ *Korzystanie z praw i wolności wymienionych w niniejszej konwencji powinno być zapewnione bez dyskryminacji wynikającej z takich powodów, jak płeć, rasa, kolor skóry, język, religia, przekonania polityczne i inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie bądź z jakichkolwiek innych przyczyn.*

czy art. 21 ust. 1 KPP⁴¹. Oczywiście przedmiotem artykułu nie będzie przedstawianie wszelkich zagadnień dotyczących równouprawnienia i zakazu dyskryminacji w prawie międzynarodowym⁴², lecz te elementy efektywnego systemu ochrony praw człowieka, które wskazują, na istnienie zakazu dyskryminacji z uwagi na zatrudnienie czy wykonywany zawód. Dalej konieczne będzie przedstawienie polskiego konstytucyjnego modelu równouprawnienia i zakazu dyskryminacji, wyrażonego w art. 32 Konstytucji RP⁴³.

Lektura norm prawnych, międzynarodowego systemu praw człowieka, określających równouprawnienie i zakaz dyskryminacji, pokazuje, że zabrania się tej ostatniej z „jakichkolwiek innych przyczyn”, „jakichkolwiek okoliczności”, jak również z powodu „sytuacji majątkowej” czy „majątku”. Kwestia wskazania *verba legis* właśnie majątku pokazuje, że także sytuacja ekonomiczna nie może być źródłem dyskryminacji. W ramach samego zakazu dyskryminacji wskazać należy, że orzecznictwo i doktryna pokazują, że zakaz dyskryminacji na gruncie MPPOiP jest niedostatecznie wykorzystywany w praktyce stosowania Paktu⁴⁴, więc

⁴¹ *Zakazana jest wszelka dyskryminacja w szczególności ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy genetyczne, język, religię lub przekonania, poglądy polityczne lub wszelkie inne poglądy, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną.*

⁴² W tym przedmiocie zobacz zwłaszcza cenne dla niniejszej pracy, aktualne wyniki badań: Jana Podkowika, „Konstytucyjna zasada równości i zakaz dyskryminacji w prawie cywilnym”, *Kwartalnik Prawa Prywatnego* 2 (2016): 229–279, gdzie poddano analizie istotne elementy równouprawnienia i zakazu dyskryminacji, choć nie zgadzam się ze wszystkimi wnioskami autora; Pawła Boreckiego, „Zakaz dyskryminacji ze względu na wyznanie lub światopogląd w prawie polskim”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 18 (2015): 142–162, 189–192, 195–198. Zobacz również: Katarzyna Sękowska-Kozłowska, Roman Wieruszewski, „Komentarz do art. 2 MPPOiP”, w: *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich (osobistych) i Politycznych*, red. Roman Wieruszewski (Warszawa: Wolters Kluwer business, 2012), 47–51 i cytowane tam orzecznictwo i literatura; Andrzej Wróbel, „Komentarz do art.14 EKPCz”, w: *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. T. I. Komentarz do artykułów 1–18*, red. Leszek Garlicki, Piotr Hofmański, Andrzej Wróbel (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2010), 754–794.

⁴³ *1. Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne. 2. Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny.*

⁴⁴ Sękowska-Kozłowska, Wieruszewski, „Komentarz do art. 2 MPPOiP”, 47 i n., a także cytowane tam orzecznictwo i literatura.

jest on źródłem mniejszej liczby przypadków, które można by łączyć z problemem dyskryminacji w związku z wykonywanym zawodem. Trafne jest twierdzenie, że: „*należy dokonać wyraźnego zróżnicowania pomiędzy dyskryminacją bezpośrednią (opartą o przesłankę różnicującą wynikającą wprost z przepisów prawa) i dyskryminacją pośrednią, która istnieje wówczas, gdy niedopuszczalne zróżnicowanie wynika z kontekstu całokształtu redakcji danej (pozornie neutralnej) normy, chociaż nie opiera się ono na jakiegokolwiek przesłance dokonującej bezpośrednio zróżnicowania. Koncepcja ta, występująca szeroko w prawie Unii Europejskiej, znajduje również zastosowanie w prawie polskim na tle art. 32 Konstytucji RP. Na jego tle opowiedzieć należy się za kwalifikacją dyskryminacji pośredniej, jako prowadzącej do naruszenia zasady równości wobec prawa*”⁴⁵.

Główne znaczenie ma tutaj art. 14 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Trybunał w Strasburgu w kwestiach związanych z pracą zawodową, wynagrodzeniem, warunkami pracy, itd. stwierdził, że nie można stawiać wyłącznie zarzutu naruszenia art. 14 EKPCz – zakazu dyskryminacji, ale wiązać go należy z innymi materialnymi postanowieniami Konwencji⁴⁶, choć w orzecznictwie dostrzega się trend coraz bardziej samodzielnego podejścia do art. 14 EKPCz.

Europejski Trybunał Praw Człowieka odtworzył pewne standardy, iż dyskryminacja występuje wtedy, gdy nie ma obiektywnego i racjonalnego uzasadnienia, a w tym zakresie należy uwzględnić cel i skutki działań ocenianych z tego punktu widzenia oraz zasady obowiązujące w demokratycznych społeczeństwach. Dyskryminacja ma miejsce zwłaszcza w sytuacji, gdy dochodzi do niej w razie różnego traktowania osób znajdujących się w analogicznej lub podobnej sytuacji⁴⁷. Sam zakaz dyskryminacji w systemie strasburskim ma charakter otwarty i nie ogranicza liczby zakazanych kryteriów różnicujących⁴⁸.

⁴⁵ Witold Borysiak, „Komentarz do art. 32”, w: *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz do art. 1–86*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2016), 856, pkt. 70.

⁴⁶ Andrzej Marek Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka* (Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2013), 961.

⁴⁷ Tamże, 963 i cytowane tam orzecznictwo.

⁴⁸ Wróbel, „Komentarz do art. 14 EKPCz”, 757 i n., pkt. 6.

Co więcej, aby uznać że różnicowanie miało charakter dyskryminujący należy stwierdzić, że: zastosowano niedozwolone kryteria różnicujące, między osobami w porównywalnej sytuacji; rozróżnienie jest arbitralne, czyli nie ma obiektywnych i racjonalnych podstaw usprawiedliwiających różnicowanie; osoba jest mniej korzystnie traktowana w stosunku do osób znajdujących się w porównywalnej sytuacji; a zastosowany środek jest nieproporcjonalny do zamierzonego celu, który musi być celem legitymowanym⁴⁹. Doktryna zauważyła, że w orzecznictwie ETPCz wskazano jako niedozwolone kryterium różnicujące – zawód, choć w tej konkretnej sprawie ETPCz poddał analizie całość specyfiki wykonywania zawodu aplikanta i adwokata przez tego skarżącego⁵⁰. Oczywiście każde orzeczenie ETPCz należy traktować jako wydane w konkretnej sprawie, wobec konkretnego stanu faktycznego i konkretnego systemu prawa krajowego, w zgodzie z tzw. koncepcją marginesu oceny, która ma szczególne uzasadnienie wobec zakazu dyskryminacji⁵¹.

Z kolei na gruncie polskiego modelu zakazu dyskryminacji doktryna w oparciu o orzecznictwo stwierdza, że z jednej strony zakaz dyskryminacji nie jest tożsamy z zakazem różnicowania sytuacji podmiotów prawa, to jednak jest to zakaz nieuzasadnionego, różnego kształtowania sytuacji podobnych podmiotów prawa, w procesie stosowania prawa. Dyskryminacja występuje wówczas, gdy podobne podmioty prawa w indywidualnych przypadkach traktowane są w różny sposób, a zróżnicowanie nie znajduje podstaw w normach prawnych⁵². Co więcej, w Polsce: „*Konstytucja określa bardzo szeroko dziedziny, w których nie można dokonywać dyskryminacji. Są to: życie polityczne, społeczne lub gospodarcze...*”⁵³.

⁴⁹ Tamże, 769 i n., pkt. 30 i cytowane tam orzecznictwo.

⁵⁰ Tamże, 783, pkt. 61 oraz wnioski ze sprawy Van der Musselle p. Belgii, skarga nr 8919/80, wyrok ETPCz z dnia 23 listopada 1983 r., zwłaszcza pkt. 43, ale zob. również pkt. 9–13, 14–21, 24, 25, 46, 49.

⁵¹ Wróbel, „Komentarz do art. 14 EKPCz”, 792–994, pkt. 74–80.

⁵² Borysiak, „Komentarz do art. 32”, 862, pkt. 108 oraz cytowany tam wyrok TK z dnia 15 lipca 2010 r., w sprawie sygn. akt K 63/07, pkt. 6.3.

⁵³ Bogusław Banaszak, „Komentarz do art. 32”, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. Bogusław Banaszak (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2012), 234, pkt. 13.

W tym miejscu materializuje się właśnie podstawowy problem dyskryminacji w stosowaniu sprzeciwu sumienia. Jeżeli przeanalizujemy problem aborcji i konflikt sumienia jego dotyczący dojdziemy do następujących wniosków. Jeśli osoba stosuje zasadę subsydiarności tzn. nie wywołuje konfliktu sumienia jeśli nie jest to konieczne, to osoba powołująca się na przekonanie, że aborcja to zabójstwo człowieka, odwołuje się do poglądów, które osiągnęły odpowiedni poziom przekonania, powagi, spójności czy znaczenia. Dobro, które chce chronić powołujący się na sprzeciw sumienia – życie człowieka – jest dobrem najwyższego rzędu. Następnie powinno ocenić się do jakiego dobra odnosi się odmowa wykonania obowiązku prawa pozytywnego. Jest nim realizacja prawa do prywatności kobiety, ewentualnie prawo do jej zdrowia⁵⁴. Lekarz, który powołuje się na klauzulę sumienia, realizuje te prawa pacjentki. Powołuje się jednak na dobro wyższego rzędu – życie człowieka. Pielęgniarka, przy tej samej aborcji, jest powołana do realizacji tych samych praw pacjentki, choć bezpośrednio nie dokonuje ona aborcji, a robi to lekarz. Mimo to pielęgniarka może bezsprzecznie korzystać ze sprzeciwu sumienia, ponieważ jej udział jest pomocnictwem w aborcji. Podobnie będzie zatem z farmaceutą, który też działając co do zasady na rzecz dobra klienta „pacjenta”, w zakresie jego zdrowia i prawa do prywatności, odmawia udzielenia środków medycznych, które służą w istocie uniemożliwieniu rozwoju zapłodnionej komórki, więc płodu. Tym samym farmaceuta jest w identycznej sytuacji, sprzeciwiając się sprzedaży środków, które mogą w jego przekonaniu zabić

⁵⁴ Zdaniem autora widać tu dość oczywistą dysproporcję dóbr, w przypadku zdekryminalizowania aborcji w Polsce. Kryterium dóbr jest jednak sposobem pokazania, że jeśli konieczne jest ratowanie życia matki, a drogą do tego jest poświęcenie życia dziecka, to sprzeciw sumienia nie powstanie z uwagi na brak współmiernego dobra, które będą miały charakter równocenny. Nie może być mowy o prawie do aborcji, także wobec sprzeczności tego rzekomego prawa z konstrukcją prawa podmiotowego, szerzej zob. Grzegorz Jędrejek, „Czy można wyróżnić dobro osobiste w postaci wolności do dokonania aborcji?”, w: *Prawo rodzinne w Polsce i w Europie: zagadnienia wybrane*, red. Piotr Kasprzyk (Lublin: TN KUL, 2005), passim; Leszek Bosek, „Roszczenia wrongful life i wrongful birth w świetle standardów konstytucyjnych i europejskich”, *Przełęcz Sądowy* 1 (2008): 32-59, passim oraz powoływana tam literatura, a także Małgorzata Gałązka, „Odmowa przerwania ciąży a klauzula sumienia”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 16 (2013): 28, 30-34, Małgorzata Gałązka, „Kontrowersje wokół »prawa do aborcji«”, w: *Sprzeciw sumienia w praktyce...*, 131-142.

człowieka. Dalej hipotetyczny technik obsługujący zaawansowany sprzęt medyczny, diagnostyczny⁵⁵ itd. także będzie realizował prawo do zdrowia i prywatności pacjenta, choć jego zadanie nie będzie *stricte* medyczne, a wspomagające – techniczne, więc będzie bliskie działaniu pielęgniarki. Podobnie będzie z osobą wypełniającą dokumentację czy wspomagającą sekretarsko pracę aborcyjną. Wszystkie te osoby będą realizowały prawa pacjentki do prywatności, ewentualnie do jej zdrowia. Nie ma na gruncie zawodu żadnej przesłanki uzasadniającej różnicowanie ich sytuacji. Każda z tych osób ma taką samą godność, jako osoba ludzka, każda z nich ma tożsame prawa człowieka i każda po konflikcie sumienia odmawia realizacji takiego samego prawa człowieka – pacjentki z powołaniem się na własne przekonania. Nie ma racjonalnego powodu przyznawać przy tym samym przypadku np. aborcji, prawa do sprzeciwu sumienia jednym osobom, a odmawiać innym wyłącznie z powodu wykonywanego zawodu. Zawód wtedy byłby kryterium różnicującym uprawnienia. Absurdalność tego różnicowania pokazuje przypadek prof. Bogdana Chazana. Lekarz Bogdan Chazan miał prawo odmówić wykonania niekryminalizowanej aborcji, zgodnie z wyrokiem TK z dnia 7 października 2015 r., w sprawie sygn. akt K 12/14, miał on także prawo odmówić wskazania miejsca, gdzie pacjentka mogła dokonać aborcji. Podobne zachowanie dyrektora–lekarza Bogdana Chazana budzi już wątpliwości, natomiast dyrektor Bogdan Chazan w opinii wielu, nie mógł już odmówić wskazania miejsca dokonania aborcji przez pacjentkę. Niestety pogląd ten nie wyjaśnia, w jaki sposób zmienia się zakres godności osoby oraz jak zmienia się zakres ochrony wolności sumienia i wyznania wraz ze zmianą wyłącznie zawodu. Lekarz, dyrektor–lekarz, dyrektor szpitala mając konflikt sumienia, odmawiają wykonania obowiązku prawa pozytywnego zmierzającego do realizacji tego samego prawa pacjentki – prawa do prywatności⁵⁶. Dlaczego zatem jeden Bogdan Chazan – lekarz, mógłby

⁵⁵ Podobny problem dostrzeżono wobec diagnosty laboratoryjnego, szerzej zob. Waldemar Glusiec, Elżbieta Puacz, „Sprzeciw sumienia w zawodzie diagnosty laboratoryjnego”, w: *Sprzeciw sumienia w praktyce...*, 227–230, 232–234.

⁵⁶ W tym przypadku aborcja nie była kryminalizowana z uwagi na wady płodu, a sam poród i połóg, bez przebiegu patologicznego, jako czynności fizjologiczne trudno uznać za zagrażające zdrowiu matki.

korzystać ze sprzeciwu sumienia, a drugi Bogdan Chazan – dyrektor, już nie, natomiast trzeci Bogdan Chazan – dyrektor/lekarz, zależnie od gabinetu, lekarskiego czy dyrektorskiego. Kontynuując argumentację *ad absurdum*, do jakiej prowadzi dyskryminacja z uwagi na zawód, można wskazać problem – co się stanie, kiedy dyrektor w międzyczasie zostanie lekarzem (uzyska dyplom), lub wskazać hipotetyczny kazus dwóch bliźniaków – jednego dyrektora, drugiego lekarza. Dyskryminacja z uwagi na zawód wydaje się zatem oczywista. Oczywiście można zarzucać hipotetyczność tych sytuacji, ale dyskryminację z uwagi na zawód próbowały stosować organy ścigania w przypadku tajemnicy obrońcy⁵⁷. Organ ścigania – Agencja Bezpieczeństwa Wewnętrznego na polecenie Prokuratury, zabezpieczyły dokumenty u aplikanta adwokackiego twierdząc, że nie przysługuje mu tajemnica obrońcy, więc w przeciwieństwie do dokumentów u adwokata można ją zabrać. Spotkało się to z oczywistą krytyką sądów⁵⁸, ale pokazuje, że problem (nie)istnienia konkretnego uprawnienia wobec wykonywanego zawodu może być źródłem ograniczeń działania jednostki z uwagi na jej zawód. Przecież w tej sprawie naruszono w oczywisty sposób prawo do obrony przysługujące obrońcy, którym w tym przypadku był aplikant adwokacki, a nie adwokat.

Podobny problem, dotyczący sprzeciwu sumienia powstał w sprawie Thlimmenos przeciwko Grecji⁵⁹. Skarżący – świadek Jehowy, nie mógł zostać licencjonowanym księgowym z powodu skazania w przeszłości za odmowę założenia munduru z uwagi na religię. Jest to obecnie uznany przypadek sprzeciwu sumienia z uwagi na obowiązek służby wojskowej⁶⁰. Oczywiście jest, że w tego typu sytuacji doszło do

⁵⁷ Możliwe jest zatem także dokonywanie podobnej „wykładni” i nadużycia w kierunku choćby naruszenia tajemnicy spowiedzi, pomimo jej recepcji do krajowego porządku prawnego, szerzej zob. Anna Tunia, *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 237–248.

⁵⁸ Postanowienie SN z dnia 26 października 2011 r., sygn. akt I KZP 12/2011.

⁵⁹ Wyrok ETPCz dnia 6 kwietnia 2000 r., w sprawie Thlimmenos p. Grecji, skarga nr 34369/97, pkt. 45, 47.

⁶⁰ Zobacz szerzej linię orzecznictwą ETPCz w przedmiocie klauzuli sumienia, w związku z obowiązkową służbą wojskową, są to sprawy: Tsaturyan p. Armenii, skarga nr 37821/03, wyrok ETPCz z dnia 10 stycznia 2012 r.; Bukharatyan p. Armenii, skarga nr 37819/03, wyrok ETPCz z dnia 10 stycznia 2012 r.; Thlimmenos p. Grecji, skarga nr 34369/97, wyrok

wykrystalizowania linii orzeczniczej i dziś nie budzi już wątpliwości, że odmowa służby wojskowej jest realizacją sprzeciwu sumienia.

Trybunał w sprawie Thlimmenos przeciwko Grecji stwierdził, że doszło do dyskryminacji z uwag na takie samo traktowanie przestępców i osób karanych z powodów przekonań religijnych. ETPCz stwierdził, że sam fakt popełnienia przestępstwa może być uzasadnioną negatywną przesłanką dostępu do zawodu, gdzie wymagane jest szczególnie zaufanie i uczciwość, to jednak popełnienie tego rodzaju przestępstwa z pobudek religijnych nie uzasadnia kwestionowania standardów moralnych kandydata to zawodu szczególnego zaufania⁶¹. W tym przypadku dostęp do zawodu był reglamentowany przez ocenę niewspółmierną do zakazu jego wykonywania. Podobnie jest do dostępu do szczegółowego uprawnienia, jakim jest sprzeciw sumienia, wynikający z prawa człowieka do wolności sumienia i wyznania. Nie można byłoby dyskryminować w dostępie do zawodu z powodu konfliktu sumienia nawet skryminalizowanego – odmowa włożenia munduru, to tym bardziej nie można dyskryminować osoby wykonującej zawód powołującej się na ten sam przypadek konfliktu sumienia.

Zasadny jest pogląd, że konstytucyjny zakaz dyskryminacji jest negatywnym korelatem zasady równości i może być podważony w zakresie określonym w art. 31 ust. 3 Konstytucji RP⁶². Inaczej ujmując nie da się w pełni stosować zasady równouprawnienia bez uwzględnienia zakazu dyskryminacji. Parafrazując tę myśl stwierdzić należy również, że sprzeciw sumienia jest pozytywnym korelatem

ETPCz z dnia 6 kwietnia 2000 r.; Ülke p. Turcji, skarga nr 39437/98, wyrok ETPCz z dnia 24 stycznia 2006 r., ale także przekonania religijne Świadków Jehowy w zakresie odmowy służby wojskowej, np. sprawy: Świadkowie Jehowy w Moskwie i in. p. Rosji skarga 302/02, wyrok ETPCz z dnia 10 czerwca 2010 r., poprawiony w dniu 18 sierpnia 2010 r.; TAGAN-ROG LRO i in. p. Rosji, skarga nr 32401/10; wyrok ETPCz z dnia 7 lipca 2011 r. w sprawie Bayatyan p. Armenii, skarga nr 23459/03, a także wnioski płynące ze sprawy Eweida i in. p. Wielkiej Brytanii, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10, 36516/10, wyrok ETPCz z dnia 15 stycznia 2013 r., pkt. 70–72, pkt. 103–104. pkt. 104 w zw. z pkt. 83 oraz pkt. 105, 106, 109.

⁶¹ Wyrok ETPCz dnia 6 kwietnia 2000 r., w sprawie Thlimmenos p.Grecji, skarga nr 34369/97, pkt. 46.

⁶² Borecki, „Zakaz dyskryminacji”, 142, podobnie uważa Wróbel, „Komentarz do art.14 EKPCz”, 756 i n., pkt. 4, który zaznacza, że w tej materii ETPCz nie jest konsekwentny.

prawa człowieka od wolności sumienia i wyznania, bez którego nie da się w pełni realizować tego prawa człowieka.

Jak wyżej wspomniano kwestia zakazu dyskryminacji i równouprawnienia samodzielnie wyklucza różnicowanie jednostek w możliwości powoływania się na klauzulę sumienia z uwagi na zawód. Fakt powiązania zakazu dyskryminacji z prawem człowieka do wolności sumienia i religii, będącym źródłem dla sprzeciwu sumienia, tylko wzmacnia tę argumentację. Sama zasada równouprawnienia i zakazu dyskryminacji jest wystarczająca dla zakazania różnicowania z uwagi na zawód. Prawo człowieka do wolności sumienia i religii wzmacnia ten zakaz o tyle, iż pokazuje, że jego zastosowanie godziłoby wprost w godność jednostki. W poprzednich punktach analizy wskazywano, że przedmiotem działań państwa – jego organów, może być wyłącznie weryfikowanie zamanifestowania zewnętrznego przekonań sumienia poprzez sprzeciw sumienia. Nie może zatem chodzić o ocenę źródeł przekonań, ich prawidłowości czy racjonalności, bo właśnie to ingerowało by w godność jednostki. W przypadku konfliktu sumienia badanie dopuszczalności korzystania ze sprzeciwu sumienia powinno dotyczyć subsydiarnego charakteru, uzasadnienia i proporcjonalności. Jako problem dotyczący dyskryminacji z uwagi na zawód można wskazać przypadek pomocnictwa w aborcji. W takiej sytuacji udział dyrektora szpitala czy lekarza w takiej samej formie, jaką jest informacja, gdzie można dokonać aborcji, jest w istocie taki sam. Próbuje się jednak ich sytuację różnicować. Przecież dyrektor szpitala udzielając informacji, wewnętrznie ma konflikt sumienia dokładnie taki sam jak lekarz. W tym przypadku wydaje się, że to zawód dyrektor/lekarz ma decydować o możliwości skorzystania ze sprzeciwu sumienia. Jest jednak tak, że lekarz nie ma „lepszego” czy „szerszego” godności i wynikającego z niej prawa człowieka do wolności sumienia i wyznania. W obu przypadkach godność osobowa jest taka sama. Podobnie w obu przypadkach jednostka korzysta z tego samego prawa człowieka do wolności sumienia i wyznania. Państwo zaś oceniając zasadność sprzeciwu sumienia nie może przy ocenie wprowadzać kryterium zawodu, bowiem oznaczałoby to różnicowanie na poziomie wolności sumienia i wyznania z uwagi na wykonywany zawód. Przyznawanie zatem innego zakresu ochrony prawu człowieka do wolności sumienia i religii z uwagi na wykonywa-

ną pracę i zawód jest dyskryminujące. Przecież osoba powołująca się na przekonanie, iż aborcja to zabójstwo niezależnie od swojego zawodu korzysta z tego samego normatywnego wyrażenia godności tj. prawa człowieka do wolności sumienia i wyznania.

5. PODSUMOWANIE

Przechodząc do podsumowania rozważań niniejszego artykułu, wyjść należy od akceptacji trafnego stanowiska Trybunału Konstytucyjnego w sprawie sygn. akt K 12/14. Nie można bowiem przedstawić innej racjonalnej argumentacji normatywnej jak ta, iż prawo do sprzeciwu sumienia wynika z prawa człowieka do wolności sumienia i religii. Potwierdza to linia orzecznicza Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oraz polskiego Trybunału Konstytucyjnego.

Uzupełniając jednak argumentację Trybunału Konstytucyjnego stwierdzić należy, że różnicowanie dostępu do normatywnej ochrony sprzeciwu sumienia z uwagi na wykonywany zawód jest dyskryminujące i narusza zasadę równouprawnienia. Podkreślić trzeba, że zawód nie może być negatywną przesłanką różnicującą. Łamie to wprost zakaz dyskryminacji, który także obejmuje dyskryminację z uwagi na konkretną pracę czy zawód. Wniosek taki można odnaleźć w orzecznictwie ETPCz, jak i można go wywieść z polskiego konstytucyjnego modelu zasady równouprawnienia i zakazu dyskryminacji. Tym samym granice sprzeciwu sumienia chroni także zakaz dyskryminacji związany z zasadą równouprawnienia, a nie wyłącznie prawo człowieka do wolności sumienia i religii.

BIBLIOGRAFIA

Abramowicz, Aneta, M. „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

- Stanisz, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiślak, 11–19. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Borecki, Paweł. „Zakaz dyskryminacji ze względu na wyznanie lub światopogląd w prawie polskim”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 18 (2015): 135–200.
- Bosek, Leszek. „Roszczenia wrongful life i wrongful birth w świetle standardów konstytucyjnych i europejskich”. *Przeгляд Sądowy* 1 (2008): 32–59.
- Bosek, Leszek. „Prawo osobiste do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem na przykładzie lekarza”, *Forum prawnicze* 1 (2014): 87–95.
- Bosek, Leszek. „Problem zakresowej niekonstytucyjności art. 39 ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentystry”. W: *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisław, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon, 87–103. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Cichoń, Zbigniew. „Klauzula sumienia w różnych zawodach”. W: *Prawnik katolicki a wartości prawa*, 44–51. Kraków: Dom Wydawniczy „Ostoja”, 1999.
- Complak, Krystian. „Uwagi o godności człowieka oraz jej ochrona w świetle nowej konstytucji”. *Przeгляд Sejmowy* 5 (1998): 41–51.
- Dobrowolska, Beata. „Sprzeciw sumienia w praktyce pielęgniarki i położnej. Analiza rozwiązań polskich i wybranych rozwiązań europejskich”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 16 (2013): 249–266.
- Drozd, Mariola. „Prawo farmaceuty do sprzeciwu sumienia w świetle obowiązujących regulacji prawnych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 16 (2013): 267–280.
- Gałązka, Małgorzata. „Odmowa przerwania ciąży a klauzula sumienia”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 16 (2013): 23–42.
- Gałązka, Małgorzata. „Kontrowersje wokół »prawa do aborcji«”. W: *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisław, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon, 131–142. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Głusiec, Waldemar, Elżbieta Puacz. „Sprzeciw sumienia w zawodzie diagnosty laboratoryjnego”. W: *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisław, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon, 227–234. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Grzeškowiak, Alicja. „Sprzeciw sumienia w odniesieniu do wybranych zawodów”. W: *Idea wielokulturowości jako wyzwanie: dyskurs religijny, kulturowy i społeczny*, red. Helena Czakowska, Mariusz Kuciński, 43–62. Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2015.

- Hucał, Michał. „Europejski Trybunał Praw Człowieka – obrońca czy agresor w kontekście praw osób wierzących”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisz, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelny, Marta Ordon, Michał Zawisłak, 111–120. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Jędrejek, Grzegorz. „Czy można wyróżnić dobro osobiste w postaci wolności do dokonania aborcji?”. W: *Prawo rodzinne w Polsce i w Europie: zagadnienia wybrane*, red. Piotr Kasprzyk. Lublin: TN KUL, 2005.
- Krukowski, Józef. „Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności jednostki”. W: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. Leszek Wiśniewski. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1997.
- Machnikowska, Anna. „Klauzula sumienia w zawodzie prawnika”. W: *Klauzula sumienia w państwie prawa*, red. Oktawian Nawrot, 127–142. Sopot: Spółdzielczy Instytut Naukowy, 2015.
- Mazurek, Franciszek, J. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.
- Nawrot, Oktawian. „Klauzula sumienia w zawodach medycznych w świetle standardów Rady Europy”, *Zeszyty Prawnicze BAS 3* (2012): 11–22.
- Nawrot, Oktawian. „Prawa człowieka, sprzeciw sumienia i państwo prawa”. W: *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisz, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon, 105–116. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Nesterowicz, Mirosław, i Natalia Karczewska-Kamińska. „Prawa pacjenta do świadczeń medycznych a prawo lekarzy (szpitali) i osób z innych zawodów medycznych do klauzuli sumienia”. *Prawo i Medycyna 2* (2015).
- Nowicki, Andrzej, Marek. *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2013.
- Orzeszyna, Krzysztof. „Godność ludzka podstawą praw człowieka”. W: *Człowiek – i jego prawa i odpowiedzialność*, red. Robert Tabaszewski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Pawlikowski, Jakub. „Prawo do sprzeciwu sumienia w ramach legalnej opieki medycznej. Rezolucja nr 1763 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z dnia 7 października 2010 r.”, *Studia z Prawa Wyznaniowego 14* (2011): 313–338.
- Pawlikowski, Jakub. „Spór o klauzulę sumienia z perspektywy celów medycyny i etyki lekarskiej”. W: *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspek-*

- ty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisław, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon, 145–170. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Piechowiak, Marek. *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*. Lublin: TN KUL, 1999.
- Podkowik, Jan. „Konstytucyjna zasada równości i zakaz dyskryminacji w prawie cywilnym”. *Kwartalnik Prawa Prywatnego* 2 (2016): 229–279.
- Prawa Człowieka, Zarys wykładu*, red. Zbigniew Hołda, Dorota Ostrowska, Joanna Hołda, Julita A. Rybczyńska. Warszawa: Wolters Kluwer business, 2014.
- Prusak, Małgorzata. „Sprzeciw sumienia w praktyce aptecznej”. W: *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisław, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon, 211–226. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Skuczynski, Paweł. *Etyka adwokatów i radców prawnych*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2016.
- Skwarzyński, Michał. „Sprzeciw sumienia w adwokaturze”. W: *Standardy bezstronności światopoglądowej władz publicznych*, red. Artur Mezglewski, Anna Tunia, 201–220. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Skwarzyński, Michał. „Sprzeciw sumienia w europejskim i krajowym systemie ochrony praw człowieka”. *Przegląd Sejmowy* 6 (2013): 9–26.
- Skwarzyński, Michał. „Korzystanie z klauzuli sumienia, jako realizacja wolności wewnętrznej czy/i zewnętrznej”. *Opolskie Studia Administracyjno-Prawne* 13/4 (2015): 9-21.
- Skwarzyński, Michał. „Orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w zakresie klauzuli sumienia”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisław, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelny, Marta Ordon, Michał Zawiślak, 285–293. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Skwarzyński, Michał. „Sprzeciw sumienia sędziego jako element polityki wyznaniowej”. W: *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. Michał Skwarzyński, Piotr Steczkowski, 155–176. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Stanisz, Piotr. „Klauzula sumienia”. W: Artur Mezglewski, Henryk Miształ, Piotr Stanisław. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011.
- Szostek, Andrzej. „Kategoria sumienia w etyce”. W: *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisław, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon, 15–25. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.

- Sztuchmiller, Ryszard. „Nowa interpretacja klauzuli sumienia”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisław, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelny, Marta Ordon, Michał Zawiaślak, 327–345. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Sztuchmiller, Ryszard. „Klauzula sumienia w ochronie życia i zdrowia w prawie Trzeciej Rzeczypospolitej”. W: *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. Michał Skwarzyński, Piotr Steczkowski, 135–152. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Tunia, Anna. *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Wiśniewski, Adam. *Koncepcja marginesu oceny w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*. Gdańsk: Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego, 2008.
- Zajadło, Jerzy. „Sędzia pomiędzy moralnym przekonaniem a wiernością prawu (na przykładzie orzecznictw sądów amerykańskich w sprawach niewolnictwa)”. W: *Klauzula sumienia w państwie prawa*, red. Oktawian Nawrot, 143–161. Sopot: Spółdzielczy Instytut Naukowy, 2015.
- Zoll, Andrzej. „Klauzula sumienia”. W: *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej – aspekty etyczne i prawne*, red. Piotr Stanisław, Jakub Pawlikowski, Marta Ordon, 77–85. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Zoll, Andrzej. „Prawo lekarza do odmowy udzielenia świadczeń zdrowotnych i jego granice”, *Prawo i Medycyna* 13 (2003).

EXERCISE OF THE RIGHT TO CONSCIENTIOUS OBJECTION
IN THE CONTEXT OF THE LEGAL PRINCIPLE
OF EQUALITY AND THE CRITERION OF WORK

Summary

As a result of existing research and case-law of the courts, it should be noted that the source of the normative for conscientious objection is a human right to freedom of conscience and religion. This follows from the case law of the ECHR and the Polish Constitutional Court, especially the judgment of the Constitutional Court in case no. No. K 12/14. This article complements the arguments of the relationship of conscientious objection to the prohibition of discrimination. The principle of equality and the related prohibition of discrimination applies in the case of conscientious objection. As a result of the

research proved that the profession / work can not be a negative condition for differentiating and discriminating. Directly violates the prohibition of discrimination, which also includes discrimination in the case of work or profession.

Tłumaczenie własne autora

Key words: human right to freedom of conscience and religion, conscientious objection, the prohibition of discrimination, freedom of conscience and religion, equal rights

Słowa kluczowe: prawo człowieka do wolności sumienia i wyznania, sprzeciw sumienia, zakaz dyskryminacji, wolność sumienia i wyznania, równouprawnienie

GRZEGORZ TYLEC*

PRAWO AUTORSKIE W DZIAŁALNOŚCI RELIGIJNEJ

Art. 53 Konstytucji RP¹ deklaruje, że Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu wolność sumienia i religii. Wolność religii obejmuje m.in. wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Jak stwierdza W. Skrzydło „Wolność religii to wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego uznania. Obejmuje ona także wolność uzewnętrznienia swych przekonań religijnych indywidualnie lub grupowo, publicznie lub prywatnie, a także uprawiania kultu i uczestniczenia w obrzędach. Z tym wiąże się prawo posiadania świątyń i innych miejsc kultu. Wolność religii została zatem określona w sposób bardzo szeroki, uwzględniający wszystkie aspekty jej przejawiania. Dotyczy ona jednostek, które wybrały określoną religię, wyznają ją i uczestniczą w praktykach”².

* Dr hab., Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Droga Męczenników Majdanka 70, 20-325 Lublin, e-mail: grzegorztylec@kul.pl

¹ Ustawa z dnia 2 kwietnia 1997 r. – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.)

² Wiesław Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz* (Warszawa: Wolters Kluwer Business, 2013), Lex/el, komentarz do art. 53.

Tak rozumiana wolność religii może w pewnych sytuacjach podlegać ograniczeniom wynikającym z potrzeby ochrony praw autorskich i pokrewnych³ podmiotów będących twórcami, różnego rodzaju utworów wykorzystywanych przy wykonywaniu praktyk religijnych. Celem niniejszego opracowania jest odpowiedź na pytanie: w jakich sytuacjach regulacje prawa autorskiego mogą ograniczać wolność wyznawania religii i sprawowania kultu religijnego, w jakich zaś ogólne zasady prawa autorskiego doznają wyjątku na rzecz użytku utworów w celach religijnych.

PRAWO AUTORSKIE JAKO OGRANICZENIE DLA WOLNOŚCI UZEWNĘTRZNIANIA RELIGII

W pierwszej kolejności zauważyć należy, że mimo tego, że Konstytucja RP w art. 53 ust 1 deklaruje zasadę wolności sumienia i religii to ustęp 5 tego artykułu przewiduje możliwość jej ograniczenia, przepis ten stwierdza że „wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób⁴. Podobne regulacje odnajdziemy w art. 3 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁵, który stanowi, że „uzewnętrznianie indywidualnie lub zbiorowo swojej religii lub przekonań może podlegać jedynie ograniczeniom ustawowym koniecznym do ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób”.

Należy zwrócić w tym miejscu uwagę, że wolność religijna powinna być postrzegana jako wolność *sensu stricte* co oznacza, że po stronie władz publicznych powstaje jedynie charakterystyczny dla wolności zakaz ingerowania w nie. W prawie konstytucyjnym „wolność” pojmo-

³ Ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych (tekst jedn. Dz.U. z 2006 r. Nr 90, poz. 631 z późn. zm.), dalej: pr. aut.

⁴ Zob. Wiesław Śniecikowski, „Prawo osób wierzących do uzewnętrzniania religii”, *Przegląd Prawa Publicznego* 4 (2016): 45–63.

⁵ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tekst jedn. Dz.U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.)

wana jest jako swoboda zachowania podmiotu prawa. Wolność traktowana jest jako wartość przyrodzona i niezbywalna, która może być realizowana stosownie od woli podmiotu uprawnionego. Akt normatywny, który gwarantuje istnienie danej wolności, ma charakter jedynie deklaratywny, a nie konstytutywny. Wolność przedstawić można jako naturalną sferę działań człowieka w której realizowane są akty jego wolnej woli, które są indyferentne prawnie. Po stronie innych podmiotów istnieje zakaz ingerencji w ową sferę lub ograniczenie tych ingerencji do sytuacji wyjątkowych. Rolą państwa jest więc jedynie zagwarantowanie wolności, a nie udzielenie zezwolenia na jej realizację⁶. Art. 31 ust 3 Konstytucji stanowi, że „ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw.”

W podobny do opisanego w treści art. 53 Konstytucji sposób uregulowana jest kwestia wolności religii i jej ograniczeń w europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁷. Art. 9 ust 1 Konwencji stanowi, że „każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne” W ustępie drugim stwierdzono, że wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób.

⁶ Zob. na ten temat Bogusław Banaszak, „Ogólne wiadomości o prawach człowieka”, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. Bogusław Banaszak, Artur Preisner (Warszawa: C.H. Beck, 2002), 18; Leszek Wiśniewski, „Prawo a wolność człowieka – pojęcie i konstrukcja prawna” w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. Leszek Wiśniewski (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1997), 58.

⁷ 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.)

Wolność religijna musi być więc w pewnych koniecznych wypadkach ograniczona. Ocena, czy środki podjęte na poziomie krajowym, stanowiące ingerencję w wolność opisaną w art. 9 Konwencji są co do zasady uzasadnione i proporcjonalne, może być w pewnych sytuacjach trudna. Trybunał w Strasburgu może nie być organem odpowiednim do oceny ustaleń krajowych. W konsekwencji może on dopuścić pewien „margines oceny”, przynależny krajowym organom orzekającym w tej kwestii.

Z treści art. 12 ust 1 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania wynika, że 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 (...). Ustęp 3 wskazanej normy prawnej stanowi, że uprawnienia i obowiązki osób duchownych w myśl prawa państwowego określają odrębne ustawy.

Z poczynionych wywodów wynika więc, że prawo autorskie może być traktowane jako ustawowe ograniczenie wolności religii ustanowione w celu ochrony praw innych osób oraz, że duchowni oraz osoby zakonne kościołów i innych związków wyznaniowych zobowiązani są na równi z innymi obywatelami respektować regulacje prawne w zakresie prawa autorskiego, także gdy związane jest to z czynnościami kultu religijnego.

Powyższy wniosek dotyczący obowiązku respektowania w działalności kościelnej regulacji prawnoautorskich wyprowadzić można także z analizy regulacji prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego. Stolica Apostolska jest stroną Konwencji berneńskiej z dnia 9 września 1886 r. – ratyfikowała tę Konwencję w dniu 12 września 1935 r. w wersji redakcji rzymskiej z 1928 r., a od 24 kwietnia 1975 r. jest wśród stron Konwencji w wersji paryskiej⁸. Stolica Apostolska ratyfikowała także dotyczącą prawa autorskiego Konwencję Powszechną z 1952 r.⁹

⁸ Konwencja o ochronie dzieł literackich i artystycznych z dnia 9 września 1886 r. Polska jest związana aktem paryskim. Akt paryski Konwencji berneńskiej o ochronie dzieł literackich i artystycznych, sporządzony w Paryżu 24 lipca 1971 r. (Dz.U. z 1990 r. Nr 82, poz. 474, zał.).

⁹ Powszechna konwencja o prawie autorskim zrewidowana w Paryżu dnia 24 lipca 1971 r. (Dz.U. z 1978 r. Nr 8, poz. 28, zał.).

Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania w art. 3 ust. 1 wskazuje na zakres korzystania z wolności sumienia i wyznania, w ustawie wskazane są m.in. uprawnienia do: uczestniczenia w czynnościach i obrzędach religijnych, wypełniania obowiązków religijnych (art. 2 pkt 2); prawo do głoszenia swojej religii lub przekonań (art. 2 pkt 3); korzystania ze źródeł informacji na temat religii (art. 2 pkt 7); wytwarzania i nabywania przedmiotów potrzebnych do celów kultu i praktyk religijnych oraz korzystania z nich (art. 2 pkt 8); wytwarzania, nabywania i posiadania artykułów potrzebnych do przestrzegania reguł religijnych (art. 2 pkt 9).

Jak wynika z poczynionych wyżej rozważań, opisany powyżej zakres korzystania z wolności religijnej zagwarantowanej w przepisach Konstytucji oraz ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, podlegał będzie ograniczeniom wynikającym z ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych.

Ograniczenia eksploatacji utworów o tematyce religijnej wynikające z przepisów prawa autorskiego będą pojawiały się w następujących sytuacjach: dokonywania tłumaczeń niepodlegających ochronie prawnej tekstów religijnych np. tłumaczenie Pisma Świętego¹⁰; dokonywania opracowania tychże tekstów, publikacji wydań krytycznych i naukowych tekstów religijnych, do których czas ochrony wygaś (art. 99² pr. aut.); eksploatacji kościelnych aktów prawnych, ksiąg liturgicznych, modlitw, piosenek religijnych (ich przedruk, tłumaczenie, publikacja w Internecie itp.); eksploatacji praw pokrewnych do artystycznych wykonań (świadczenia artystów wykonawców – organista, kantor, chór), którzy wykonują utwory podczas nabożeństw, spotkań modlitewnych itp.¹¹; rozpowszechniania utworów plastycznych i architektonicznych o tematyce religijnej.

¹⁰ Art. 2 ust 1 pr. aut. stanowi: „Opracowanie cudzego utworu, w szczególności tłumaczenie, przeróbka, adaptacja, jest przedmiotem prawa autorskiego bez uszczerbku dla prawa do utworu pierwotnego (...)”.

¹¹ Por. szerzej na temat ochrony prawnoautorskiej muzyki liturgicznej i kościelnej: Grzegorz Tylec, „Muzyka w Kościele a prawo autorskie”, *Themis Polska Nova* 2 (2013): 152 i nn. .

OBOWIĄZEK POSZANOWANIA PRAW AUTORSKICH WYNIKAJĄCY
Z PRAWA KANONICZNEGO

W nauce prawa kanonicznego już w latach siedemdziesiątych XX wieku postulowano rozpoczęcie prac nad stworzeniem ogólnokościelnego prawa autorskiego¹². Jediną normą prawną odnoszącą się do ochrony praw autorskich znajdującą się w powszechnym prawodawstwie Kościoła katolickiego jest kanon 666 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r.¹³, który stanowi w paragrafie pierwszym, że „dzieło intelektualne autora jest pod ochroną prawną, zarówno gdy tworzy jego uprawnienia osobiste, jak też jako źródło praw dziedzicznych”. Paragraf 3 tego przepisu odsyła następnie do stosowania w tym zakresie prawa partykularnego kościoła i ustawodawstwa świeckiego. Wobec luki w systemie prawnym Kościoła łacińskiego kanon ten nabiera szczególnego znaczenia, gdyż – biorąc pod uwagę zasady interpretacji prawa, które odsyłają do całego prawodawstwa Kościoła, a nie tylko w obrębie jednego Kodeksu – stanowi wskazówkę do uregulowania kwestii ochrony praw autorskich także w Kościele łacińskim¹⁴. Z mocy wskazanych wyżej przepisów obowiązująca ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych z dnia 4 lutego 1994 r. wraz z aktami wykonawczymi, w zakresie w jakim nie jest ona sprzeczna z normami prawa kanonicznego, może być stosowana przed sądami kościelnymi w Polsce.

Jak wynika z treści art. 5 pr. aut., przepisy polskiej ustawy stosuje się do utworów, których twórca lub współtwórca jest obywatelem polskim, lub których twórca jest obywatelem państwa członkowskiego Unii Europejskiej lub państw członkowskich Europejskiego Porozumienia o Wolnym Handlu (EFTA). Obywatelstwo jednego z krajów członkowskich Unii jest więc w zakresie ochrony prawa autorskiego zrównane z obywatelstwem polskim (zasada asymilacji). O stosowaniu polskiej

¹² Tamże, 154.

¹³ Codex Canonicum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Paulii PP. II promulgatus, AAS 82 (1990) s. 1033–1363, dalej: CCE.

¹⁴ Leszek Adamowicz, „Zobowiązania Kościoła Katolickiego w zakresie ochrony praw autorskich”, w: *Przesłanie chrześcijańskie a mass media. Aspekty prawnokanoniczne*, red. Adam Kaczor (Lublin: WPPKiA KUL, 2000), 51.

ustawy autorskiej do dzieł obcego pochodzenia rozstrzygają okoliczności związane z pierwszą publikacją utworu.

W myśl art. 6 ust. 1 pr. aut. utworem opublikowanym jest utwór, który za zezwoleniem twórcy został zwielokrotniony, i którego egzemplarze zostały udostępnione publicznie. Za wystarczające dla wywołania skutków prawnych związanych z opublikowaniem będzie udostępnienie jego egzemplarzy w Polsce. Podstawą powstania ochrony prawnej w myśl prawa polskiego jest publikacja utworu po raz pierwszy na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, albo równocześnie na tym terytorium i za granicą, lub opublikowanie go po raz pierwszy w języku polskim. Opublikowaniem równoczesnym utworu, o którym mowa w art. 5 pkt 2 pr. aut., jest opublikowanie utworu za granicą w okresie trzydziestu dni od jego pierwszej publikacji na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej¹⁵. Polską ustawę autorską stosuje się także do utworów, które są chronione na podstawie umów międzynarodowych, w zakresie, w jakim ich ochrona wynika z tych umów. Wyrażona zasada zrównuje zatem autorów obcych z twórcami polskimi w granicach zasady asymilacji wynikającej z postanowień tych umów. Do najważniejszych konwencji dotyczących regulacji prawnoautorskiej, którymi związana jest Polska zaliczyć należy Konwencję berneńską z 1886 r. o ochronie dzieł literackich i artystycznych¹⁶, Konwencję powszechną z 1952 roku¹⁷ oraz porozumienie w sprawie handlowych aspektów praw własności intelektualnej (TRIPS – *Related Aspects of Intellectual Property Rights*)¹⁸.

Zgodnie z kanonem 1491 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.¹⁹ i kanonem 1149 CCE w przypadku złamania praw podlegających ochro-

¹⁵ Zob. art. 6 pkt 2 pr. aut.

¹⁶ Akt Paryski Konwencji Berneńskiej (Dz.U. z 1990 r. Nr 82, poz. 474, zał.). Konwencja berneńska była wielokrotnie nowelizowana. Polska należy do niej od 1920 r. Od roku 1994 jest związana jej tekstem paryskim z roku 1971.

¹⁷ Konwencja powszechna o prawie autorskim z roku 1952 r. (Dz.U. z 1978 r. Nr 8, poz. 28, zał.) w stosunku do Polski weszła w życie w roku 1977.

¹⁸ Oświadczenie rządowe z dnia 31 lipca 1995 r. w sprawie ratyfikacji przez Rzeczpospolitą Polską Porozumienia ustanawiającego Światową Organizację Handlu (WTO), (Dz.U. Nr 98, poz. 484).

¹⁹ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii PP. II promulgatus, AAS 75 (1983) pars II, s. 1–317, dalej: CIC.

nie prawa kanonicznego można wnieść skargę przed sąd kościelny. Prawo do skargi przed sądem kościelnym ma zasadniczo każdy, zarówno ochrzczony, jak i nieochrzczony, zgodnie z kanonem 1476 CIC oraz kanonem 1134 CCE. Zniesienie ograniczeń prawa do skargi umożliwiło wnoszenie skarg z tytułu naruszenia praw autorskich również chrześcijanom obrządków niekatolickich oraz nieochrzczonym, jednak tylko wówczas, gdy Kościół ma w przypadku takiej skargi interes prawny. Teoretycznie także prawnik kościelny jako strona urzędowa mógłby wnieść skargę w przypadku ewidentnego i ciężkiego naruszenia praw autorskich.

Art. 824–830 CIC określają szczególne wymogi jakie muszą być spełnione, aby mogło dojść do wydania określonych w tych przepisach materiałów religijnych. Wskazana regulacja prawna dotyczy m.in obowiązku uzyskiwania zgody Stolicy Apostolskiej, Konferencji Episkopatu lub ordynariusza miejsca na wydanie: Ksiąg Pisma Świętego, ich tłumaczeń na języki narodowe, ksiąg liturgicznych, modlitewników, katechizmu i pism służących do katechizacji, zborów dekretów albo aktów prawnych, a także pism uznanych za szczególnie dotyczące religii. Z art. 830 §1 CIC wynika, że „Przy zachowaniu prawa każdego ordynariusza miejsca do powierzania oceny książek osobom przez niego zatwierdzonym, Konferencja Episkopatu może sporządzić listę cenzorów odznaczających się odpowiednią wiedzą oraz zdrową nauką i roztropnością, aby byli do dyspozycji kurii diecezjalnych, albo ustanowić komisję cenzorów, z którą mogliby się konsultować ordynariusze miejsca”. Art. 830 §2 CIC precyzuje, że „cenzor w wypełnianiu swojej funkcji winien mieć na uwadze tylko naukę Kościoła o wierze i obyczajach, przedstawianą przez Nauczycielski Urząd Kościoła”. Z kanonu 830 §2 CIC można wyprowadzić więc wniosek, iż uregulowany tam obowiązek względu cenzora na „naukę Kościoła o obyczajach” powinien przejawiać się m.in także w kontroli tego czy oceniane przez niego materiały nie zostały sporządzone z naruszeniem regulacji prawa autorskiego.

EKSPLOATACJA UTWORÓW PODCZAS CEREMONII RELIGIJNYCH

Przepisem prawa autorskiego, który wprost odnosi się do wykorzystania utworów w celach religijnych jest art. 31 pr. aut., który stanowi, że „wolno

korzystać z utworów podczas ceremonii religijnych oraz oficjalnych uroczystości organizowanych przez władze publiczne, jeżeli nie łączy się z tym osiągnięcie pośrednio lub bezpośrednio korzyści majątkowej”. W praktyce utworami podlegającymi wykonaniu podczas ceremonii religijnych będą m.in. twory literackie, muzyczne i słowno–muzyczne²⁰. Zgodnie z art. 100 pr. aut. przepis ten należy stosować także do wykonywania praw do wszystkich chronionych ustawą kategorii praw pokrewnych. Opisowany art. 31 pr. aut umiejscowiony jest w rozdziale III ustawy zatytułowanym „Dozwolony użytek chronionych utworów”. Przepis ten wprowadza bowiem wyjątek od ogólnej reguły prawa autorskiego, zgodnie z którą prawo do decydowania o publicznym wykonaniu utworu należy wyłącznie do twórcy utworu lub jego następców prawnych. Art. 31 ust. 1 pr. aut. stanowi wdrożenie do polskiego porządku prawnego wyjątku przewidzianego w art. 5 ust. 3 lit. g dyrektywy 2001/29/WE²¹. Analizowany przepis prawa autorskiego wskazuje na sytuację, w której wolno będzie eksploatować utwory bez konieczności uzyskania zgody podmiotów uprawnionych z tytułu praw autorskich i wypłaty im z tego tytułu wynagrodzenia autorskiego. Do chwili wejścia w życie nowelizacji prawa autorskiego z dnia 11 września 2015 r.²² art. 31 ust. 1 pr. aut. dotyczył jedynie utworów opublikowanych²³. Jak czytamy w uzasadnieniu projektu ustawy z dnia 11 września 2015 r. nowelizacja art. 31 ust. 1 pr. aut. stanowi wdrożenie wyjątku przewidzianego w art. 5 ust. 3 lit. g dyrektywy 2001/29/WE w pełnym zakresie. „Ponieważ powyższy przepis dyrektywy nie

²⁰ Janusz Barta, Monika Czajkowska–Dąbrowska, Zbigniew Ćwiakalski, Ryszard Markiewicz, Elżbieta Traple, *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Komentarz*, wyd. 2 (Warszawa: Dom Wydawniczy ABC, 2001), 208.

²¹ Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady Nr 2001/29 z dnia 22 maja 2001 r. w sprawie harmonizacji niektórych aspektów praw autorskich i pokrewnych w społeczeństwie informacyjnym, tekst polski w: Janusz Barta, Ryszard Markiewicz, *Prawo autorskie, umowy międzynarodowe i prawo Unii Europejskiej*, t. II, (Warszawa: Dom Wydawniczy ABC, 2005).

²² 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), weszła w życie 20 listopada 2015 r. z wyjątkiem art. 1 pkt 19, 21, 24, 25.

²³ Zgodnie z art. 6 ust 1 pr. aut. utworem opublikowanym jest utwór, który za zezwoleniem twórcy został zwielokrotniony i którego egzemplarze zostały udostępnione publicznie.

wprowadza obowiązku korzystania z «rozpowszechnionych utworów», wymóg ten został również wykreślony z projektowanego art. 31 ust. 1 pr. aut. Oznacza to, że w ramach ceremonii religijnych oraz oficjalnych uroczystości organizowanych przez władze publiczne możliwe będzie korzystanie z utworów, które nie zostały przedtem w żaden sposób udostępnione publicznie. Przedmiotowa zmiana umożliwi np. wykonywanie pieśni religijnych lub patriotycznych, które w wyniku działań cenzury nie zostały rozpowszechnione²⁴.

Art. 31 może mieć zastosowanie tylko wtedy, gdy wykonanie odbywa się podczas jednego z wydarzeń wyraźnie wyliczonych w treści przepisu, to jest podczas: ceremonii religijnych, imprez szkolnych i akademickich lub oficjalnych uroczystości państwowych. W związku z powyższym licencja ustawowa określona w art. 31 nie będzie miała zastosowania do imprez innego typu jak np. imprez reklamowych, promocyjnych, wyborczych, czy różnego rodzaju festynów, koncertów, festiwali, konkursów wokalnie–instrumentalnych organizowanych zazwyczaj w celach rozrywkowych, nawet jeśli wstęp na nie jest wolny, a organizatorzy nie osiągają korzyści majątkowej.

Art. 31 ust 1 pr. aut dotyczy wszelkich form korzystania z utworów o ile jest on dokonywany m.in. podczas ceremonii religijnych. W ustawie o pr. aut. brak jest definicji pojęcia „ceremonii religijnej”. Przed nowelizacją ustawy o prawie autorskim dokonaną ustawą z dnia 1 kwietnia 2004 r.²⁵, w treści art. 31 była mowa o „wykonywaniu utworów (...) związanych ze sprawowaniem kultu religijnego (...)”. W uzasadnieniu do ustawy z dnia 1 kwietnia 2004 r. nowelizującej art. 31 pr. aut. czytamy, że „uściślono dotychczasowy art. 31 ustawy. Zakresem znowelizowanego przepisu objęto ceremonie religijne, imprezy szkolne i akademickie oraz uroczystości państwowe, jeżeli nie łączą się z nimi pośrednie lub bezpośrednie osiągnięcie korzyści

²⁴ Uzasadnienie projektu ustawy z dnia 11 września 2015 r. o zmianie ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych oraz ustawy o grach hazardowych, druk sejmowy nr 3449, <http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/PrzebiegProc.xsp?nr=3449> [dostęp: 15.12.2016].

²⁵ Ustawa z dnia 1 kwietnia 2004 r. o zmianie ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych (Dz.U. Nr 91, poz. 869).

oraz artyści wykonawcy nie otrzymują wynagrodzenia²⁶. E. Traple komentując tę zmianę stwierdziła, że: „wyjątek od prawa publicznego wykonania dotyczy obecnie, inaczej niż przed nowelizacją z dnia 1 kwietnia 2004 r., wszystkich rodzajów utworów, przy czym zakres wykorzystania ograniczono obecnie do ceremonii religijnych, imprez szkolnych i akademickich oraz oficjalnych uroczystości państwowych. Regulacja obowiązująca przed nowelizacją z dnia 1 kwietnia 2004 r. nie przewidywała takiego ograniczenia, decydującą rolę przypisując nienastawionej na dochód organizacji imprezy i jedynie przykładowo wyliczając imprezy, których wyjątek może dotyczyć²⁷”.

W piśmiennictwie pojęcie ceremonii religijnych definiuje się jako „wydarzenia związane z uroczystościami religijnymi, sprawowaniem obrzędów religijnych (dotyczy to wykonywania utworów przez wiernych, jak i zaproszonych artystów wykonawców, np. podczas modlitwy, mszy, pielgrzymki, ceremonii pogrzebu, ślubu, ale już nie podczas wesela; zarówno w miejscach tradycyjnie przeznaczonych do sprawowania kultu, tj. w kościołach, bazylikach, jak i poza nimi, np. w trakcie procesji)²⁸. Dozwolone korzystanie z utworów nie mieści się w pojęciu użytku w ramach ceremonii religijnej, gdy dotyczy wydarzenia o charakterze modlitewnym lub religijnym niemającego charakteru ceremonii pojmowanej wąsko (jako rodzaj obrzędu o charakterze ukształtowanym tradycją lub wewnętrznymi przepisami danego kościoła lub związku religijnego).

Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania nie posługuje się pojęciem „ceremonii religijnej”. Wyrażenie gwarantowanej w cytowanej ustawie wolności religii nazywane jest pojęciem „uprawiania kultu i praktyk religijnych”, art. 4 ust. 1 wskazanej ustawy posługuje się pojęciem „uzewnętrznianie indywidualnie lub zbiorowo swojej

²⁶ Uzasadnienie projektu ustawy z dnia 11 września 2015 r. o zmianie ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych oraz ustawy o grach hazardowych, druk sejmowy nr 3449.

²⁷ Elżbieta Traple, w: *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Komentarz*, Janusz Barta (red.), Ryszard Markiewicz (red.), Monika Czajkowska-Dąbrowska, Zbigniew Ćwiąkałski, Krzysztof Felchner, Elżbieta Traple, wyd. V (Warszawa: Wolters Kluwer, 2011), Lex/el, komentarz do art. 31.

²⁸ Sybilla Stanisławska-Kloc, w: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Damian Flisak, (Warszawa: Wolters Kluwer, 2014), Lex/el, komentarz do art. 31.

religii lub przekonań”. W definicji słownikowej stwierdzono, że pojęcie „ceremonia” oznacza „oficjalną uroczystość lub obrzęd przebiegające według ustalonego planu lub rytuału oraz czynność wykonywaną z powagą i dbałością o zachowanie konwenansów”²⁹. W opracowaniach z zakresu antropologii kultury czytamy, że ceremonia to termin z obszaru nauk o kulturze, związany z takimi pojęciami jak rytuał i obrzęd. Cechą charakterystyczną ceremonii jest jej skrajne skonwencjonalizowanie i przeprowadzenie w jej ramach pewnego rytuału lub obrzędu. Ceremonia koncentruje się wokół warstwy performatywnej – istotny jest wygląd uczestników, oprawa, okazałość dekoracji, odpowiednie gesty, wyważone słowa, ogólna elegancja itp.³⁰ Z przedstawionych rozważań wynika więc, że swoboda korzystania z utworów opisana w art. 31 ust 1 pr. aut. nie dotyczy wszelkich form realizacji wolności religijnej, a jedynie wąskiego jej wycinka ograniczonego do „sformalizowanych”, oficjalnie usankcjonowanych rytuałów lub obrzędów.

W piśmiennictwie stwierdzono, że jedyną przesłanką zastosowania art. 31 pr. aut. jest takie wykonywanie utworu, z którym nie łączy się osiąganie korzyści majątkowych. Nie jest uzasadnione stawianie dodatkowych warunków w postaci np. okazjonalnego wykonywania utworów³¹. Art. 31 pr. aut. nie stawia wymagania, aby artyści wykonawcy nie pobierali za wykonanie honorarium, przepis wyłącza natomiast możliwość pobierania wynagrodzenia przez artystów wykonawców z tytułu eksploatacji ich praw pokrewnych. Dozwolone publiczne wykonanie nie może łączyć się z osiąganiem korzyści majątkowych zarówno przez organizatora imprezy, jak i przez osoby trzecie³².

W świetle regulacji art. 31 ust. 1 pr. aut. powinna być rozważana m.in. kwestia eksploatacji dzieł muzyki liturgicznej. Muzyka kościelna

²⁹ Słownik języka polskiego, hasło: ceremonia, Polskie Wydawnictwo Naukowe 2017, <http://sjp.pwn.pl/sjp/ceremonia;2553183>, [dostęp: 15.12.2016].

³⁰ Por. Wojciech Józef Burszta, *Antropologia kultury* (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1998), 30 i nn.

³¹ Zob. Piotr Sadowski, „Dozwolony użytek publiczny z art. 31 prawa autorskiego”, *Przegląd Ustawodawstwa Gospodarczego* 2 (2004): 16.

³² Zob. Janusz Barta, Ryszard Markiewicz, Monika Czajkowska–Dąbrowska, Zbigniew Ćwiąkański, Elżbieta Traple, *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Komentarz*, wyd. 2 (Warszawa: Zakamycze, 2001), 209.

jest to muzyka przeznaczona dla oprawy liturgicznej i pozaliturgicznej nabożeństwa. W przeciwieństwie do muzyki sakralnej rozwijającej się także w przestrzeni świeckiej, muzyka kościelna podlega przepisom kościelnym i jako muzyka liturgiczna związana jest najściślej z liturgią³³. Nie ma wątpliwości co do tego, że koncerty muzyki liturgicznej organizowane poza nabożeństwami, w kościołach należy traktować w świetle prawa autorskiego tak jak każdy inny koncert muzyki świeckiej, który odbywa się np. w filharmonii³⁴.

PRAWO PRZEDRUKU ARTYKUŁÓW NA TEMATY RELIGIJNE

Kolejną regulacją prawną zawartą w ustawie o prawie autorskim i prawach pokrewnych, która wprost dotyczy treści religijnych jest art. 25 ust. 1 pkt b pr. aut. Przepis ten stanowi, że „wolno rozpowszechniać w celach informacyjnych w prasie, radiu i telewizji już rozpowszechnione: (...) artykuły na aktualne tematy polityczne, gospodarcze lub religijne, chyba że zostało wyraźnie zastrzeżone, że ich dalsze rozpowszechnianie jest zabronione (...). Jak wynika z art. 25 ust. 2 pr. aut. za korzystanie z utworów, o których mowa w ust. 1 pkt 1 lit. b twórcy przysługuje prawo do wynagrodzenia. Prawo przedruku polegać może także na sporządzaniu i rozpowszechnianiu krótkich wyciągów ze sprawozdań i artykułów na tematy polityczne, gospodarcze lub religijne (art. 25 ust. 1 pkt 2 pr. aut.).

Celem licencji ustawowej zawartej w art. 25 pr. aut. jest umożliwienie realizacji przez prasę, radio i telewizję ich funkcji informacyjnej, i ograniczenie w tym zakresie monopolu autorskiego podmiotów uprawnionych z tytułu praw autorskich. Legalny przedruk prasowy wskazanych materiałów musi się odbywać w celach informacyjnych. Bezwzględne autorskie prawo majątkowe z mocy licencji ustawowej określonej w komentowanym przepisie ulega więc ograniczeniom ze

³³ Zob. Tylec, „Muzyka w Kościele”, 153; zob. także Zdzisław Bernat, Ireneusz Pawlak, „Śpiew i muzyka kościelna”, w: *Liturgika ogólna*, red. Franciszek Blachnicki (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1973), 139–169.

³⁴ Tylec, „Muzyka w Kościele”, 153.

względu na interes publiczny przejawiający się w szybkim i szerokim dostępie do informacji m.in w zakresie dostępu do artykułów na tematy religijne. „Koniecznym warunkiem legalności przedruku jest zachowanie integralności przejmowanego dzieła. (...) Korzystanie z utworów w granicach dozwolonego użytku, w tym również w granicach prawa przedruku, może odbywać się pod warunkiem wymienienia twórcy i źródła (art. 34 pr. aut.)”³⁵. Jak wynika z ustępu 2 art. 25 pr. aut. za dokonanie przedruku utworów, o których mowa w art. 25 ust. 1 pkt 1 lit. b i c (które jako takie może nastąpić bez konieczności uzyskania zgody podmiotu uprawnionego z tytułu praw autorskich) twórcy (lub jego następcom prawnym) przysługuje prawo do wynagrodzenia.

KORZYSTANIE Z PRZEMÓWIEŃ I KAZAŃ NA TEMATY RELIGIJNE

Duże znaczenie dla korzystania z utworów o tematyce religijnej będzie miał także art. 26¹ pr. aut. który stanowi, że „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”. Utworami o tematyce religijnej mogą być wymienione w treści tego artykułu „publiczne wystąpienia” – homilie, rekolekcje, katechezy itp. oraz „kazania”. Prawo do rozpowszechniania wskazanych utworów dotyczy sytuacji gdy odbywa się to w celach informacyjnych, a więc w większości sytuacji związane będzie z działalnością prasy. Treść art. 26¹ pr. aut. zakres użytku ogranicza do mów wygłoszonych na zebraniach publicznych. Przemowa będzie miała charakter publiczny o ile dostęp do miejsca gdzie jest wygłaszana jest otwarty, tzn. każdy ma prawo w nim uczestniczyć, nie mają tu znaczenia ograniczenia w postaci rozmiarów sali czy zakupu biletu wstępu.

³⁵ Janusz Barta, Ryszard Markiewicz, „Dla tych, co żyją z cudzych tekstów”, *Rzeczpospolita* 11 (1996): 20.

SAKRALNE DZIEŁA PLASTYCZNE

Z kwestią eksploatacji sakralnych dzieł plastycznych podlegających ochronie prawnoautorskiej związana jest treść art. 32 ust. 1 pr. aut., który stanowi, że „właściciel egzemplarza utworu plastycznego może go wystawiać publicznie, jeżeli nie łączy się z tym osiągnięcie korzyści majątkowych”. Licencja z art. 32 ust. 1 pr. aut. oparta jest na jednej z podstawowych zasad prawa autorskiego wyartykułowanej w treści art. 52 ust. 1 pr. aut., zgodnie z którą „Jeżeli umowa nie stanowi inaczej, przeniesienie własności egzemplarza utworu nie powoduje przejścia autorskich praw majątkowych do utworu”. Zgodnie z tą regułą nabywca egzemplarza utworu plastycznego (czyli osoba która zawarła umowę kupna obrazu olejnego, grafiki, rzeźby itp.) stała się jedynie właścicielem rzeczy ruchomej, w której utwór został inkorporowany. Nabywca, przez fakt nabycia prawa własności nośnika utworu, nie nabywa praw autorskich do utworu. Samo zapoznawanie się z utworem (np. patrzenie na dzieło plastyczne) nie jest wkroczeniem w monopol autora. Sfera ta nie jest objęta prawem zakazowym twórcy. „Dopiero, np. utrwalenie, czy zwielokrotnienie takiego utworu stanowi korzystanie z niego w rozumieniu ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych”³⁶. W odniesieniu do dzieła plastycznego wkroczeniem w sferę autorskich praw majątkowych będzie jego publiczne wystawienie. Przedmioty sztuki sakralnej jak obrazy, elementy wystroju wnętrza kościoła, witraże, ornaty itp. podlegają publicznemu wystawieniu o jakim mowa w art. 32 ust. 1 pr. aut. Przepis ten zezwala właścicielowi egzemplarza utworu plastycznego na ingerencję w sferę wyłącznych majątkowych praw autorskich uprawnionego jedynie w zakresie publicznego wystawienia tegoż egzemplarza utworu, co może nastąpić bez uzyskania zgody twórcy dzieła plastycznego oraz bez konieczności zapłaty mu wynagrodzenia, o ile nie łączy się z tym faktem osiągnięcie korzyści majątkowych.

Kwestie eksploatacji dzieł plastycznych i architektonicznych o tematyce religijnej, wystawionych na stałe na ogólnie dostępnych

³⁶ Jakub Chwalba, „Korzystanie z programów peer-to-peer a dozwolony użytek prywatny w prawie autorskim”, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 2 (2008): 18.

drogach, ulicach, placach lub w ogrodach reguluje art. 33 pkt 1 pr. aut. Przepis ten zezwala na dokonanie rozpowszechnienia tego rodzaju utworów nawet gdy odbywa się to w celach komercyjnych. Rozpowszechnianie utworów w opisanej sytuacji może mieć miejsce jednak „nie do tego samego użytku”. Przez rozpowszechnianie w świetle definicji z art. 6 pkt 3 pr. aut. rozumieć należy każde publiczne udostępnianie utworu w jakikolwiek sposób, które odbywa się za zgodą twórcy (będzie to więc np. wydanie utworu drukiem, jego utrwalenie i wyemitowanie w telewizji, wystawienie, umieszczenie na stronie www itd.). Przez pojęcie „ogólnie dostępnych” dróg, ulic, placów lub ogrodów rozumieć należy miejsca w otwartej przestrzeni dostępne dla wzroku przechodniów. Nie będą objęte użytkowaniem określonym w treści analizowanego przepisu utwory znajdujące się we wnętrzu kościoła lub niedostępnym dla każdej osoby ogrodzie klasztornym.

PODSUMOWANIE

Jak wynika z powyżej poczynionych rozważań, prawo autorskie w istotnym zakresie ogranicza wolność uzewnętrzniania religii, jego przepisy wprost odnoszą się do kwestii eksploataowania dzieł muzyki kościelnej, literatury, sztuki plastycznej czy architektonicznej o charakterze religijnym. Jedynie w kilku wyraźnie opisanych w treści ustawy sytuacjach ustawodawca zdecydował się poczynić wyjątek od ogólnej zasady jaką jest ochrona praw twórcy na rzecz powszechnego użytku dzieł w celu religijnym. Taka sytuacja nakłada na instytucje kościelne, a także na wiernych eksploatujących utwory w celach religijnych obowiązek respektowania uprawnień twórców zagwarantowanych ustawą o prawie autorskim i prawach pokrewnych. W większości przypadków, poza opisanymi w niniejszym opracowaniu wyjątkami, ochrona utworów o tematyce religijnej będzie wyglądała tak samo jak innych kategorii dzieł.

BIBLIOGRAFIA

- Adamowicz, Leszek. „Zobowiązania Kościoła Katolickiego w zakresie ochrony praw autorskich”. W: *Przesłanie chrześcijańskie a mass media. Aspekty prawnokanoniczne*, red. Adam Kaczor. Lublin: WPPKiA KUL, 2000.
- Barta, Janusz, Monika Czajkowska–Dąbrowska, Zbigniew Cwiąkański, Ryszard Markiewicz, Elżbieta Traple. *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Komentarz*, wyd. 2. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC, 2001.
- Barta, Janusz (red.), Monika Czajkowska–Dąbrowska, Zbigniew Cwiąkański, Ryszard Markiewicz (red.), Krzysztof Felchner, Elżbieta Traple. *Ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Komentarz*, wyd. V. Warszawa: Wolters Kluwer, 2011.
- Barta, Janusz, Ryszard Markiewicz, „Dla tych, co żyją z cudzych tekstów”, *Rzeczpospolita* 11 (1996): 20.
- Burszta, Wojciech Józef. *Antropologia kultury*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1998.
- Chwalba, Jakub. „Korzystanie z programów peer-to-peer a dozwolony użytek prywatny w prawie autorskim”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 2 (2008): 18–53.
- Sadowski, Piotr. „Dozwolony użytek publiczny z art. 31 prawa autorskiego”. *Przegląd Ustawodawstwa Gospodarczego* 2 (2004): 16–26.
- Skrzydło, Wiesław. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer Business, 2013.
- Stanisławska–Kloc, Sybilla. W: *Prawo autorskie i prawa pokrewne. Komentarz*, red. Damian Flisak. Warszawa: Wolters Kluwer, 2014.
- Tylec, Grzegorz. „Muzyka w Kościele a prawo autorskie”. *Themis Polska Nova* 2 (2013): 152–167.

COPYRIGHT IN RELIGIOUS ACTIVITIES

Summary

The article concerns the problems of copyright protection of religious works. Problems that were presented in the article are: restriction of religious freedom under the copyright law, copyright protection in the light of canon law, the ability of religious works for copyright protection, the interpretation

of Article 31 of the Law on Copyright and Related Rights regarding fair use works as part of religious ceremonies, the right to reprint articles on religious topics, exploitation of speech and sermons presented at public meetings and exposure to public view works of art and architecture on religious themes.

Tłumaczenie własne autora

Key words: religious freedom, copyright law, the canonical code, freedom of conscience and religion, religious denomination

Słowa kluczowe: wolność religijna, prawo autorskie, kodeks prawa kanonicznego, wolność sumienia i religii, związki wyznaniowe

MAREK BIELECKI*

ODMOWA PEŁNIENIA SŁUŻBY WOJSKOWEJ PRZEZ
ŚWIADKÓW JEHOWY JAKO REALIZACJA KLAUZULI SUMIENIA.
UWARUNKOWANIA PRAWNO-HISTORYCZNE

1. UWAGI WSTĘPNE

Powszechnie znany jest negatywny stosunek Świadków Jehowy do służby z bronią w ręku i wiązanie się z jakąkolwiek formacją militarną. Sam związek wyznaniowy stale podkreśla swoją neutralność i apolityczność. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie stosunku Świadków Jehowy do służby wojskowej oraz reakcja władz na to zjawisko, zarówno w okresie Polski Ludowej, jak i po 1989 roku.

Wpływ na powojenne losy Świadków Jehowy miał fakt, że w 1931 r. zostali zarejestrowani jako stowarzyszenie, a nie jako związek wyznaniowy¹. Spowodowało to, że ich działalność została poddana pod dyspozycję dekretu z dnia 5 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach², a dnia 2 lipca 1950 r. Urząd do Spraw Wyznań (UdSW) mógł wydać decyzję uznającą, że wyzna-

* Dr hab., Instytut Prawa i Ekonomii, Wydział Zamiejscowy Prawa i Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ul. Ofiar Katynia 6a, 37-45- Stalowa Wola, e-mail: bieleckim@wp.pl

¹ Stanisław Ufniarski, *Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma św. (Świadkowie Jehowy)*, (Kraków: Wydawnictwo Mariackie, 1947), 54.

² Dz.U. Nr 45, poz. 335.

nie Świadków Jehowy zostało rozwiązane³. Od tego momentu liczne przejawy działalności związku karane były więzieniem.

Możliwość ponownej legalizacji działalności pojawiła się w momencie wejścia w życie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁴, na podstawie której w dniu 31 stycznia 1990 r. zostali wpisani do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych pod nazwą „Strażnica – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe, Zarejestrowany Związek Wyznania Świadków Jehowy w Polsce”⁵. W 2014 r. zmieniono oficjalną nazwę i zgodnie z decyzją Ministra Administracji i Cyfryzacji z 13 maja 2014 r., zatwierdzono nowy statut, zgodnie z którym w myśl art. 1 związek nosi nazwę „Świadkowie Jehowy w Polsce”⁶.

Mówiąc o odmowie służby wojskowej, mamy na myśli istnienie tzw. klauzuli sumienia, w ostatnim czasie utożsamianej głównie z zawodem lekarza w odniesieniu do odmowy wykonania zabiegu aborcji. Jednakże należy pamiętać, że obowiązuje ona również w innych sytuacjach życiowych, w tym związanych ze służbą z bronią w ręku. W doktrynie przyjmuje się, że pod pojęciem „klauzula sumienia” bądź „sprzeciw sumienia”, należy rozumieć odmowę wykonania obowiązku nałożonego zgodnie z prawem, z powołaniem się na przekonania religijne bądź moralne⁷. Jej źródłem należy dopatrywać się w regulacji zawartej w ustawie zasadniczej, która stanowi, że każda jednostka ludzka ma wolność sumienia i religii⁸. Aktualność zachowuje także orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego, który odniósł się do treści art. 82 ust. 1 Konstytucji z 1952 r. (wolność sumienia i wyznania). Zgodnie z wyrażonym wówczas stanowiskiem: „wolność sumienia nie oznacza jedynie

³ Decyzja UdSW z dnia 2 lipca 1950 r. (L.dz. W II 4/27/67/50).

⁴ Dz.U. Nr 29, poz. 155. Ustawa weszła w życie 23 maja 1989 r.

⁵ Kościoły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru kościołów i związków wyznaniowych – data publikacji 14.01.2013 r., <https://mac.gov.pl/files/wp-content/uploads/2011/12/e-rejestr.pdf> [dostęp: 26.09.2016].

⁶ Załącznik do decyzji Ministra Administracji i Cyfryzacji z dnia 13 maja 2014 r. (DWRMniE-WROA.6123.1.2014).

⁷ Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisławski, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2006), 104.

⁸ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

prawa do reprezentowania określonego światopoglądu, ale przede wszystkim prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, do wolności od przymusu postępowania wbrew własnemu sumieniu”⁹.

Z uwagi na zawieszenie powszechnego obowiązku służby wojskowej, niniejszy artykuł nabiera znaczenia opracowania historycznego, chociaż obserwując ostatnie wydarzenia na arenie międzynarodowej oraz politykę wewnętrzną polskich władz, nie można wykluczyć, że obowiązek ten zostanie ponownie przywrócony.

2. GENEZA ODMOWY SŁUŻBY Z BRONIĄ W RĘKĘ

Kwestia odmowy służby wojskowej ze względu na przekonania religijne pojawiła się już w imperium rzymskim. Zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie w pierwszych wiekach po Chrystusie, odmawiali służby w armii. Ci pierwsi argumentowali to ewentualnością złożenia przysięgi, w której uznawaliby boskość cesarza. Z kolei chrześcijanie opierali się na ewangelicznym nakazie nie zadawania gwałtu¹⁰. W literaturze przedmiotu możemy spotkać się z opinią, że pierwsi chrześcijanie mogli pozwolić sobie na takie zachowanie z tego względu, iż początkowo nie byli wcielani do armii, bowiem władze obawiały się ich destrukcyjnego wpływu na pozostałych żołnierzy. Sytuacja uległa zmianie, gdy w 380 r. chrześcijaństwo stało się religią państwową. Sformułowana została wówczas idea wojny sprawiedliwej, której twórcą był św. Augustyn. W swoim dziele *De Civitate Dei*, rozwinął wcześniejsze tezy św. Ambrożego, uznając za sprawiedliwe te wojny, które są prowadzone w celu pomszczenia krzywd lub odzyskania tego, co zostało drogą krzywdy zagarnięte¹¹. W epoce

⁹ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 15 stycznia 1991 r., U 8/90, OTK ZU 1991, nr 1, poz. 8. Zob. szerzej: Piotr Stanisław, *O klauzuli sumienia*, <http://www.rp.pl/artykul/1120365> [dostęp: 17.09.2016].

¹⁰ Marcin Mróz, *Odmowa służby wojskowej ze względu na przekonania i służba zastępcza wybranych państw europejskich (Niemcy, Francja, Hiszpania)* – raport przygotowany w Biurze Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu, Wydział Analiz Ekonomicznych i Społecznych, sierpień 1996 r., http://biurose.sejm.gov.pl/teksty_pdf_96/r-92.pdf [dostęp: 1.07.2016].

¹¹ Patrycja Grzebyk, „Idea wojny sprawiedliwej – od starożytności po czasy nowożytności”, *Forum Prawnicze* 2 (2010): 60. Cytując zdanie św. Augustyna, autorka powołuje się

nowożytną postawą odmowy udziału w wojnie pojawia się w XVI w. w radykalnych kościołach protestanckich. W Polsce zakaz ten obowiązywał między innymi u braci polskich. W ostatnich dziesięcioleciach XIX w. zaczęła rozprzestrzeniać się idea armii oparta na powszechnym poborze. W 1922 r. Norwegia, a w 1926 r. Holandia, wprowadzają do swego ustawodawstwa przepisy zezwalające na odbycie zastępczej służby wojskowej, motywowanej względami religijnymi. Po zakończeniu II wojny światowej takie regulacje znajdują uznanie w wielu państwach, nie tylko w tych o tradycjach demokratycznych¹².

Doktryna Świadków Jehowy przechodziła ewolucję. Podczas pierwszej wojny światowej bez przeszkód mogli oni służyć w armii z bronią w ręku. W listopadzie 1939 r. ogłoszono neutralność organizacji, a zastępcza służba wojskowa (cywilna) zaczęła być brana pod uwagę dopiero od maja 1996 r.¹³ W kwestii noszenia broni, do 1983 r. pozwalano Świadkom Jehowy na podejmowanie pracy związanej z jej posiadaniem, po czym wyznaczono sześciomiesięczny termin na zmianę zatrudnienia pod groźbą utraty specjalnych przywilejów służby lub pełnienia odpowiedzialnej funkcji w zborze. Jediną dopuszczalną formą jej używania są polowania¹⁴. Do 1988 r., czyli do momentu, kiedy UdSW poinformował wszystkie Wojskowe Komendy Uzupelnień, że doktryna Świadków Jehowy nie zezwala na odbywanie służby wojskowej ani na jakikolwiek związek z organizacjami typu militarne-go, sądy za jej odmowę wydawały wyroki skazujące¹⁵.

na: Św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu, Część druga*, przeł. Jan Sulowski (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1990), 64.

¹² Mróz, *Odmowa służby wojskowej ze względu na przekonania*, 2–4.

¹³ Włodzimierz Bednarski, Szymon Matusiak, *Zmienne nauki Świadków Jehowy. Najważniejsze zmiany w doktrynie Towarzystwa Strażnica w latach 1879-2011* (Warszawa: Wydawnictwo Słowo Prawdy, 2012), 228.

¹⁴ Tamże, 243.

¹⁵ Ryszard Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989* (Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2014), 148.

3. REGULACJE NORMATYWNE DOTYCZĄCE MOŻLIWOŚCI ZWOLNIENIA ZE SŁUŻBY WOJSKOWEJ

3.1. PRAWODAWSTWO KRAJOWE

Bezpośrednio po zakończeniu wojny, obok regulacji wydawanych przez władze reprezentujące nowy ustrój, swoją aktualność zachowywały akty normatywne uchwalone w okresie dwudziestolecia międzywojennego.

Organizację i sposób odbywania służby wojskowej regulowała początkowo ustawa z dnia 9 kwietnia 1938 r. o powszechnym obowiązku wojskowym¹⁶ (u.p.o.w.). Ustawa nie przewidywała możliwości zwolnienia Świadków Jehowy z tego obowiązku bądź zamiany na tzw. służbę zastępczą ze względu na sprzeciw sumienia. Zawarte były w niej co prawda normy, które odnosiły się do duchownych różnych wyznań, ale ze względu na problematyczny status prawny Świadków Jehowy przed wojną (stowarzyszenie, a nie związek wyznaniowy) i ich delegalizacją w 1950 r., nie mogli korzystać oni z możliwości, które dawała ustawa. Zgodnie z art. 50 ust. 1 lit. g. u.p.o.w., duchowni uznanych przez państwo wyznań chrześcijańskich i niechrześcijańskich, bez poddawania przeglądowi, zostali zaliczeni do pomocniczej służby wojskowej na podstawie dokumentów przedstawionych komisji poborowej. Rozporządzenie wykonawcze do u.p.o.w. wymieniało z imienia uznane związki wyznaniowe¹⁷. Zgodnie z §211 bez poddawania przeglądowi lekarskiemu zostają zaliczeni przy poborze do pomocniczej służby wojskowej następujące osoby:

a) duchowni wyznania katolickiego wszystkich obrządków, którzy otrzymali święcenia; zakonnicy tego wyznania, którzy złożyli śluby zakonne; uczniowie seminariów duchownych; nowicjusze zakonów i zgromadzeń tego wyznania;

¹⁶ Dz.U. Nr 25, poz. 220 z późn. zm.

¹⁷ Rozporządzenie ministrów: spraw wojskowych, spraw wewnętrznych i opieki społecznej, wydane w porozumieniu z ministrami: spraw zagranicznych, rolnictwa i reform rolnych oraz komunikacji z dnia 7 lutego 1939 r. w sprawie wykonania ustawy z 9 kwietnia 1938 r. o powszechnym obowiązku wojskowym, Dz.U. Nr 20, poz. 131 z późn. zm.

b) duchowni kościołów i związków religijnych, ewangelickich (kościół ewangelicko-augsburski, kościół ewangelicko-reformowany, ewangelickiego kościoła augsburskiego i helweckiego wyznania, kościół ewangelicko-unijny, starołuterski, tudzież innych ewangelickich związków religijnych, uznanych przez państwo polskie), do których zalicza się: wikariuszów, prefektów, diakonów, pastorów, superintendentów, seniorów oraz inne osoby, posiadające charakter osób duchownych w myśl uznanych przez państwo polskie statutów i przepisów kościelnych wymienionych kościołów i związków;

c) duchowni prawosławni, którzy posiadają święcenia, tj. biskupi, prezbiterzy i diakoni; zakonnicy prawosławni, którzy złożyli uroczyste śluby zakonne, tudzież nowicjusze klasztorów prawosławnych;

d) duchowni wyznania mariawickiego uznani przez państwo polskie;

e) duchowni wyznania mojżeszowego, zatwierdzeni (uznani) przez władze państwowe (rabini i podrabini);

f) duchowni muzułmańskiego i karaimskiego związku religijnego uznani przez państwo polskie;

g) duchowni wschodniego kościoła staroobrzędowego, nieposiadającego hierarchii duchownej, uznani przez państwo polskie.

Nie było więc mowy o Świadcach Jehowy. Podobnie rzecz miała się z odroczeniem zasadniczej służby wojskowej (art. 67 ust. 1, lit. b u.p.o.w.), czy zakwalifikowaniem do pomocniczej służby wojskowej (art. 105 ust. 1 u.p.o.w.).

Nowa ustawa o powszechnym obowiązku obrony Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej została uchwalona dnia 21 listopada 1967 r. i po licznych nowelizacjach obowiązuje do dnia dzisiejszego¹⁸. Po nowelizacji dokonanej w 1979 r.¹⁹ pojawiła się w niej możliwość odbycia zastępczej służby wojskowej, jednakże nie określono motywów, które miały do tego skłaniać poborowych. W art. 117a stwierdzono tylko, że „obowiązkowi odbycia zastępczej służby poborowych podlegają w czasie pokoju uznani za zdolnych do służby wojskowej, którzy nie korzystają z odroczenia zasadniczej służby wojskowej bądź nie

¹⁸ Dz.U. Nr 44, poz. 220 z późn. zm.

¹⁹ Ustawa z dnia 28 czerwca z 1979 r. o zmianie ustawy o powszechnym obowiązku obrony Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Dz.U. Nr 15, poz. 97.

mogą odbywać służby wojskowej z przyczyn niezależnych od organów wojskowych, jeżeli zostali przeznaczeni przez wojskowego komendanta uzupełnień do pełnienia tej służby na swoją prośbę”. Podobnie motywów odbywania służby zastępczej nie precyzowało rozporządzenie z 1980 r., które w §1 ust. 1 stanowiło, że „poborowych przeznaczonych na ich prośbę do zastępczej służby poborowych, powołuje się do odbycia tej służby”²⁰.

Możliwość odbycia zastępczej służby wojskowej inspirowanej przesłankami religijnymi, stała się kategorią normatywną w momencie uchwalenia ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 r. Zgodnie z treścią art. 3 ust. 3, ze względu na przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne, obywatele mogli występować o skierowanie ich do służby zastępczej na zasadach i w trybie określonym w ustawie o powszechnym obowiązku obrony Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Korzystanie z tego prawa wymagało złożenia oświadczenia w sprawie przekonań religijnych lub wyznawanych zasad moralnych. W następnej kolejności w 1992 r. została znowelizowana ustawa z 21 listopada 1967 r. oraz wydano nowe rozporządzenie w sprawie służby zastępczej²¹. Zgodnie z art. 189 ust. 1 ustawy, „(...) poborowi przeznaczeni do zasadniczej służby wojskowej, zasadniczej służby w obronie cywilnej lub przeszkolenia wojskowego, którzy nie korzystają z odroczenia służby wojskowej, mogą, ze względu na przekonania religijne albo wyznawane zasady moralne, występować do rejonowej komisji poborowej z pisemnymi wnioskami o skierowanie ich do odbycia służby zastępczej”.

Delegacja do uchwalenia ustawy o służbie zastępczej została zawarta w art. 85 ust. 3 Konstytucji RP z 1997 r., który stanowi, że: „obywatel, któremu przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne nie pozwalają na odbywanie służby wojskowej, może być obowiązany do służby zastępczej na zasadach określonych w ustawie”. Należy zauważyć, że przyznane prawo nie jest prawem bezwzględny i może zostać

²⁰ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 29 września 1980 r. w sprawie zastępczej służby poborowych, Dz.U. Nr 23, poz. 87.

²¹ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 3 listopada 1992 r. w sprawie służby zastępczej, Dz.U. Nr 4, poz. 192.

ograniczone w sytuacji zaistnienia przesłanek określonych w samej Konstytucji. Zgodnie z art. 31 ust. 3, „ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”. Ponadto z tej racji, że klauzula sumienia *stricte* wiąże się ze sferą wolności sumienia i religii, można te granice wywodzić z art. 53 ust. 5 Konstytucji, który oprócz przesłanki ochrony środowiska zawiera analogiczny katalog²².

Ustawa z 28 listopada 2003 r. o służbie zastępczej²³, określa zasady przeznaczenia do służby zastępczej, kierowania do jej odbycia, a także sposób odbywania służby (art. 1). Warto przyjrzeć się niektórym ze sformułowań użytych przez prawodawcę, budzących pewne wątpliwości interpretacyjne. Otóż w art. 1 określono, że przesłanki, na które może powoływać się osoba wyrażająca wolę odbycia służby zastępczej, wynikać mają z przekonań religijnych lub wyznawanych zasad moralnych. Pojawia się w związku z tym zasadnicze pytanie: czy implikuje to konieczność przynależności do określonego związku wyznaniowego? Możliwe są tutaj różne interpretacje. Wydaje się, że osoba powołująca się na przekonania religijne winna wywodzić je z doktryny określonej religii i pod kątem zgodności z jej doktryną należałoby weryfikować ewentualną motywację. Czy można jednak odmówić powoływania się na przekonania religijne człowiekowi, który nie przynależy do żadnego związku wyznaniowego, a doktrynę religijną tworzy sobie samodzielnie? Wolność sumienia odnosi się do sfery wewnętrznej człowieka, która uwidacznia się na zewnątrz poprzez manifestowanie jej wobec innych ludzi. Przesłankę wyznawanych zasad moralnych można odnosić zarówno do ludzi, którzy wywodzą ją z określonych przekonań religijnych, jak i do osób niewierzących, powołujących się na areli-

²² Art. 53 ust. 5: „Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”.

²³ Dz.U. Nr 223, poz. 2217 z późn. zm.

gijną motywację, związaną z przynależnością chociażby do subkultury głoszącej poglądy pacyfistyczne.

Ustawodawca nałożył na osobę podlegającą kwalifikacji wojskowej obowiązek udowodnienia prawdziwości przesłanek, które upoważniają do odbycia służby zastępczej. W tym celu należy złożyć stosowny wniosek, zawierający w szczególności oświadczenie o wyznawanych przekonaniach religijnych, jak również wskazanie w wyznawanej doktrynie religijnej podstawy wyłączonej możliwości odbywania służby wojskowej oraz wykazać rzeczywiste związki z wyznawaną doktryną religijną lub wskazać wyznawane zasady moralne, które pozostają w sprzeczności z obowiązkami żołnierza odbywającego służbę wojskową (art. 11 ust. 1 i 2).

Decyzje o przeznaczeniu do służby zastępczej wydaje komisja wojewódzka do spraw służby zastępczej, którą powołuje i odwołuje marszałek województwa, a w jej skład wchodzi 5 osób, w tym przewodniczący i 4 członków (art. 10 ust. 1 i 2). Z kolei od jej decyzji służy odwołanie do komisji do spraw służby zastępczej, powoływanej przez ministra właściwego do spraw pracy, również składającej się z 5 osób, w tym przewodniczącego i członków (art. 13 ust. 1 i 2). W myśl art. 6, do postępowań w sprawach określonych ustawą, stosuje się przepisy kodeksu postępowania administracyjnego, o ile sama ustawa nie stanowi inaczej. Natomiast od wydanych decyzji przysługuje skarga do sądu administracyjnego na zasadach i w trybie określonym w ustawie z dnia 30 sierpnia 2002 r. Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi²⁴.

Ustawa z dnia 9 stycznia 2009 r. o zmianie ustawy o powszechnym obowiązku obrony Rzeczypospolitej Polskiej oraz o zmianie niektórych innych ustaw²⁵, zastąpiła pojęcie „poborowy”, określeniem „osoba podlegająca kwalifikacji wojskowej” (art. 13). Z kolei na mocy ustawy z dnia 27 sierpnia 2009 r. o zmianie ustawy o powszechnym obowiązku obrony Rzeczypospolitej Polskiej oraz o zmianie niektórych innych ustaw²⁶, zmianie uległ art. 55, który przewidywał obowiązek odbywa-

²⁴ Tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 718 z późn zm.

²⁵ Dz.U. Nr 22, poz. 120 z późn. zm.

²⁶ Dz.U. Nr 161, poz. 1278.

nia zasadniczej służby wojskowej przez osoby podlegające kwalifikacji wojskowej. Nowelizacja zawiesiła obowiązek odbywania zasadniczej służby wojskowej, chociaż nie zniosła go całkowicie. W przypadku zagrożenia bezpieczeństwa państwa, jeżeli jest to niezbędne do zapewnienia możliwości wykonywania zadań związanych z przeznaczeniem Sił Zbrojnych, obowiązek służby wojskowej polega także na odbywaniu zasadniczej służby wojskowej przez osoby podlegające temu obowiązkowi. Decyzję w tej materii, na wniosek Rady Ministrów, podejmuje Prezydent RP (art. 55 ust. 2 i 3). Zmieniony art. 32, dotyczy służby wojskowej kobiet i stanowi, że mogą się zgłaszać do kwalifikacji wojskowej, do końca roku kalendarzowego, w którym kończą dwadzieścia cztery lata życia, niezależnie od posiadanych kwalifikacji i wykształcenia, jeżeli ukończyły co najmniej osiemnaście lat życia.

Wraz z zawieszeniem zasadniczej służby wojskowej, zawieszeniu uległa również służba zastępcza. Jednakże obecnie co chwilę pojawiają się doniesienia medialne o powrocie do powszechnego poboru, dlatego też powyższe uwagi na temat obowiązujących regulacji na powrót mogą stać się aktualne.

3.2. REGULACJE MIĘDZYNARODOWE

Prawo jednostki do odmowy służby wojskowej ze względu na przekonania nie zostało do tej pory wprost proklamowane i wywodzi się je głównie z norm gwarantujących wolność sumienia i wyznania (wolność religijną) oraz regulacji przewidujących klauzulę sumienia, która również wprost wypływa z wolności religijnej²⁷. Jak wskazuje w swoim raporcie Marcin Mróz, zarówno Komisja Praw Człowieka ONZ (KPC ONZ), jak i Parlament Europejski (PE), podejmowały tematykę klauzuli sumienia w służbie wojskowej. KPC ONZ w rezolucjach z 1987 i 1989 r. wezwała do powszechnego uznania prawa do odmowy służby wojskowej ze względów sumienia, apelując jednocześnie do państw o przyjęcie odpowiednich ustaw w tym zakresie. Z kolei

²⁷ Marek Bielecki, „Wolność religijna”, w: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. Artur Mezglewski (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2014), 513.

PE w rezolucji z 1989 r. podkreślił, że indywidualne motywacje poborowego powinny wystarczyć do uzyskania odpowiedniego statusu²⁸.

Z kolei w 1987 r. Komitet Ministrów sformułował zalecenia dla państw członkowskich Rady Europy, które jego zdaniem winny stanowić punkt odniesienia dla rozwiązań legislacyjnych. W myśl sformułowanej tam zasady podstawowej: „ (...) każdy, kto podlega poborowi do służby wojskowej i kto z nieodpartych względów sumienia, odmawia angażowania się w działania z użyciem broni, ma prawo być zwolnionym z obowiązku wykonywania takiej służby (...). Osoba taka może być zobowiązana do wykonywania służby zastępczej”²⁹.

Podstawowe dokumenty o zasięgu międzynarodowym, na których opiera się wymiar sprawiedliwości, to Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (EKPC)³⁰ oraz Karta Praw Podstawowych (KPP)³¹. Kluczowe regulacje zawarte zostały w art. 9 EKPC oraz w art. 10 KPP. Zgodnie z art. 9 EKPC ust. 1: „Každy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne”. Nowością w stosunku do art. 9 EKPC, i kluczową ze względu na interesujące nas kwestie, jest norma zawarta w art. 10 ust. 2 KPP, w myśl której: „Uznaje się prawo do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”. W literaturze przedmiotu wskazuje się, że oficjalne tłumaczenie powinno brzmieć:

²⁸ Mróz, *Odmowa służby wojskowej ze względu na przekonania*, 3–4.

²⁹ Tamże, 4. Autor dokonał tłumaczenia na podstawie: Recommendation No. R(87) of the Committee of Ministers to member states regarding conscientious objection to compulsory military service, w: Conscientious objection to compulsory military service. Recommendation Nb R(87) 8 adopted by the Committee of Ministers of the Council of Europe on 9 April 1987 and Explanatory report Directorate of Human Rights, Council of Europe Strasbourg 1988.

³⁰ Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.

³¹ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, DZ.U. UE. C. 2007, nr 303, poz. 1.

„uznaje się prawo do sprzeciwu sumienia”³². Jednakże nie wpływa to na istotę rzeczowego uprawnienia, zakotwiczonego w wyznawanych wartościach.

4. ODMOWA SŁUŻBY WOJSKOWEJ W ŚWIETLE STANOWISKA WYMIARU SPRAWIEDLIWOŚCI

Nie sposób jest przeanalizować wszystkie sprawy i orzeczenia, które zostały wydane w odniesieniu do Świadków Jehowy, uchylających się od realizacji obowiązku służby wojskowej. Niemniej jednak, proponowany wybór pozwoli zorientować się w ich charakterze oraz prześledzić ewolucję jaka dokonała się na przestrzeni kilkudziesięciu lat. W tym celu analizie zostaną poddane nie tylko orzeczenia, które wprost odnosiły się do Świadków Jehowy, ale również te, które oddziaływały na ich sytuację prawną. Zostaną również zaprezentowane wybrane wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oraz jego poprzedniczki – Komisji Praw Człowieka. Stan faktyczny prezentowanych spraw odtworzony zostanie na podstawie uzasadnień cytowanych orzeczeń.

4.1. SPRAWY ROZPATRYWANE PRZEZ POLSKI WYMIAR SPRAWIEDLIWOŚCI

Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego (PKWN) postanowił usystematyzować przewinienia jakich dopuszczali się żołnierze bądź kandydaci na żołnierzy w Kodeksie Karnym Wojska Polskiego z dnia 23 września 1944 r.³³ (KKWP), który uchylał Kodeks Karny Wojskowy z dnia 21 października 1932 r.³⁴

³² Michał Skwarzyński, „Sprzeciw sumienia w europejskim i krajowym systemie ochrony praw człowieka”, *Przegląd Sejmowy* 6 (2013): 12.

³³ Dekret Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z dnia 23 września 1944 r. Kodeks Karny Wojska Polskiego, Dz.U. Nr 6, poz. 27.

³⁴ Ustawa z dnia 21 października 1932 r. Kodeks Karny Wojskowy, Dz.U.R.P. Nr 92, poz. 765.

Art. 114 §1 KKWP penalizował przestępstwo niezgłoszenia się do odbywania służby wojskowej z zamiarem dłuższego lub trwałego uchylania się od niej, ustanawiając za ten czyn karę do 5 lat pozbawienia wolności³⁵. W oparciu o powyższą dyspozycję, wyrokiem Sądu Warszawskiego Okręgu Wojskowego w Warszawie z dnia 17 grudnia 1964 r., Świadek Jehowy został skazany na karę 2 lat i 2 miesięcy więzienia za to, że „mając obowiązek na podstawie karty powołania wystawionej przez WKR do zgłoszenia się w dniu 27 października 1964 r. w jednostce wojskowej celem odbycia zasadniczej służby wojskowej, nie zgłosił się do jej odbywania, mając zamiar trwałego uchylania się, a następnie doprowadzony w dniu 9 listopada 1964 r. do jednostki, odmówił odbywania czynności, wynikających z normalnego toku szkolenia”. Sąd Najwyższy nie dał wiary wnioskowi złożonemu przez obrońcę, starającego się w skardze rewizyjnej, by umorzył postępowanie albo zastosował nadzwyczajne złagodzenie kary ze względu na „fanatyzm religijny”, wynikający z przynależności do Świadków Jehowy³⁶.

Na podstawie art. 129 §1 i 2 KKKW, który odnosił się m.in. do sytuacji odmowy wykonania rozkazu wobec żołnierzy, w dniu 22 października 1951 r. Wojskowy Sąd Garnizonowy wydał wyrok skazujący Świadka Jehowy za to, że w trakcie odbywania zasadniczej służby wojskowej, odmówił wykonania rozkazu – przyjęcia broni, a to z uwagi na swoje przekonania religijne³⁷.

Uchwalona w 1967 r. ustawa o powszechnym obowiązku obrony Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, przewidywała kary dla osób niezgłaszających się do odbywania służby wojskowej. Zgodnie z art. 231 ust. 3, jeżeli sprawca czynił to w celu trwałego uchylania się od tego obowiązku, podlegał karze pozbawienia wolności od roku do 8 lat. W oparciu o powyższą normę, w dniu 8 lutego 1985 r. Sąd Najwyż-

³⁵ Brzmienie cytowanych przepisów z chwili wydania orzeczenia.

³⁶ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 1 lutego 1965 r., Rw 1546/64, OSNKW 1965, nr 7, poz. 87.

³⁷ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 11 czerwca 1999 r., WO 8/99 (LEX nr 524084).

szy wydał orzeczenie³⁸. Jak wynika z sentencji wyroku, fakt uchylania się od służby wojskowej był wówczas zjawiskiem nagminnym. W tym konkretnym przypadku podjęto decyzję o zaostrzeniu wymiaru kary, co miało stanowić swego rodzaju przestrożę dla osób uchylających się od służby wojskowej. Czyn ten został zakwalifikowany jako społecznie niebezpieczny. Ponadto, zdaniem SN, „sąd pierwszej instancji zdecydowanie przecenił okoliczności łagodzące, wiążące się z dobrą opinią środowiskową oskarżonego i jego wychowaniem w rodzinie wyznawców grupy religijnej Świadków Jehowy”.

Inna sprawa, która doczekała się uchwały SN, dotyczyła Świadka Jehowy, powołującego się na art. 47 ust. 1 ustawy o powszechnym obowiązku obrony Rzeczypospolitej Polskiej, zgodnie z którym poborowych, którzy zostali duchownymi lub członkami zakonów (po profesji wieczystej) przenosi się do rezerwy. Skarżący uznał, że przynależność do zgromadzenia Świadków Jehowy, daje mu prawo do legitymowania się „statusem osoby duchownej”. Sąd Najwyższy stwierdził, że „za duchownego w rozumieniu tego przepisu nie może być uznany każdy członek Towarzystwa Biblijnego i Traktatowego – Zarejestrowanego Związku Wyznania Świadków Jehowy w Polsce, lecz tylko ten, który wyróżnia się spośród ogółu tym, że powołany został do stałego organizowania i sprawowania kultu religijnego”³⁹.

Po przełomie ustrojowym nastąpiła rewizja większości orzeczeń, jakie zapadały w odniesieniu do Świadków Jehowy w okresie Polski Ludowej. W wyroku z dnia 27 czerwca 2003 r., SN odniósł się do kasacji złożonej przez Prokuratora Generalnego, od wyroku Sądu Wojewódzkiego w Bydgoszczy z dnia 18 marca 1953 r. (sygn. akt IV K 189/52)⁴⁰. Wśród szeregu zarzutów, jakie postawiono grupie Świadków Jehowy, znalazł się również ten, że niektórzy spośród nich w okresie od maja 1951 r. do maja 1952 r. przechowywali w celu rozpowszechniania i kolportowali czasopismo nawołujące do zbrodni uchylania

³⁸ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 8 lutego 1985 r., Rw 19/85, OSNKW 1985, nr 9-10, poz. 82.

³⁹ Uchwała Sądu Najwyższego 7 sędziów z dnia 6 maja 1992 r., I PZP 1/92, OSNKW 1992, nr 7-8, poz. 46.

⁴⁰ Wyrok Sądu Najwyższego z 27 czerwca 2003 r., III KK 227/03, OSNwSK 2003, nr 1, poz. 1403.

się od służby wojskowej, i za to zostali skazani na 3 lata więzienia, czym naruszyli unormowania zawarte w art. 117 §1 i 118 §1 w zw. z art. 10 KKWP⁴¹. Sąd Najwyższy zauważył, że „zakwestionowany egzemplarz pisma poruszał wprawdzie dylemat zachowań Świadków Jehowy, co do obowiązującego ich zakazu uczestniczenia w działaniach zbrojnych, ale nie można traktować tych rozważań jako podżegania do popełnienia jakiegokolwiek zbrodni, tym bardziej, iż uchylanie się od służby w wojsku w czasie pokoju stanowiło zwykłe przestępstwo, a nie zbrodnię KKWP, jak orzekł o tym sąd pierwszej instancji”. W sentencji wyroku znalazło się odniesienie do praktyk ówczesnego wymiaru sprawiedliwości, kiedy SN stwierdził, że „odmowa uznania przez władze państwowe wspólnoty religijnej »Świadków Jehowy« jak i innych związków religijnych były sprzeczne z art. 70 Konstytucji PRL z 1952 r. oraz z art. 1 dekretu z dnia 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania, przyznającym obywatelowi wolność wyznawania każdej religii i prawo swobodnego udziału w wykonywaniu każdego kultu. Dlatego też delegalizacja tego związku nie mogła powodować automatycznym pociąganiem jej członków do odpowiedzialności karnej”.

Sprawy Świadków Jehowy rozpatrywane były również przez sądownictwo administracyjne. Wiele z nich dotyczyło zastępczej służby wojskowej.

Naczelny Sąd Administracyjny w wyroku z dnia 11 maja 1993 r. rozpatrywał sprawę poborowego, który będąc Świadkiem Jehowy nie zgodził się na pełnienie zastępczej służby wojskowej ze względu na przekonania religijne⁴². Został do niej skierowany na mocy orzeczenia Rejonowej Komisji Poborowej z dnia 16 września 1992 r. (nr RKP/

⁴¹ Art. 117 §2: „Kto, będąc obowiązany do służby wojskowej, nie czyni zadość powołaniu lub publicznemu wezwaniu do tej służby w terminie oznaczonym, podlega karze więzienia do lat 2 albo karze aresztu lub skierowaniu do oddziału karnego”. Art. 118 §1: „Kto dopuszcza się przestępstwa, określonego w art. 115, 116, 117 w celu dłuższego lub trwałego uchylecia się od obowiązku wojskowego, podlega karze więzienia do lat 3, a w czasie wojny karze więzienia albo karze śmierci”. Art. 10 §1: „Przestępstwa wojskowe, zagrożone karą śmierci lub karą więzienia powyżej lat 5, są zbrodniami wojskowymi, zagrożone zaś innymi karami zasadniczymi są występami wojskowymi”.

⁴² Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego we Wrocławiu z dnia 11 maja 1993 r., S.A./Wr 202/93, ONSA 1994, nr 3, poz. 95.

PR/2/92) i Wojewódzkiej Komisji Poborowej z dnia 5 listopada 1992 r. (nr WKPob. 5213/12/92). Zgodnie z sentencją ogłoszonego wyroku NSA „(...) obowiązujące prawo nie przewiduje możliwości zwolnienia z powodu przekonań religijnych poborowych, będących wyznawcami Świadców Jehowy od odbycia służby zastępczej”. NSA również negatywnie odniósł się do twierdzeń skarżącego, jakoby służba zastępcza była w jakikolwiek sposób związana z wojskiem. Zdaniem NSA, nie należy traktować tej służby jako formy realizacji służby wojskowej. W świetle art. 4 ust. 2 ustawy o powszechnym obowiązku obrony Rzeczypospolitej Polskiej, jest ona niewątpliwie odrębną postacią wykonania obowiązku obrony ojczyzny. W opinii NSA, „powołanie się przez poborowego w jego wniosku na przesłankę »przekonań religijnych« będzie skuteczne tylko w razie wykazania przez wnioskodawcę trwałej przynależności do takiego wyznania, którego reguły nie pozwalają – bez istotnego konfliktu sumienia – na odbywanie służby wojskowej. (...) Wyznawcy różnych kościołów znajdują się w odmiennej sytuacji ze względu na spełnianie przesłanek skierowania do służby zastępczej, wynikających z rygorów doktrynalnych; to zróżnicowanie jednak nie zostało im przyznane, lecz jest rezultatem wyboru (aktu woli). Skoro nauki Kościoła Rzymskokatolickiego nie sprzeciwiają się służbie wojskowej, a kanony wyznania Świadców Jehowy stwarzają nieprzewyciężone przeszkody takiej służbie, to wyznawcy obu tych kościołów nie znajdują się w takiej samej sytuacji”.

Godne zauważenia i aprobaty jest orzeczenie Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 14 lipca 2006 r., który rozpatrywał sprawę poborowego, starającego się o odbycie służby zastępczej, motywując to swoimi zasadami moralnymi i etycznymi oraz religijnymi⁴³. Wprawdzie dotyczyło ono katolika obrządku łańciskiego, jednakże można odnieść go do członków innych kościołów i związków wyznaniowych, a także osób niewierzących. NSA zinterpretował wymagania dotyczące wniosku w sprawie służby zastępczej zawarte w art. 11 ust. 2 ustawy o służbie zastępczej, zgodnie z którymi powinien on zawierać „1) oświadczenie o wyznawanych przekonaniach religijnych;

⁴³ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 14 lipca 2006 r., II S.A./Wa 772/06 (LEX nr 258437).

2) wskazanie w wyznawanej doktrynie religijnej podstawy wyłączonej możliwości odbywania służby wojskowej oraz wykazać rzeczywiste związki z wyznawaną doktryną religijną lub wskazać wyznawane zasady moralne, które pozostają w sprzeczności z obowiązkami żołnierza odbywającego służbę wojskową”. NSA stwierdził, że nie można uzależniać możliwości przeznaczania poborowego do służby zastępczej „jedynie od wyznawanej religii, ale także od jego zasad moralnych, niepozwalających na pełnienie służby wojskowej”.

NSA zajął się również sprawą żołnierza zawodowego, który złożył wypowiedzenie stosunku służbowego zawodowej służby wojskowej, gdyż, jak stwierdził, po dwóch latach studiowania Pisma Świętego „poznał prawdę o Bogu” i chciał zostać Świadkiem Jehowy, a służba wojskowa w charakterze żołnierza zawodowego stoi temu na przeszkodzie⁴⁴. Jednocześnie wniósł o zwolnienie z obowiązku pokrywania kosztów zakwaterowania, wyżywienia i umundurowania otrzymanych w czasie nauki w szkole chorążych oraz skrócenia okresu wypowiedzenia i zwolnienia z obowiązków. NSA, utrzymując w mocy decyzję Dyrektora Departamentu Kadr Ministerstwa Obrony Narodowej oraz Ministra Obrony Narodowej, stwierdził, że „przewidziane w §150 ust. 1 pkt 1 rozporządzenia Ministra Obrony Narodowej z dnia 28 lipca 1992 r. w sprawie służby wojskowej żołnierzy zawodowych (Dz.U. Nr 60, poz. 305) zwolnienie żołnierza w służbie stałej od obowiązku zwrotu kosztów »w szczególnie uzasadnionych, nie zawinionych przez żołnierza przypadkach losowych« nie rozciąga się na żołnierzy zawodowych zwolnionych ze służby na ich wniosek z powodu przekonań religijnych”.

Sądy Administracyjne rozpatrywały również sprawy osób, które nie będąc Świadkami Jehowy, chciały uchylić się od służby wojskowej pod pretekstem popierania ich nauki. W wyroku z dnia 9 października 2006 r. WSA w Warszawie, rozpatrując skargę na orzeczenie Komisji do Spraw Służby Zastępczej, oddalił ją stwierdzając, że „zwolnienie od obowiązku służby wojskowej i skierowanie do służby zastępczej uzasadniać mogą tylko przekonania głęboko utrwalone, należące do

⁴⁴ Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 26 stycznia 1994 r., II SA 2328/93, ONSA 1995, nr 2, poz. 60.

podstawowych wyznaczników postawy poborowego⁴⁵. Podobnej sprawy dotyczył wyrok WSA w Warszawie z dnia 25 października 2006 r.⁴⁶ Tutaj poborowy twierdził, że w jego rodzinie są osoby, które należą do Świadków Jehowy, zaś on sam, chociaż nie jest wyznawcą tej religii, to jednak identyfikuje się z nią i w przyszłości zamierza zostać Świadkiem Jehowy.

Oryginalna argumentacja w przedmiocie zwolnienia Świadka Jehowy od służby wojskowej została zastosowana w postanowieniu WSA we Wrocławiu z dnia 28 sierpnia 2008 r. Sąd wstrzymał wykonanie decyzji Szefa Wojewódzkiego Sztabu Wojskowego w przedmiocie powołania do odbycia zasadniczej służby wojskowej⁴⁷. Jako podstawa prawna został przywołany przez sąd art. 61 §3 ustawy z dnia 30 sierpnia 2002 r. Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi, zgodnie z którym „sąd może wydać postanowienie o wstrzymaniu w całości lub w części aktu lub czynności, będących przedmiotem zaskarżenia, jeżeli zachodzi niebezpieczeństwo wyrządzenia skarżącemu znacznej szkody lub spowodowania trudnych do odwrócenia skutków”. Sąd nie przywołał okoliczności, które miałyby za tym przemawiać.

4.2. ORZECZNICTWO EUROPEJSKIEGO TRYBUNAŁU PRAW CZŁOWIEKA

Analiza dwóch wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPCz), pozwoli zorientować się w linii orzeczniczej prezentowanej zarówno przez Komisję Praw Człowieka, jak i sam Trybunał.

W wyroku z dnia 27 października 2009 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka odniósł się do skargi Świadka Jehowy, który został skazany za odmowę służby wojskowej ze względu na swe przekonania⁴⁸.

⁴⁵ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 9 października 2006 r., II SA/Wa 1361/06 (LEX nr 284545).

⁴⁶ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 25 października 2006 r., II SA/Wa 1111/06 (LEX nr 902137).

⁴⁷ Postanowienie Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego we Wrocławiu z dnia 28 sierpnia 2008 r., IV SA/Wr 394/08 (LEX nr 1077546).

⁴⁸ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 27 października 2009 r., w sprawie Bayatyan p. Armenii, skarga nr 23459/03 (LEX nr 523408).

W skardze została podniesiona okoliczność, iż do chwili jej złożenia ETPCz dość konsekwentnie odmawiał uwzględnienia sprzeciwu sumienia w kwestiach związanych ze służbą wojskową. Jednakże skarżący zwrócił się do ETPCz o rewizję dotychczasowej „konwencyjnej linii orzeczniczej” i potraktowanie Konwencji jako „żywego instrumentu prawnego”. Chodziło o to, by Konwencja została zinterpretowana w świetle aktualnych warunków. Odnosząc się do powyższej skargi, ETPCz zinterpretował ją w kontekście art. 4 ust. 3 lit b EKPC, który wyraźnie pozostawił wybór uznania osób odmawiających pełnienia służby wojskowej ze względu na swe przekonania każdemu z Układających się Państw. Dlatego też należało uznać, że „art. 9, interpretowany w świetle art. 4 ust. 3 lit. b, nie gwarantuje prawa do odmowy odbycia służby ze względu na przekonania”.

Weryfikacja dotychczasowej linii orzeczniczej ETPC (i jego poprzedniczki Komisji Praw Człowieka) odnośnie odmowy odbycia służby wojskowej, dokonała się w orzeczeniu z dnia 7 lipca 2011 r.⁴⁹ Vahan Bayatyan – Świadek Jehowy – został uznany za zdolnego do służby, ale odmówił jej ze względu na sprzeciw sumienia. Zazaczył, że jest gotów odbyć alternatywną służbę cywilną. Komisja Parlamentarna ds. Państwowych i Prawnych, do której się odwołał poinformowała go, iż nie ma w Armenii przepisów zezwalających na służbę alternatywną i w styczniu 2003 r. został skazany przez Sąd Kasacyjny za uchylanie się od służby wojskowej na 2,5 roku więzienia. Po kilku miesiącach został warunkowo zwolniony⁵⁰.

ETPC przyznał po raz kolejny, że Konwencja ma być żywym instrumentem prawnym, który musi być interpretowany w świetle warunków dnia dzisiejszego oraz w świetle poglądów dzisiaj dominujących w demokratycznych państwach⁵¹. Jak podkreślono w orzeczeniu, wąska wykładnia art. 9 dokonywana przez Komisję w świetle art. 4

⁴⁹ Wyrok Wielkiej Izby ETPCz z dnia 7 lipca 2011 r. w sprawie Bayatyan p. Armenii, skarga nr 23459/03 (LEX nr 863807).

⁵⁰ Omówienie orzeczenia Bayatyan przeciwko Armenii z dnia 7 lipca 2011 r., skarga nr 23459/03, w: *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2011*, oprac. Marek Antoni Nowicki (Warszawa: Lex a Wolters Kluwer business, 2012), 360.

⁵¹ Wyrok Wielkiej Izby ETPCz z dnia 7 lipca 2011 r. w sprawie Bayatyan p. Armenii, skarga nr 23459/03 (LEX nr 863807).

ust. 3, stanowiła odzwierciedlenie poglądów dominujących w czasie jej istnienia. Przywołano orzeczenia Komisji, w których odmówiono uznania sprzeciwu sumienia: Grandrath przeciwko Republice Federalnej Niemiec (decyzja EKPCz z 12 grudnia 1966 r. w sprawie nr 2299/64) oraz X. przeciwko Austrii (decyzja EKPCz z 2 kwietnia 1973 r. w sprawie nr 5591/72). ETPC podkreślił, że do zrewidowania dotychczasowej linii orzeczniczej skłonił go fakt, że pod koniec lat 80. oraz w latach 90. wśród państw europejskich, zarówno ówczesnych państwach członkowskich Rady Europy, jak i w państwach, które przystąpiły do tej organizacji później, zapanowała oczywista tendencja do uznawania prawa do odmowy służby wojskowej ze względu na przekonania. Ponadto Komitet Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych dokonał wykładni przepisów Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (art. 8 i 18), które są podobne do postanowień Konwencji (art. 4 i 9). Pierwotnie Komitet Praw Człowieka ONZ przyjął takie samo podejście jak Europejska Komisja Praw Człowieka, wyłączając prawo do odmowy służby wojskowej ze względu na przekonania spod stosowania art. 18 Paktu. W 1993 r. w swym komentarzu ogólnym nr 22 Komitet uznał jednak, iż „prawo do odmowy służby wojskowej ze względu na przekonania może zostać wyprowadzone z art. 18 Paktu w zakresie, w jakim obowiązek stosowania siły mogącej spowodować śmierć, może stać w poważnej sprzeczności z wolnością sumienia oraz prawem do manifestowania swego wyznania lub przekonań”.

5. PODSUMOWANIE

Konflikt sumienia z wartościami ogólnoludzkimi, których każdy człowiek winien bronić, takimi jak chociażby bezpieczeństwo ojczyzny, jest kwestią bardzo problematyczną. Trudno jest wskazać „złoty środek”, który pogodziłby poglądy stron bezwzględnie broniących autonomii sumienia oraz stawiających dobro ojczyzny ponad wszystko.

Wydaje się, że rozwiązanie jakie proponuje polski prawodawca w ustawie zasadniczej, nawiązujące do standardów międzynarodowych należy przyjąć z aprobatą. W warunkach pokoju można zapew-

nić osobom, których poglądy sprzeciwiają się noszeniu broni, służbę zastępczą. Jednakże w sytuacjach zagrożenia bezpieczeństwa ojczyzny prawo to może zostać ograniczone i nie można wykluczyć, że mogą one zostać powołane do służby wojskowej.

Należy zgodzić się z opinią, że klauzula sumienia określana również często jako sprzeciw sumienia, ma chronić jednostkę w sytuacji konfliktu z nakazami prawa pozytywnego, choć nie powinna prowadzić do tworzenia instrumentu pozwalającego na ignorowanie prawa⁵². Wymiar sprawiedliwości, orzekając w konkretnych sprawach, został niejako „sprowokowany” do oceniania doktryny poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych. Orzeczenia wydawane zaś w tego rodzaju sprawach, zdawały się w większości sytuacji pomijać indywidualny wymiar wolności religijnej, gwarantującej każdemu człowiekowi samookreślenie się w sprawach wynikających z jego sumienia.

BIBLIOGRAFIA

- Bednarski, Włodzimierz, Szymon Matusiak. *Zmienne nauki Świadków Jehowy. Najważniejsze zmiany w doktrynie Towarzystwa Strażnica w latach 1879-2011*. Warszawa: Wydawnictwo Słowo Prawdy, 2012.
- Bielecki, Marek. „Wolność religijna”. W: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. Artur Mezglewski. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2014.
- Grzebyk, Patrycja. „Idea wojny sprawiedliwej – od starożytności po czasy nowożytne”. *Forum Prawnicze* 2 (2010): 56–73.
- Mezglewski, Artur, Henryk Misztal, Piotr Stanisław. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2006.
- Michalak, Ryszard. *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945–1989*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2014.
- Skwarzyński, Michał. „Sprzeciw sumienia w europejskim i krajowym systemie ochrony praw człowieka”. *Przegląd Sejmowy* 6 (2013): 9–26.
- Ufniarski, Stanisław. *Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma św. (Świadkowie Jehowy)*. Kraków: Wydawnictwo Mariackie, 1947.

⁵² Skwarzyński, „Sprzeciw sumienia”, 10.

THE REFUSAL OF MILITARY SERVICE OF JEHOVAH'S WITNESSES
AS AN IMPLEMENTATION OF THE CONSCIENSE CLAUSE
– HISTORICAL AND LEGAL CONDITIONS

Summary

The subject matter of the present paper is the issue concerning military service of Jehovah's Witnesses. The author mainly focuses on legal regulations and analysis of judicial decisions, nevertheless, the most important aspects of Jehovah's Witnesses teaching are also included. The article presents the evolution of legal regulations as well as the standpoint of jurisdiction in this particular area. The permission to refuse military service of Jehovah's Witnesses had not been granted by either the legislator or the court until the period of system shift. As it is emphasized by the author, problems that arise due to the existing regulations and their practical implementation are believed to become a redundant debate, especially when common military service obligation is suspended. However, in the light of existing threats it cannot be excluded that the military service obligation will be implemented.

Tłumaczenie własne autora

Key words: Jehovah's Witnesses, military service, substitute service, conscientious objection, freedom of conscience and religion, religious freedom

Słowa kluczowe: Świadkowie Jehowy, służba wojskowa, służba zastępcza, sprzeciw sumienia, wolność sumienia i wyznania, wolność religijna

ANDRZEJ SZYMAŃSKI*

FUNKCJONOWANIE DUSZPASTERSTW WIĘZIENNYCH
WYRAZEM RÓWNOUPRAWNIENIA KOŚCIOŁÓW
I ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH W POLSCE

I.

Zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych wobec państwa jest jedną z najistotniejszych w systemie współczesnego polskiego prawa wyznaniowego. Zawarta w art. 25 ust. 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.¹ głosi, iż: „Kościoły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione”. Stanowi ona podstawowy element demokratycznego państwa świeckiego² i wyklucza nadanie temu państwu charakteru wyznaniowego, albowiem uniemożliwia jakiegokolwiek wspólnocie religijnej z formalnoprawnego punktu widzenia uzyskanie statusu wyznania uprzywilejowanego – państwowego czy też narodowego lub dominującego³. Jak wskazuje

* Dr hab. prof. UO, Katedra Historii Państwa i Prawa oraz Doktryn Polityczno-Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Opolski, ul. Katowicka 87a, 45-060 Opole, e-mail: andrzej@kozle.pl

¹ Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

² Józef Krukowski, Krzysztof Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo Lexis Nexis, 2000), 59.

³ Wojciech Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego* (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2003), 96. Cyt. za Paweł Borecki, „Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10 (2007): 115.

Mirosław Sitarz, zasadę równouprawnienia odczytać można „z zasad relacji Kościół – państwo, w szczególności określonych przez Sobór Watykański II”⁴. Jej ujęcie w aktualnej polskiej ustawie zasadniczej „znajduje swe najgłębsze uzasadnienie w uznanej przez ustrojodawcę przyrodzonej godności człowieka (art. 30)”⁵. Dlatego też w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁶ „równouprawnienie wszystkich związków wyznaniowych, bez względu na formę regulacji ich sytuacji prawnej, potraktowane jest jako jedna z gwarancji wolności sumienia i wyznania (art. 9 ust. 2.)”⁷.

W doktrynie prawa konstytucyjnego i wyznaniowego znajdują odzwierciedlenie różne interpretacje omawianej zasady⁸. Jan Boć twierdzi oto, że „zasada równouprawnienia sformułowana dla kościołów i innych związków wyznaniowych oznacza, że każdemu z wyżej wymienionych podmiotów z powodu takiej samej sytuacji faktycznej i prawnej zostaną przydane takie same obowiązki lub takie same uprawnienia”⁹. Piotr Winczorek mówi z kolei, że „z zasady równouprawnienia wynika, że żaden z kościołów i innych związków wyznaniowych nie może być prawnie uprzywilejowany, natomiast prawa i obowiązki dotyczące jednego z nich, mogą dotyczyć każdego z pozostałych”¹⁰. Józef Krukowski domaga się natomiast, aby przy egzekucji zasady równouprawnienia uwzględnione zostało kryterium „równouprawnienia różnych podmiotów należących do tego samego zbioru”. Wskazuje na konieczność odrzucenia postulatów „zwolenników prymitywnego

⁴ Mirosław Sitarz, „Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”, *Kościół i Prawo* 4 (2015): 141, 161.

⁵ Piotr Stanisz, „Naczelne zasady instytucjonalnych relacji państwo – kościół”, w: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisz, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011), 76.

⁶ Tekst jedn. Dz.U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.

⁷ Stanisz, „Naczelne zasady instytucjonalnych relacji”, 76.

⁸ Sitarz, „Zasada równouprawnienia”, 157 i n.

⁹ Jan Boć, „Rozdział I. Rzeczpospolita”, w: *Konstytucje Rzeczypospolitej Polskiej oraz komentarz do konstytucji RP z 1997 r.*, red. Jan Boć (Wrocław: Wydawnictwo Kolonia Limited, 1998), 62.

¹⁰ Piotr Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku* (Warszawa: Wydawnictwo „Liber”, 2008), 65. Cyt. za Sitarz, „Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”, 158.

egalitaryzmu, utożsamiających równouprawnienie z identycznością”, która miałyby miejsce w sytuacji, gdyby „słabsi” (czyli np. najmniej liczny związek wyznaniowy), odwołując się do zasady równouprawnienia, starali się „ściągnąć silniejszych do swego poziomu”¹¹. Poprawne zatem wg Krukowskiego i grupy autorów związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II oraz z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego byłoby – jak pisze Paweł Borecki – „wzięcie pod uwagę takich cech, które są wspólne dla wszystkich związków wyznaniowych, a jednocześnie uwzględnienie występujących między nimi różnic”¹². I dalej: „w myśl tej koncepcji zasada równouprawnienia zobowiązuje do traktowania wyznań identycznie w tych dziedzinach, w których każdy ze związków wyznaniowych posiada w identycznym stopniu określoną cechę. Jeżeli natomiast między Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi zachodzą poważne różnice, to należy traktować każde z nich odmiennie, zawsze odpowiednio do tego zróżnicowania”¹³. W tym kontekście „nie sprzeciwia się zasadzie równouprawnienia np. fakt, że stosunek państwa do Kościoła katolickiego został określony poprzez konkordat, podczas gdy sytuacja prawna pozostałych związków wyznaniowych jest regulowana w ustawodawstwie zwykłym”¹⁴. Żaden bowiem związek wyznaniowy – poza Kościołem katolickim – nie może uczestniczyć w stosunkach międzynarodowych¹⁵. Sitarz podkreśla także, że Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 2 kwietnia 2003 r. (sygn. akt K 13/02) po rozpoznaniu wniosku

¹¹ Krukowski, Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, 59.

¹² Tamże. Zob. także Paweł Sobczyk, „Konstytucyjna zasada równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych”, w: *Problemy państwa i prawa*, red. Feliks Prusak (Warszawa: Oficyna Wydawnicza WSM SIG, 2004), 21–35.

¹³ Paweł Borecki, „Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10 (2007): 135. Cytowany wywód P. Borecki opiera na analizie następujących prac: Wojciech Góralski, *Wstęp do prawa*, 96–97, Krukowski, Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, 58–60, Józef Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000), 277, Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisiz, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2006), 71.

¹⁴ Henryk Misztal, „Konstytucyjne podstawy polskiego prawa wyznaniowego”, w: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal, Piotr Stanisiz (Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomerzu, 2003), 198.

¹⁵ Tamże.

Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego stwierdził, iż „wszystkie kościoły i związki wyznaniowe posiadające wspólną cechę istotną powinny być traktowane równo. Jednocześnie zasada ta zakłada odmienne traktowanie kościołów i związków wyznaniowych, które nie posiadają wspólnej cechy istotnej z punktu widzenia danej regulacji”¹⁶.

Borecki wskazuje na interesujące zdefiniowanie opisywanej materii przez W. Adamczewskiego i B. Trzeciaka, którzy proponują sformułowanie, że „związki wyznaniowe są równe wobec prawa”¹⁷. Jego zdaniem taki zapis zapewniłby równe traktowanie wszystkich kościołów przy poszanowaniu wszelkich różnic między nimi zachodzących¹⁸. Tenże autor wskazuje ponadto na „optymalną, zgodną z wykładnią językową odpowiednich przepisów konstytucyjnych i ustawowych” interpretację zasady równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych uktą przez adwentystycznego duchownego, ks. prof. Zachariasza Łykę¹⁹, który równouprawnienie rozumie jako „prawo jednakowych szans, czyli takich samych możliwości prawnych dla związków wyznaniowych”. W tym przypadku zakres korzystania z owych możliwości nie jest uzależniony od różnic dzielących związki wyznaniowe lecz od ich rzeczywistych możliwości, takich jak liczebność, aktywność, znaczenie etc.²⁰

Wszystkie zaprezentowane interpretacje, różniące się w szczegółach, w tym co najważniejsze są jednak do siebie podobne, uwzględniają bowiem zasadniczo te same podstawy aksjologiczne i prawne, nie zawsze wymieniane wprost²¹. Zakładają **sprawiedliwe** [podkreślenie AS] traktowanie przez państwo wszystkich kościołów i związków

¹⁶ Sitarz, „Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”, 158. Cytowany wyrok TK opublikowany na stronie internetowej: http://otk.trybunal.gov.pl/orzeczenia/teksty/otkpdf/2003/K_13_02.pdf, [dostęp: 29.12.2015].

¹⁷ Borecki, „Zasada równouprawnienia wyznań”, 135.

¹⁸ Tamże, 135.

¹⁹ Tamże, 138.

²⁰ Zbigniew Łyko, „Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek – kościoły – państwo”, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. Leszek Wiśniewski (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1997), 96. Cyt. za Borecki, „Zasada równouprawnienia wyznań”, 138.

²¹ Sitarz, „Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”, 157.

wyznaniowych z pozytywnym i życzliwym uwzględnieniem różnic między nimi występujących, samą ideę równouprawnienia wyprowadzając z przyrodzonej godności osoby ludzkiej, równości, wolności sumienia i religii, a co za tym idzie – z poszanowania społeczeństwa pluralistycznego czyli w konsekwencji – podstaw demokratycznego państwa prawnego.

Jedną z konsekwencji tak pojmowanego równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych jest umożliwienie im sprawowania opieki duszpasterskiej nad swoimi wyznawcami znajdującymi się w różnych sytuacjach życiowych – także przebywających w zakładach penitencjarnych.

II

Jak wskazuje Jerzy Nikołajew „duszpasterstwo więzienne stanowi [...] na tyle istotny element polityki penitencjarnej każdego państwa, że pomijając lub dyskryminując je pozbawia się więźniów jedynego dla nich azylu – miejsca na i dla Boga”²². Ten sam autor uzupełnia: „W celu właściwego zapewnienia skazanym i tymczasowo aresztowanym wolności sumienia i religii niezbędna jest właściwa organizacja duszpasterstwa więziennego. Jego funkcjonowanie ma zapewnić należytą ochronę praw religijnych więźniów. Struktura duszpasterstwa więziennego [...] powinna wynikać z potrzeb określonych społeczności religijnych funkcjonujących w systemie penitencjarnym. Osoby posiadające status kapelański wykonują swoje posługi w ramach stosunku pracy, bądź na zasadzie wolontariatu. Zagadnieniem szczególnej wagi jest określenie wzajemnych relacji pomiędzy władzą kościelną i świecką w zakresie podległości duchownych opłacanych przez państwo.

²² Jerzy Nikołajew, „Miejsce duszpasterstwa penitencjarnego w powrocie do wolności skazanych na podstawie Kodeksu Karnego Wykonawczego z 1997 roku i rozwiązań innych państw”, w: Stefan Leleńtal, Grażyna B. Szczygieł, *X lat obowiązywania Kodeksu Karnego Wykonawczego* (Białystok: Wydawnictwo Temida 2, 2009), 381.

Ważne zadania pastoralne spełniają także osoby świeckie i organizacje wspomagające duszpasterstwo więzienne²³.

Podstawą prawną dla korzystania przez osoby pozbawione wolności z prawa do wolności religijnej²⁴, a co za tym idzie, z posługi duszpasterstwa więziennego różnych wyznań w Polsce, są akty prawne o randze międzynarodowej i te, które stanowią część krajowego porządku prawnego. Zalicza się do nich m.in.:

- Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.²⁵,
- Wzorcowe Reguły Minimum Postępowania z Więźniami²⁶,

²³ Jerzy Nikolajew, *Wolność sumienia i religii osób skazanych i tymczasowo aresztowanych w zakładach karnych i aresztach śledczych* (Lublin, 2010), 170, mps w posiadaniu autora.

²⁴ Na ten temat także Anna Komadowska, „Prawo skazanego do korzystania z wolności religijnej a zasada humanitaryzmu”, w: *Wolność sumienia i religii osób pozbawionych wolności. Aspekty prawne i praktyczne*, red. Jerzy Nikolajew, Konrad Walczuk (Warszawa: Wydawnictwo Unitas, 2016), 115–127; Piotr Wiśniewski, „Osoba pozbawiona wolności – na podstawie wyroku lub postanowienia sądu – jako podmiot konstytucyjnej gwarancji wolności sumienia i religii. Aspekt teoretyczny. Zagadnienia wybrane”, w: *Wolność sumienia i religii osób pozbawionych wolności. Aspekty prawne i praktyczne*, 97–111; Paweł Sobczyk, „Konstytucyjne «prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują»”, w: *Wolność sumienia i religii osób pozbawionych wolności. Aspekty prawne i praktyczne*, 82–96.

²⁵ http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf, [dostęp: 3.01.2016]. Art. 18 stanowi: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii”.

²⁶ http://www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Wzorcowe_Reguly_Minimum_Postepowania_z_Wiezniami.pdf, [dostęp: 4.01.2016]. „Religia 41. (1) W zakładzie, w którym przebywa wystarczająca liczba więźniów tego samego wyznania, ustanawia się lub dopuszcza kanonicznie uprawnionego przedstawiciela tego wyznania. O ile usprawiedliwia to liczba więźniów i o ile pozwalają na to warunki, powinno się ustanowić lub dopuścić tego przedstawiciela w wymiarze czasu odpowiadającym pełnemu etatowi. (2) Kanonicznie uprawnionemu przedstawicielowi, ustanowionemu lub dopuszczonemu zgodnie z ust. 1, umożliwia się odprawianie nabożeństw oraz składanie na osobności więźniom wizyt duszpasterskich w wymaganych przez daną religię przypadkach. (3) Żadnemu więźniowi nie odmówi się dostępu do kanonicznie uprawnionego przedstawiciela jakiegokolwiek religii. Z drugiej strony, jeżeli jakiś więzień sprzeciwi się wizycie przedstawiciela jakiejś religii, jego postawa będzie w pełni respektowana. 42. Każdemu więźniowi zezwala się, na ile jest to możliwe, na zaspokojenie jego potrzeb życia religijnego przez uczestnictwo w nabożeństwach organizowanych w zakładzie oraz na posiadanie religijnych książek dogmatycznych i pouczających w zakresie jego wyznania”. We Wzorcowych Regułach Minimum Postępowania z Więźniami opieka duszpasterska wydaje się być traktowana jako jeden ze sposobów resocjalizacji osób pozbawionych wolności, co wynika z treści reguł 55 i 56, <http://www.edwi.pl/wp-content/uploads/2010/11/Podstawy-prawne-dzialalnosci-kosciolow.pdf>, [dostęp: 4.01.2016].

- Europejskie Reguły Więzienne²⁷,
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku²⁸,
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²⁹,

²⁷ Zob. Monika Płatek, „Europejskie Reguły Więzienne a polskie prawo i praktyka penitencjarna”, *Studia Iuridica* 34 (1997): 167 i n. http://www.wuw.pl/ksiegarnia/tresci/studiaiuridica/34/34_8.pdf, [dostęp: 3.01.2016]. Artykuł 46: „Każdemu więźniowi umożliwiania się, tak dalece jak to wykonalne, zaspokajanie potrzeb religijnych, duchowych oraz moralnych przez uczestniczenie w posługach lub spotkaniach organizowanych w zakładzie, a także na posiadanie wszelkich niezbędnych książek lub lektury”. Artykuł 47: „1. W zakładzie, w którym przebywa wystarczająca liczba więźniów tego samego wyznania, ustanawia się oraz zatwierdza uprawnionego przedstawiciela tego wyznania. O ile usprawiedliwia to liczba więźniów i pozwalają na to warunki, powinno się go zatrudnić na pełnym etacie. 2. Uprawnionemu przedstawicielowi ustanowionemu lub uznanemu zgodnie z ust. 1, umożliwia się regularne wykonywanie posług religijnych i praktyk oraz składania na osobności wizyt duszpasterskich w wymaganych przez daną religię przypadkach. 3. Żadnemu więźniowi nie odmówi się dostępu do uprawnionego przedstawiciela jakiegokolwiek religii. Jeżeli którykolwiek więzień sprzeciwi się wizycie jakiegoś przedstawiciela religijnego, jego wola będzie uszanowana”, <http://agb.waw.pl/cms/index.php/prawo/7-regulacje-prawne/241-europejskie-regoy-wizienne>, [dostęp: 12.01.2016].

²⁸ Art. 25: „1. Kościoły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione. 2. Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. 3. Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego. 4. Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy. 5. Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami”.

²⁹ Art. 2: „Korzystając z wolności sumienia i wyznania obywatele mogą w szczególności: 1) tworzyć wspólnoty religijne, zwane dalej „kościołami i innymi związkami wyznaniowymi”, zakładane w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej, posiadające własny ustrój, doktrynę i obrzędy kultowe; 2) zgodnie z zasadami swojego wyznania uczestniczyć w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełniać obowiązki religijne i obchodzić święta religijne; 2a) należeć lub nie należeć do kościołów i innych związków wyznaniowych; 3) głosić swoją religię lub przekonania; 4) wychowywać dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami w sprawach religii; 5) zachowywać milczenie w sprawach swojej religii lub przekonań; 6) utrzymywać kontakty ze współwyznawcami, w tym uczestniczyć w pracach organizacji religijnych o zasięgu międzynarodowym; 7) korzystać ze źródeł informacji na temat religii; 8) wytwarzać i nabywać przedmioty potrzebne do celów kultu i praktyk

- Kodeks karny wykonawczy – ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r.³⁰,

religijnych oraz korzystać z nich; 9) wytwarzać, nabywać i posiadać artykuły potrzebne do przestrzegania reguł religijnych; 10) wybrać stan duchowny lub zakonny; 11) zrzekać się w organizacjach świeckich w celu realizacji zadań wynikających z wyznawanej religii bądź przekonań w sprawach religii; 12) otrzymać pochówek zgodny z wyznawanymi zasadami religijnymi lub z przekonaniem w sprawach religii”. Art. 4: „1. Prawo określone w art. 2 pkt 2 oraz prawo do posiadania i korzystania z przedmiotów potrzebnych do uprawiania kultu i praktyk religijnych przysługują również osobom: 1) pełniącym służbę wojskową lub zasadniczą służbę w obronie cywilnej; 2) przebywającym w zakładach służby zdrowia i opieki społecznej oraz dzieciom i młodzieży na krajowych koloniach i obozach organizowanych przez instytucje państwowe; 3) przebywającym w zakładach karnych, poprawczych i wychowawczych oraz aresztach śledczych, ośrodkach przystosowania społecznego oraz schroniskach dla nieletnich”.

³⁰ Dz.U. Nr 90, poz. 557 z późn. zm. „Kodeks karny wykonawczy reguluje precyzyjnie korzystanie osadzonych z prawa do wolności religijnej oraz gwarantuje udział w wykonywaniu kar, środków karnych, zabezpieczających i zapobiegawczych, w szczególności związanych z pozbawieniem wolności kościołów i innych związków wyznaniowych. Art. 38. stanowi m.in. o udziale przedstawicieli społeczeństwa w wykonywaniu kar, w tym kościołów i związków wyznaniowych, których celem działalności jest przede wszystkim zaspokajanie potrzeb religijnych człowieka poprzez usługi religijne i odprawianie nabożeństw. Kościoły i związki wyznaniowe mogą uczestniczyć przede wszystkim w świadczeniu pomocy skazanym, byłym skazanym oraz ich rodzinom, jak też w resocjalizacji skazanych. Art. 102. określa prawa skazanych, w tym prawo do korzystania z wolności religijnej (zawarte w pkt 3), współdziałania z odpowiednimi stowarzyszeniami, organizacjami i instytucjami oraz kościołami i związkami wyznaniowymi (pkt 8). Art. 106 szczegółowo normuje realizację prawa do wolności religijnej, określając zakres i tryb korzystania z tego prawa. Zakres tego prawa obejmuje m.in.: wykonywanie praktyk religijnych, korzystanie z posług religijnych, bezpośrednie uczestnictwo w nabożeństwach odprawianych w zakładach karnych w dni świąteczne, słuchanie (i oglądanie) nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazu, posiadanie niezbędnych książek, pism i przedmiotów potrzebnych do wykonywania praktyk religijnych. Inne uprawnienia skazanych wiążące się z wyznawaną przez nich religią i posiadające wymiar społeczny, to możliwość uczestniczenia w prowadzonym w zakładzie karnym nauczaniu religii, prawo do działalności charytatywnej lub społecznej, prawo do kontaktów z duchownymi wyznania, do którego skazany należy. Art. 109. zawiera m.in. możliwość uwzględnienia wymogów religijnych i kulturowych w życiu skazanych. Art. 135. zobowiązuje administrację jednostek penitencjarnych do stwarzania odpowiednich warunków spędzania czasu wolnego oraz określa pewne minimum urządzeń i możliwości, jakie w zakładzie karnym należy zapewnić w celu prowadzenia działalności kulturalno-oświatowej. Art. 136. § 1 ustanawia podstawy do rozwijania działalności społecznej wśród skazanych, jak też nawiązywania przez skazanych kontaktów z instytucjami i stowarzyszeniami społecznymi”, <http://www.edwi.pl/wp-content/uploads/2010/11/Podstawy-prawne-dzialalnosci-kosciolow.pdf>, [dostęp: 12.01.2016]. Zob. także Nikolajew, „Miejsce duszpastersstwa penitencjarnego”, 382–385.

- Ustawa z dnia 26 kwietnia 1996 r. o Służbie Więziennej³¹,
- Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 1 grudnia 2003 r. w sprawie szczegółowego zakresu i trybu uczestnictwa podmiotów w wykonywaniu kar, środków karnych, zabezpieczających i zapobiegawczych, a także społecznej kontroli nad ich wykonywaniem³²,
- Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 25 sierpnia 2003 r. w sprawie regulaminu organizacyjno-porządkowego wykonywania kary pozbawienia wolności³³,
- Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 25 sierpnia 2003 r. w sprawie regulaminu organizacyjno-porządkowego wykonywania tymczasowego aresztowania³⁴,
- Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 2 września 2003 r. w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych w zakładach karnych i aresztach śledczych³⁵.

³¹ Dz.U. Nr 61, poz. 283. „Wśród podstawowych zadań Służby wymienia zapewnienie osobom skazanym na karę pozbawienia wolności lub tymczasowo aresztowanym przestrzegania ich praw, a zwłaszcza humanitarnych warunków, poszanowania godności, opieki zdrowotnej i religijnej”, Włodzimierz Głuch, „Struktura duszpasterstwa więziennego”, w: *Duszpasterstwo więzienne w pracy penitencjarnej*, red. Jan Świtka, Małgorzata Kuć (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2007), 51.

³² Dz.U. Nr 211, poz. 2051. Rozporządzenie to „reguluje uczestnictwo stowarzyszeń, fundacji, organizacji i instytucji oraz Kościołów i innych związków wyznaniowych jak również osób godnych zaufania w wykonywaniu kar, środków karnych, zabezpieczających i zapobiegawczych poprzez m.in. prowadzenie działalności kulturalnej, oświatowej i sportowej wobec skazanych”, Głuch, „Struktura duszpasterstwa więziennego”, 51.

³³ Dz.U. Nr 152, poz. 1493.

³⁴ Dz.U. Nr 152, poz. 1494. Oba regulaminy zawierają regulacje dotyczące korzystania przez osadzonych z prawa do wolności religijnej.

³⁵ Dz.U. Nr 159, poz. 1546. Rozporządzenie to określa udział duchownych związków wyznaniowych wykonujących posługi religijne na terenie zakładów karnych i aresztów śledczych w ustalaniu porządku wewnętrznego w tym zakresie, „reguluje wykonywanie indywidualnych posług religijnych”, „określa podstawę zawarcia umowy o pełnienie funkcji kapelana” oraz „obliguje dyrektora zakładu do podejmowania niezbędnych czynności w celu zapewnienia odpowiednich warunków do wykonywania praktyk i posług religijnych oraz korzystania z tych posług, a także zasięgania opinii kapelana w sprawie organizacji posług religijnych”, Głuch, „Struktura duszpasterstwa więziennego”, 52.

Przepisy te zobowiązują kierownictwa jednostek penitencjarnych do aktywnej realizacji prawa osadzonych do korzystania z pociechy religijnej i uczestnictwa w praktykach religijnych³⁶. Uwzględnić należy także zbiór przepisów – rangi międzynarodowej i ustawowej – gwarantujących kościołom i związkom wyznaniowym prawo do sprawowania posług duszpasterskich. Zalicza się do nich przede wszystkim Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.³⁷ oraz szereg ustaw o stosunku państwa do kościołów i związków wyznaniowych, których stosunki z państwem uregulowane są ustawami partykularnymi. Jak wskazuje A. Mezglewski: „Przepisy ustaw indywidualnych zawierają gwarancje wyznaczania przez właściwe władze poszczególnych związków wyznaniowych duchownych (kapelanów) pełniących posługi religijne w tych zakładach”³⁸. W ustawach: z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej³⁹ oraz

³⁶ Tamże.

³⁷ Dz.U. Nr 51, poz. 318. Art. 17.1. „Rzeczpospolita Polska zapewnia warunki do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych osobom przebywającym w zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej, a także w innych zakładach i placówkach tego rodzaju. 2. Osobom, o których mowa w ustępie 1, zapewnia się w szczególności możliwość uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta oraz w katechizacji i rekolekcjach, a także korzystania z indywidualnych posług religijnych w zgodzie z celami pobytu tych osób w zakładach wskazanych w ustępie 1. 3. Dla realizacji uprawnień osób, o których mowa w ustępie 1, biskup diecezjalny skieruje kapelanów, z którymi odpowiednia instytucja zawrze stosowną umowę”.

Przepisy konkordatowe nie zawierają w ogóle jakichkolwiek nakazów zatrudniania kapelanów więziennych. Sprawy te są pozostawione stosownym instancjom państwowym. Konkordat zatem konkretyzuje w tej mierze przepisy ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP (Dz.U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.). Zob. Beata Ratajczak, „Duszpasterstwo więźniów, osób tymczasowo aresztowanych i nieletnich przestępców”, w: *Pravo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal, Piotr Stanisiz (Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 2003); 329, Aneta Abramowicz, „Duszpasterstwo w instytucjach penitencjarnych a zasada równouprawnienia związków wyznaniowych”, w: *Wolność sumienia i religii osób pozbawionych wolności. Aspekty prawne i praktyczne*, red. Jerzy Nikolajew, Konrad Walczuk, (Warszawa: Wydawnictwo Unitas, 2016), 138.

³⁸ Artur Mezglewski, „Działalność związków wyznaniowych w sferze publicznej”, w: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisiz, *Pravo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011), 211.

³⁹ Art. 32.1. Osoby tymczasowo aresztowane mogą wykonywać praktyki religijne i uczestniczyć we Mszy św. transmitowanej przez środki masowego przekazywania oraz, za

z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego⁴⁰ znajdujemy ponadto „przepisy zobowiązujące kierowników tych zakładów do zawierania umów w sprawie nieodpłatnego wykonywania obowiązków kapelana z duchownymi, skierowanymi przez biskupa diecezjalnego”⁴¹.

Jak wskazuje A. Abramowicz po dokonaniu szczegółowej analizy obowiązujących w naszym kraju przepisów prawnych dotyczących

zgodą organu, do którego dyspozycji pozostają, korzystać z indywidualnej posługi religijnej. 2. Osobom skazanym zapewnia się możliwość wykonywania praktyk religijnych, korzystania z posług religijnych oraz uczestniczenia we Mszy św. odprawianej w niedziele i święta w odpowiednio przystosowanym pomieszczeniu w zakładzie, w którym przebywają. Osobom, które nie mogą uczestniczyć we Mszy św. odprawianej na terenie zakładu, należy zapewnić możliwość wysłuchania Mszy św. transmitowanej przez środki masowego przekazywania. 3. Nietletnim przebywającym w zakładach poprawczych i schroniskach dla nietletnich zapewnia się możliwość wykonywania praktyk religijnych, korzystania z katechizacji i posług religijnych, uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta. Nietletnim, którzy nie mogą uczestniczyć we Mszy św., należy zapewnić możliwość wysłuchania Mszy św. transmitowanej przez środki masowego przekazywania. 4. W celu realizacji uprawnień osób wymienionych w ust. 1–3 kierownicy odpowiednich zakładów zawierają umowy w sprawie nieodpłatnego wykonywania obowiązków kapelana z duchownymi skierowanymi przez biskupa diecezjalnego.

⁴⁰ Dz.U. Nr 66, poz. 287 z późn. zm. Art. 28.1. Osoby tymczasowo aresztowane mogą wykonywać praktyki religijne i wysłuchiwać nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazywania oraz, za zgodą organu, do którego dyspozycji pozostają, korzystać z indywidualnych posług religijnych. 2. Osobom skazanym zapewnia się możliwość wykonywania praktyk religijnych, korzystania z posług religijnych oraz uczestniczenia w nabożeństwach odprawianych w niedziele i święta prawosławne w odpowiednio przystosowanym pomieszczeniu w zakładzie, w którym przebywają. Osobom, które nie mogą uczestniczyć w odprawianych na terenie zakładu nabożeństwach, należy zapewnić, w miarę potrzeby, w oddzielnych pomieszczeniach, możliwość wysłuchania nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazywania. 3. Nietletnim przebywającym w zakładach poprawczych i schroniskach dla nietletnich zapewnia się możliwość wykonywania praktyk religijnych, korzystania z katechizacji i posług religijnych, uczestniczenia w Liturgii Świętej w niedziele i święta prawosławne. Nietletnim, którzy nie mogą uczestniczyć w Liturgii Świętej, należy zapewnić, w miarę potrzeby, w oddzielnych pomieszczeniach, możliwość wysłuchania nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazywania. 4. W celu realizacji uprawnień osób wymienionych w ust. 1–3 kierownicy odpowiednich zakładów zawierają umowy w sprawie nieodpłatnego wykonywania obowiązków kapelana z duchownymi skierowanymi przez biskupa diecezjalnego. Zob. także Małgorzata Winiarczyk–Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do kościołów chrześcijańskich* (Warszawa: Dom Wydawniczy „Elipsa”, 2004), 119.

⁴¹ Mezgłowski, „Działalność związków wyznaniowych”, 211.

omawianej w niniejszym tekście materii: „[...] wszystkie związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej mają prawo do organizowania posług duszpasterskich w zakładach penitencjarnych. Brak jest [...] w tym zakresie przejawów naruszenia konstytucyjnej zasady równouprawnienia związków wyznaniowych”⁴². W pełni akceptuję ten pogląd.

Wydaje się, że obecnie należałoby zbadać, jak powyżej przedstawione uprawnienia osób pozbawionych wolności są realizowane przez polskie władze więzienne i czy wszystkie zainteresowane posługą duszpasterską wśród więźniów związki wyznaniowe mają możliwość jej nieskrępowanego wypełniania, a zatem – czy konstytucyjna zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych funkcjonuje w życiu codziennym polskiego więziennictwa. Zaznaczyć należy, że podstawę do badań stanowią sprawozdania okręgowych inspektoratów służby więziennej z roku 2008⁴³, gdyż pozyskanie aktualniejszych okazało się zadaniem ponad moje siły. Jestem jednak przekonany, że obraz który wyłania się z ich analizy odpowiada realiom pierwszej połowy roku 2016, wyjąwszy zapewne kwestie dotyczące liczby etatów kapelańskich, która wydaje się być najbardziej płynna. W tekście nie poruszałem problemów związanych z organizacją stałych struktur duszpasterstwa więziennego (naczelnicy kapelan więziennictwa, rada główna duszpasterstwa więziennego, statut duszpasterstwa więziennego) mających koordynować jego prace i stanowić dlań pewne ramy organizacyjne na szczeblu krajowym. Skonstruowanie spójnych wypowiedzi na ten temat zakłada według mnie posiadanie orientacji w specjalistycznej dokumentacji i osobistego doświadczenia z zakresu funkcjonowania struktur więziennictwa, których to sprawności nie udało mi się na razie pozyskać w stopniu wystarczającym.

⁴² Abramowicz, „Duszpasterstwo w instytucjach penitencjarnych”, 136–137.

⁴³ Wszystkie poniższe dane dotyczące funkcjonowanie duszpasterstw więziennych w poszczególnych okręgowych inspektoratach służby więziennej w Polsce zaczerpnięto z obszernych tablic – aneksów do maszynopisu książki Jerzego Nikołajewa, *Duszpasterstwo więzienne. Tradycje – teraźniejszość – perspektywy* (Lublin: 2008), mps w posiadaniu autora.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIEZIENNEJ W BIAŁYMSTOKU

Na terenie aresztów śledczych (dalej AŚ) w Białymstoku, Giżycu, Hajnówce, Suwałkach i Ostrołęce oraz zakładów karnych (dalej ZK) w Białymstoku, Czerwonym Borze, i Grądach–Woniecku posługę duchowną sprawowali przedstawiciele Kościoła Rzymskokatolickiego, Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła Zielonoświątkowego, Kościoła prawosławnego i Świadców Jehowy.

Kapelani katolicy zatrudnieni są w łącznym wymiarze 4,5 etatów, prawosławni – 1 etatu, duchowni pozostałych związków wyznaniowych sprawują swe funkcje nieodpłatnie.

W jednostkach penitencjarnych OISW w Białymstoku pracowali także wolontariusze świeccy (osoby nie będące kapelanami) reprezentujący Kościół Rzymskokatolicki (Bractwo Więzienne, ruch *Comunione e Liberazione*, *Odnowa w Duchu Świętym*, ministranci, schola). Organizują oni przede wszystkim spotkania ewangelizacyjne dla grup więźniów liczących od kilku do kilkudziesięciu osób.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIEZIENNEJ W BYDGOSZCZY

Kapelani rzymskokatolicy pracowali we wszystkich jednostkach na terenie Inspektoratu (AŚ w Bydgoszczy, Chełmnie, Chojnicach, Inowrocławiu i Toruniu oraz ZK w Bydgoszczy–Fordonie, Czersku, Grudziądzu, Koronowie, Potulicach i Włocławku). Świadcownicy Jehowy byli obecni w aresztach śledczych i zakładach karnych w Bydgoszczy, Chojnicach, Inowrocławiu, Toruniu, Koronowie i Włocławku, adwentyści (Kościół Adwentystów Dnia Siódmego) – tylko w Inowrocławiu, duchowni Kościoła Ewangelicko–Metodystycznego – tylko w Bydgoszczy, Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego – tylko w Grudziądzu. Pastor i diakoni Kościoła Zielonoświątkowego posługiwali w Czersku, Grudziądzu, Koronowie i Włocławku. Przedstawicielka Kościoła Chrześcijan Baptystów ze zboru w Ostródzie posługiwała w ZK w Grudziądzu, gdzie duszpasterzował także przedstawiciel Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego. Świadcownicy Jehowy funkcjo-

nowali natomiast w jednostkach w Bydgoszczy, Chojnicach, Inowrocławiu, Toruniu, Koronowie, Potulicach i Włocławku.

Kapelani katoliccy zatrudnieni w inspektoracie bydgoskim zajmowali łącznie 4,5 etatu. Przedstawiciele innych wspólnot religijnych wypełniali swe obowiązki na podstawie „umów o świadczenie posług religijnych” lub byli zatrudniani w inny, nie wykazany w materiale źródłowym, sposób.

W ramach wolontariatu z osobami pozbawionymi wolności pracowali członkowie Kościoła Rzymskokatolickiego (Fundacja Instytut św. Brata Alberta, Bractwo Więzienne, Stowarzyszenie na Rzecz Bezdomnych Dom Modlitwy „Agape”, klerycy Wyższego Seminarium Duchownego w Toruniu, Odnowa w Duchu Świętym), Świadków Jehowy i Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania”.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ W GDAŃSKU

W każdej z jednostek należących do tego inspektoratu (AŚ Gdańsk, Elbląg, Starogard Gdański i Wejherowo, ZK Sztum, Malbork, Kwidzyn, Gdańsk i Braniewo) funkcjonowali kapelani rzymskokatoliccy, prawosławni pracowali w AŚ w Gdańsku, Wejherowie, ZK w Sztumie, Gdańsku, a Świadkowie Jehowy w AŚ w Gdańsku, Elblągu, Wejherowie, ZK w Malborku, Sztumie, Gdańsku i Braniewie. Przedstawiciel Kościoła Chrześcijan „Nowe Przymierze” pracował w AŚ w Gdańsku, adwentyści duszpasterzowali tamże oraz w ZK w Sztumie, zielonoświątkowcy w AŚ w Gdańsku i Wejherowie, w ZK w Sztumie, Kwidzynie, Gdańsku, baptyści w ZK w Sztumie i Malborku. W AŚ w Gdańsku pracował Selim Chazbijewicz, przedstawiciel Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP.

Ogółem w inspektoracie gdańskim kapelani katoliccy zajmowali 5 etatów, duchowny prawosławny był zatrudniony w AŚ w Gdańsku na pół etatu. Pozostali duchowni wykonywali swe czynności nieodpłatnie. Stosunkowo niewielkie było zaangażowanie świeckich. W ZK w Sztumie działała Misja Więzienna FYLAKE należąca do Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, w ZK w Gdańsku Wspólnota Taize, zaś w AŚ w Elblągu – Odnowa w Duchu Świętym.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ W KATOWICACH

Na terenie inspektoratu praktycznie we wszystkich jednostkach obecni byli duszpasterze rzymskokatolicki. Świadkowie Jehowy opiekę duchową nad pozbawionymi wolności sprawowali w AŚ w Bielsku-Białej, Bytomiu, Mysłowicach, Zabrze, ZK w Jastrzębiu Zdroju i Zabrze. Pastorzy zielonoświątkowi pracowali w AŚ w Bielsku-Białej, Tarnowskich Górach, ZK w Wojkowicach i Zabrze, adwentyści w AŚ w Bielsku-Białej, ZK w Cieszynie i Zabrze. Kościół Ewangelicko-Augsburski był reprezentowany w AŚ w Częstochowie, Sosnowcu, ZK w Raciborzu i Zabrze, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w AŚ w Katowicach, Związek Wyznaniowy Gedeonitów w ZK Herby i Zabrze, Kościół Wolnych Chrześcijan w ZK Zabrze, podobnie jak Kościół Pentakostalny, Kościół Zborów Chrystusowych i Kościół Chrześcijan Baptystów.

W inspektoracie katowickim kapelani rzymskokatolicki zajmowali 3,25 etatu, duszpasterz prawosławny – 0,25 etatu, ewangelicko-augsburski – 1 etat (ks. Piotr Janik, Naczelnny Kapelan Ewangelickiego Duszpasterstwa Więziennego⁴⁴, pracujący w ZK w Zabrze).

Zaangażowani w duszpasterstwo więzienne wolontariusze świeccy byli członkami Kościoła Rzymskokatolickiego (Legion Maryi, Odnowa w Duchu Świętym, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Diecezji Gliwickiej, Bractwo Więzienne), Towarzystwa „Strażnica” w Sosnowcu oraz Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Pomocy Resocjalizacyjnej „Fileo” z Cieszyna.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ W KOSZALINIE

W tym inspektoracie we wszystkich jednostkach pracowali kapelani rzymskokatolicki (AŚ w Koszalinie, Słupsku, Złotowie, ZK w Koszalinie, Czarnem, Wierzchowie, Szczecinku i Starym Bornem). Jeden kapelan prawosławny obsługiwał AŚ i ZK w Koszalinie, podobnie jak duchowny zielonoświątkowy. Ponadto kościół ten miał swego

⁴⁴ Zob. http://www.edwi.pl/?page_id=2, [dostęp: 16.02.2016].

duszpasterza w ZK w Czarnem. Świadkowie Jehowy funkcjonowali w AŚ w Koszalinie, w ZK w Czarnem i Starym Bornem, w Szczecinku i Koszalinie, zaś ewangelicy w AŚ w Słupsku, w ZK w Starym Bornem, Czarnem i Koszalinie. Świecki Ruch Misyjny „Epifania” miał swego przedstawiciela w ZK w Czarnem.

W inspektoracie koszalińskim kapelani rzymskokatolicki zatrudnieni byli na 3,2 etatu, a jeden kapelan prawosławny na 0,25 etatu. Inni duchowni sprawowali posługi nieodpłatnie.

Świeccy ochotnicy działali w ramach Bractwa Więziennego, Bractwa Modlitwy i Trzeźwości „Arka”, Instytutu św. Brata Alberta, protestanckiej Fundacji „Głos Ewangelii”. Ponadto indywidualnie spotykali się z pensjonariuszami zakładów przedstawiciele Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Świadkowie Jehowy i Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania”.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ W KRAKOWIE

We wszystkich jednostkach przynależnych do inspektoratu krakowskiego pracowali duszpasterze katolicki. Zielonoświątkowcy obecni byli w ZK w Wadowicach i w Nowym Sączu, Świadkowie Jehowy w ZK w Wadowicach, Pińczowie, Nowym Wiśniczu, Tarnowie, Tarnowie–Mościcach, Krakowie–Nowej Hucie, adwentyści w ZK w Wadowicach, Pińczowie, Nowym Wiśniczu, chrześcijanie wiary ewangelicznej w ZK w Pińczowie a prawosławni w ZK w Pińczowie i AŚ w Kielcach. Kapłan polskokatolicki duszpasterzował w areszcie kieleckim, przedstawiciel Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania” w ZK w Nowym Wiśniczu i w Krakowie–Nowej Hucie, a działacz Związku Buddystów Zen Bodhidharma⁴⁵ – w ZK w Tarnowie.

Kapelani rzymskokatolicki zatrudnieni byli łącznie na 2,5 etatach, duchowny prawosławny – na 0,25 etatu. W innych przypadkach posługi wykonywane były nieodpłatnie.

Duchownych wspierali wolontariusze świeccy reprezentujący Kościół Rzymskokatolicki (Stowarzyszenie Rodzin Katolickich, alumni Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, Bractwo

⁴⁵ <http://www.buddyzmzen.pl/>, [dostęp 22.02.2016].

Więzienne i grupa ewangelizacyjna Ruchu „Światło–Życie”), Kościół Zielonoświątkowy, Świadków Jehowy, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Kościół Chrześcijański „Wieczernik”⁴⁶, Świecki Ruch Misyjny „Epifania” oraz wspólnoty ewangeliczne.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ W LUBLINIE

We wszystkich jednostkach penitencjarnych tego inspektoratu obecni byli kapelani rzymskokatolicki i prawosławni. Grekokatolicy posługiwali w ZK w Chełmie, Zamościu, AŚ w Krasnymstawie i Lublinie, zielonoświątkowcy w ZK w Chełmie i w ZK w Zamościu, polskokatolicki w ZK w Chełmie, baptyści w ZK w Chełmie, w AŚ w Krasnymstawie, adwentyści w ZK w Chełmie i w ZK w Zamościu, Świadkowie Jehowy w ZK w Hrubieszowie, we Włodawie i w Zamościu oraz w AŚ w Krasnymstawie. Duszpasterz polskokatolicki pracował w ZK w Chełmie, przedstawiciel Kościoła Bożego w Chrystusie w ZK w Hrubieszowie, pani pastor ze świdnickiego Kościoła Chrześcijańskiego „Nowe Życie” w AŚ w Krasnymstawie i w ZK we Włodawie a duszpasterz Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej – w ZK we Włodawie.

Duchowni rzymskokatolicki zajmowali w jednostkach inspektoratu lubelskiego 2,25 etatu, prawosławni – 2,75 etatu, a grekokatolicki – 0,25 etatu. Pozostali kapelani pracowali nieodpłatnie.

Świeccy wolontariusze wspomagający posługę kapelanów reprezentowali Kościół Rzymskokatolicki (Odnova w Duchu Świętym, Legion Maryjny, Wspólnota RuAH), prawosławny (psalmista), Świadków Jehowy, Kościół Zielonoświątkowy.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ W ŁODZI

Podobnie jak w innych inspektoratach, także w inspektoracie łódzkim we wszystkich jednostkach duszpasterzowali kapelani rzymskokatolic-

⁴⁶ <http://www.wieczernik.pl/>, [dostęp 22.02.2016].

cy. Prawosławni byli reprezentowani w ZK nr 1 w Łodzi, ZK w Płocku, AŚ w Piotrkowie Trybunalskim, Świadkowie Jehowy w ZK nr 2 w Łodzi, ZK w Łowiczu, Garbalinie, Sieradzu i Płocku, w AŚ w Piotrkowie Trybunalskim. Przedstawiciele Kościoła Zielonoświątkowego pracowali w ZK nr 2 w Łodzi i w AŚ w Piotrkowie Trybunalskim, kapelani prawosławni w ZK w Płocku i w AŚ w Piotrkowie Trybunalskim. Pastor adwentystyczny posługiwał w AŚ w Piotrkowie Trybunalskim i w ZK w Płocku, przedstawiciel Kościoła Chrześcijan Baptystów pracował w ZK w Łowiczu, Centrum Biblijnego „Jezus jest Panem”⁴⁷ – w ZK Łowicz, Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania” – w ZK w Łowiczu i Płocku, Kościoła Chrześcijańskiego „Jezus żyje” – w ZK Garbalin, Kościoła Zborów Chrystusowych – w ZK w Płocku, Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego i Kościoła Ewangelicko–Reformowanego oraz Kościoła Chrześcijan Dnia Sobotniego – także w ZK w Płocku.

Kapelani rzymskokatolicy zajmowali 4,25 etatów. Przedstawiciele innych związków wyznaniowych swe zadania wykonywali społecznie.

Wolontariusze świeccy uzupełniający posługę kapelanów reprezentowali Kościół Rzymskokatolicki (Odnowa w Duchu Świętym, Wspólnota Krwi Chrystusa, Legion Maryi, alumni Wyższego Seminarium Duchownego o.o. Franciszkanów w Łodzi–Łagiewnikach) oraz większość wspólnot wyznaniowych zaangażowanych w dzieło duchowego wsparcia osób pozbawionych wolności na terenie inspektoratu łódzkiego.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ W OLSZTYNIE

Kapelani rzymskokatolicy byli obecni we wszystkich jednostkach penitencjarnych inspektoratu olsztyńskiego. Ewangelicy pracowali w ZK w Barczewie, zielonoświątkowcy także posługiwali w tej jednostce oraz w AŚ w Bartoszycach, Szczytnie i Olsztynie, ZK w Iławie i Kamińsku, prawosławni w ZK w Barczewie i Kamińsku, Świadkowie Jehowy w ZK w Barczewie, Iławie, Kamińsku, AŚ w Bartoszycach i w Szczytnie. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego miał swego

⁴⁷ https://pl.wikipedia.org/wiki/Centrum_Biblijne_%E2%80%9EJezus_Jest_Panem%E2%80%9D, [dostęp: 22.02.2016].

przedstawiciela w ZK w Iławie, zaś Kościół Chrześcijan Baptystów w ZK w Kamińsku.

Kapelani rzymskokatolicki zajmowali 6,7 etatu, ewangelicy – 0,5 etatu, prawosławni – 0,5 etatu, zielonoświątkowcy – 0,25 etatu.

Wolontariat świecki wywodził się z Kościoła Rzymskokatolickiego (Bractwo Więzienne, Ruch „Światło–Życie”), Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania” i spośród Świadków Jehowy.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIEZIENNEJ W OPOLU

We wszystkich jednostkach penitencjarnych inspektoratu opolskiego pracowali kapelani rzymskokatolicki. Świadkowie Jehowy obecni byli w ZK w Głubczycach, w Grodkowie, w Brzegu, w ZK nr 1 w Strzelcach Opolskich, w AŚ w Kędzierzynie–Koźlu i w Prudniku. Kościół Zielonoświątkowy miał swoich duszpasterzy w ZK w Kluczborku, Brzegu w ZK nr 1 w Strzelcach Opolskich i w AŚ w Kędzierzynie–Koźlu. Duszpasterze prawosławni posługiwali w ZK nr 1 i ZK nr 2 w Strzelcach Opolskich zaś pastor ewangelicko–augsburski – w ZK nr 2 w Strzelcach Opolskich.

Na etaty (w wymiarze 4,25) zatrudnieni byli jedynie kapelani rzymskokatolicki. Pozostali świadczyli usługi nieodpłatnie.

Wolontariusze świeccy wywodzili się z Kościoła Zielonoświątkowego, Kościoła Rzymskokatolickiego (Bractwo Więzienne), Szkoły Zen Kwan Um⁴⁸, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, wspólnoty Świadków Jehowy, Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania”, Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Pomocy Resocjalizacyjnej „Fileo” ze Skoczowa, zboru chrześcijan z Grabowa nad Prosną.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIEZIENNEJ W POZNANIU

W inspektoracie poznańskim we wszystkich jednostkach funkcjonowali kapelani rzymskokatolicki. Duchowni prawosławni pracowali w AŚ

⁴⁸ <http://www.zen.pl/>, [dostęp: 23.02.2016].

w Lubsku, Poznaniu, Zielonej Górze, w ZK w Kaliszu i w Krzywańcu. Kapelani zielonoświątkowi byli obecni w AŚ w Lubsku, Poznaniu, Zielonej Górze i w Nowej Soli. Ponadto w ZK w Koziegłowach, w Rawiczu i we Wronkach. Międzynarodowe Stowarzyszenie Gedeonitów⁴⁹ duszpasterzowało w AŚ w Lubsku i w Ostrowie Wielkopolskim, Świadkowie Jehowy w AŚ w Lubsku, Nowej Soli, Ostrowie Wielkopolskim, Poznaniu, Zielonej Górze, w ZK w Gębarzewie, w Kaliszu, Koziegłowach, Krzywańcu, Rawiczu i we Wronkach. Przedstawiciele Kościoła Chrześcijańskiego „Arka”⁵⁰ byli aktywni w AŚ w Poznaniu, w Śremie i w ZK w Koziegłowach, Kościoła Chrześcijan Baptystów w AŚ w Śremie, Kościoła Bożego w Chrystusie⁵¹ w AŚ w Zielonej Górze, Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania” w ZK w Rawiczu, grekokatolicy w AŚ w Zielonej Górze, a adwentyści w ZK we Wronkach.

Kapelani rzymskokatolicy zatrudnieni byli ogółem na 3,03 etatu, prawosławni na 0,48 etatu, a duchowny zielonoświątkowy – na 0,5 etatu. Inne formy zatrudnienia kapelanów to „umowy o wykonywanie posług religijnych”, bliżej nieokreślone „porozumienia” lub wolontariat.

Działalność duszpasterską w jednostkach penitencjarnych prowadziły także osoby świeckie związane z Kościołem Rzymskokatolickim (Bractwo Więzienne, Odnowa w Duchu Świętym), wspólnotami Świadków Jehowy, Międzynarodowym Stowarzyszeniem Gedeonitów i Świeckim Ruchem Misyjnym „Epifania”.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZiennej W RZESZOWIE

We wszystkich jednostkach tego inspektoratu pracowali kapłani rzymskokatolicy. Duchowni prawosławni duszpasterzowali w AŚ w Sanoku, w ZK w Dębicy, Medyce, Przemyślu i Rzeszowie. Zielonoświątkowcy pracowali w ZK w Jaśle, Łupkowie i w Rzeszowie, Świadkowie Jehowy w ZK w Medyce, Przemyślu, Rzeszowie, przedstawi-

⁴⁹ https://pl.wikipedia.org/wiki/Mi%C4%99dzynarodowe_Stowarzyszenie_Gedeonit%C3%B3w, [dostęp: 23.02.2016].

⁵⁰ <http://www.arka.org.pl/>, [dostęp: 23.02.2016].

⁵¹ <http://kbwch.pl/index.php>, [dostęp: 23.02.2016].

ciel Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej⁵² w ZK w Rzeszowie, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w ZK w Medyce, a kościoła greckokatolickiego – w ZK w Uhercach i w Przemyślu.

Wszyscy kapelani rzymskokatolicki w tym inspektoracie mieli łącznie 1,85 etatu, zielonoświątkowi – 0,1 etatu a prawosławni – 0,25 etatu. Wielu duchownych tych i pozostałych wyznań funkcjonowało jako wolontariusze.

Wolontariusze świeccy należeli do Kościoła Rzymskokatolickiego (Katolicki Ruch Antynarkotyczny „Karan”, Odnowa w Duchu Świętym, Krucjata Wyzwolenia Człowieka, Bractwo Więzienne, Apostolstwo Trzeźwości), wspólnoty Świadców Jehowy, Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania”, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego (Stowarzyszenie Promocji Zdrowego Stylu Życia).

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ W SZCZECINIE

We wszystkich jednostkach działalność duszpasterską prowadzili kapłani Kościoła Rzymskokatolickiego. Kościół Ewangelicznych Chrześcijan⁵³ był reprezentowany w ZK w Nowogardzie i w Goleniowie, Świadcowie Jehowy w ZK w Nowogardzie, Stargardzie Szczecińskim, Gorzowie Wielkopolskim, Goleniowie, AŚ w Międzyrzeczu i Świnoujściu. Świecki Ruch Misyjny „Epifania” opiekował się osobami pozbawionymi wolności w ZK w Nowogardzie, podobnie jak Kościół Boży w Chrystusie. Kościół Chrześcijan Baptystów duszpasterzował w ZK w Nowogardzie i w AŚ w Świnoujściu, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w ZK w Nowogardzie i w Goleniowie, Kościół Chrześcijan Baptystów⁵⁴ tylko w ZK w Nowogardzie, Kościół prawosławny tylko w ZK w Gorzowie Wielkopolskim, Kościół Zielonoświątkowy tamże i w ZK w Stargardzie Szczecińskim.

Kapelani rzymskokatolicki zatrudnieni byli łącznie na 3 etaty. Pozostali pracowali nieodpłatnie („charytatywnie”).

⁵² <http://kchwe.pl/>, [dostęp: 23.02.2016].

⁵³ <http://www.kech.pl/>, [dostęp: 24.02.2016].

⁵⁴ <http://www.baptystyci.pl/>, [dostęp: 24.02.2016].

Obok kapelanów działalność duszpasterską prowadziły osoby świeckie, wywodzące się z Kościoła Rzymskokatolickiego (m.in. Fundacja Św. Brata Alberta „Arka”), Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan, wspólnot Świadków Jehowy, Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania”, Kościoła Bożego w Chrystusie, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Misji Buddyjskiej „Trzy Schronienia”, Kościoła prawosławnego.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ W WARSZAWIE

We wszystkich jednostkach penitencjarnych inspektoratu warszawskiego zatrudnieni byli kapelani rzymskokatolickcy. Duchowni prawosławni pracowali w AŚ w Warszawie–Białołęce, Warszawie–Grochowie, Warszawie–Mokotowie, Grójcu, Radomiu, w ZK w Siedlcach. Duszpasterze Kościoła Zielonoświątkowego funkcjonowali w AŚ w Warszawie–Białołęce, Warszawie–Mokotowie, Warszawie–Służewcu, w ZK w Siedlcach i w Warszawie–Białołęce, Świadkowie Jehowy w AŚ w Warszawie–Białołęce, Warszawie–Mokotowie, Warszawie–Służewcu, Radomiu, w ZK w Warszawie–Białołęce, Siedlcach i Żytkowicach. Kościół Ewangelicznych Chrześcijan posiadał swego przedstawiciela w AŚ w Warszawie–Mokotowie, podobnie jak Muzułmański Związek Religijny. Pastor adwentystyczny posługiwał tylko w ZK Siedlce.

Kapelani rzymskokatolickcy zajmowali 5,5 etatu, prawosławni – 3 etaty. Pozostali wykonywali swe zadania duszpasterskie nieodpłatnie.

Wolontariusze świeccy wspomagający działania kapelanów pochodzili z Kościoła Rzymskokatolickiego (m.in. Bractwo Więzienne, klerycy Wyższego Seminarium Duchownego w Warszawie), Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (Misja Więzienna „Fylake”), Międzynarodowego Stowarzyszenia Gedeonitów, wspólnot Świadków Jehowy, Kościoła Zielonoświątkowego.

OKRĘGOWY INSPEKTORAT SŁUŻBY WIĘZIENNEJ WE WROCŁAWIU

We wszystkich jednostkach penitencjarnych inspektoratu wrocławskiego zatrudnieni byli kapelani rzymskokatolickcy. Duchowni prawo-

sławni posługiwali w AŚ we Wrocławiu, w Lubaniu, w ZK nr 1 we Wrocławiu i w Zarębie, ewangeliccy w AŚ we Wrocławiu i w ZK w Wołowie, baptystyczni w ZK nr 1 we Wrocławiu, a Świadkowie Jehowy w AŚ we Wrocławiu, Świdnicy, Jeleniej Górze, Lubaniu, Dzierżoniowie, w ZK w Głogowie, Oleśnicy, Strzelinie, Kłodzku, Zarębie, ZK nr 1 i nr 2 we Wrocławiu oraz Wołowie. Kapelani zielonoświątkowi byli obecni w AŚ w Jeleniej Górze, w Lubaniu, w ZK w Głogowie, Kłodzku, Zarębie, w ZK nr 2 we Wrocławiu i w Wołowie. Świecki Ruch Misyjny „Epifania” działał z ZK w Oleśnicy i w Wołowie oraz w ZK nr 1 we Wrocławiu. Stowarzyszenie Buddyjskie „Sangha Kanzeon”⁵⁵ funkcjonowało w ZK w Wołowie i w ZK nr 1 we Wrocławiu.

Kapelani rzymskokatoliccy zajmowali łącznie 4,85 etatów. Pozostali kapelani pracowali nieodpłatnie.

Świeccy wolontariusze, pracujący w jednostkach penitencjarnych inspektoratu wrocławskiego wywodzili się głównie z Kościoła Rzymskokatolickiego (Fundacja Instytut św. Brata Alberta, Bractwo Więzienne, Stowarzyszenie na Rzecz Bezdomnych Dom Modlitwy „Agape”⁵⁶, Odnowa w Duchu Świętym, klerycy Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu), wspólnot Świadków Jehowy, Świeckiego Ruchu Misyjnego „Epifania”, Kościoła Zielonoświątkowego oraz Stowarzyszenia Buddyjskiego „Sangha Kanzeon”.

III

Działania podejmowane przez kapelanów więziennych wszystkich wyznań na terenie jednostek penitencjarnych podzielić można zasadniczo na cztery grupy: posługa sakramentalna (sprawowanie Mszy św., spowiedź, asystowanie przy zawieraniu małżeństw sakramentalnych, chrzty, bierzmowanie itp.), działalność katechetyczna (lekcje „religii”, koła biblijne, szeroko pojęta działalność edukacyjna w ramach doktryny związku wyznaniowego), działalność charytatywna (realizowana przez związki wyznaniowe, skierowana do osób osadzonych oraz reali-

⁵⁵ <http://www.kanzeon.pl/>, [dostęp: 29.02.2016].

⁵⁶ <http://www.agape.info.pl/>, [dostęp: 29.02.2016].

zowana przez osadzonych, a skierowana ku osobom spoza więziennych murów) oraz różnego typu działania kulturalno–edukacyjne realizowane przez kapelanów bądź za ich pośrednictwem (koncerty, kursy, konkursy artystyczne, pielgrzymki itp.).

Posługa sakramentalna kierowana była najczęściej do grup od kilku do kilkudziesięciu osadzonych, jej częstotliwość uzależniona była od zainteresowania przez nich okazywanego. Mogła mieć wymiar indywidualny (np. spowiedź) lub zbiorowy (Eucharystia). Czasami do tego typu działalności włączano rekolekcje lub dni skupienia przed większymi świętami religijnymi (Wielkanoc, Boże Narodzenie).

Nauczanie katechetyczne realizowane było dla grup liczących od 5 uczestników z różną częstotliwością. Przeprowadzano także kursy przedmałżeńskie i cykle przygotowań np. do przyjęcia sakramentu bierzmowania. W prowadzenie działań tego typu włączali się czasem wolontariusze świeccy, reprezentujący np. katolicką Odnowę w Duchu Świętym. W niektórych jednostkach praktykowano odwiedziny kolędowe w celach czy nabożeństwa drogi krzyżowej w okresie Wielkiego Postu.

W ramach „działalności charytatywnej” realizowano różnego rodzaju przedsięwzięcia. Było to np. porządkowanie cmentarzy różnych wyznań, zbiórki żywności dla rodzin patologicznych, udział w pielgrzymce autokarowej do Częstochowy i Góry Kalwarii, prace społeczne na rzecz diecezjalnego „Caritas” czy wybranej parafii, dostarczanie literatury religijnej dla osadzonych, przekazywanie dla nich paczek z okazji świąt, pomoc dla więźniarek w ciąży. W wielu jednostkach tego typu działalność nie była w ogóle prowadzona.

W zakresie „zajęć nie związanych bezpośrednio z działalnością religijną, ale mających związek np. z moralnością itp.” (określenie pochodzące z dokumentów OISW w Białymstoku) realizowano najróżniejsze działania, począwszy od spotkań „z ciekawymi ludźmi” i pielgrzymek do miejsc świętych, poprzez koncerty, funkcjonowanie kółek plastycznych, kursów językowych, aż do zwiedzania zabytków sakralnych i wydarzeń sportowych (mecze piłki nożnej z klerykami seminarium duchownego).

Ilość, różnorodność i jakość tych wszystkich działań wydaje się być uzależniona jedynie od potrzeb osadzonych, wrażliwości, inwen-

cji i zaangażowania kapelanów oraz osób ich wspomagających. Oczywiście, pewną rolę odgrywały tutaj także możliwości logistyczno–materialne związku wyznaniowego, który reprezentował działający duszpasterz.

Także działania osób wspomagających duszpasterzy („świecący”) były bardzo różnorodne. Obejmowały różnego typu spotkania ewangelizacyjne, liturgiczne oprawy sprawowanych w jednostce sakramentów, prowadzenie audycji w radiowęźle, przygotowywanie symbolicznych poczęstunków dla uczestników ww. spotkań. Także projekcje filmów o tematyce religijnej, organizowanie koncertów, spotkania wigilijne dla dzieci osadzonych, przygotowywanie więźniów do przyjęcia sakramentów, udostępnianie księgozbioru parafialnego, animowanie grupy Anonimowych Alkoholików, a nawet pomoc mieszkaniową osobom zwolnionym z zakładu karnego.

IV

Jak pisze J. Nikołajew: „Duszpasterstwo penitencjarne w sposób właściwy modeluje życie religijne osób pozbawionych wolności i pozostałe stosunki wewnętrzne panujące w społeczności więźniów. Utrwała przy tym wartości obiektywnie sprawdzone, nie gloryfikuje zła i przemocy ani postaw antyspołecznych. Traktowane jest w znaczeniu realizacji prawa osadzonych do swobodnego praktykowania wybranej przez siebie religii i korzystania z posług w tym zakresie ze strony uprawnionych osób”⁵⁷. Z analizy wyżej przedstawionych sprawozdań okręgowych inspektoratów służby więziennej wynika, że taka diagnoza wysiłków kapelanów więziennych była powszechnie akceptowana w polskim więziennictwie [w roku 2008 – AS], zarówno jeśli chodzi o władze centralne, jak i dyrektorów poszczególnych jednostek penitencjarnych. Prawdą także jest, że dostęp do takiej posługi traktowany jest jako naturalne i bezdyskusyjne prawo osoby pozbawionej wolności. Działania duszpasterskie w jednostkach penitencjarnych realizuje

⁵⁷ Jerzy Nikołajew, „Specyfika duszpasterstwa więziennego w Polsce. Prezentacja badań własnych”, *Teologia w Polsce* 3/1 (2009): 153.

wiele kościołów i związków wyznaniowych. Oczywiście, muszą być zainteresowane sprawowaniem posługi tego typu, muszą mieć wśród pensjonariuszy zainteresowanych wyznawców mogących brać udział w spotkaniach, muszą posiadać odpowiedni potencjał do prowadzenia działalności religijnej o charakterze z założenia ciągłym. Co oczywiste, „pociecha religijna” musi przyjmować formy niesprzeczne z obowiązującym prawem i normami współżycia społecznego. Po spełnieniu tych podstawowych warunków – jak się wydaje – działalność duszpasterska na terenie jednostki penitencjarnej staje się możliwa. Przyjmuje ona różne formy, różna jest częstotliwość kontaktów kapelanów z pensjonariuszami, różna skala zjawiska, czy to na terenie podległym konkretnemu inspektoratowi, czy w całym kraju. W różny sposób w działania duszpasterskie włączają się grupy wolontariuszy świeckich. Brak jednak oznak apriorycznego utrudniania czy uniemożliwiania jakiegokolwiek związkowi wyznaniowemu sprawowania posługi duszpasterskiej w jednostkach penitencjarnych.

Oczywiście, największy związek wyznaniowy w Polsce – Kościół rzymskokatolicki, działa praktycznie we wszystkich aresztach śledczych i zakładach karnych, a delegowani przezeń duchowni obsadzają najwięcej etatów kapelańskich⁵⁸. Aby wprowadzić element równowagi – na uwagę zasługuje działalność duszpasterska przedstawicieli wspólnot Świadków Jehowy czy pastorów zielonoświątkowych, aktywnych w bardzo dużej liczbie placówek – pracujących zatem z pewnością także dla bardzo nielicznych grup współwyznawców. Takie pozorne nieregularności nie mają jednak w żadnym razie cech dyskryminacji. Jak wskazuje A. Abramowicz: „Należy je w tym przypadku nazwać dopuszczalnym różnicowaniem sytuacji prawnej związków wyznaniowych, które są zgodne z konstytucyjną zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych”⁵⁹.

⁵⁸ Zob. Abramowicz, „Duszpasterstwo w instytucjach penitencjarnych”, 140–141. Autorka przytacza za Jerzym Nikolajewem następujące liczby: kapelani Kościoła Rzymskokatolickiego ogółem zajmowali 60,28 etatu, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego – 9,98 etatu, Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego – 1,95 etatu, Kościoła Zielonoświątkowego – 0,75 etatu, Kościoła greckokatolickiego – 0,25 etatu. Kapelani należący do innych związków wyznaniowych wykonywali swe posługi nieodpłatnie. Stan ten dotyczy roku 2007.

⁵⁹ Tamże, 141.

Reasumując powyższe rozważania stwierdzić należy, że zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce na przestrzeni ostatnich lat jest w sferze funkcjonowania duszpasterstw penitencjarnych w pełni zachowywana.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz, Aneta M. „Duszpasterstwo w instytucjach penitencjarnych a zasada równouprawnienia związków wyznaniowych”. W: *Wolność sumienia i religii osób pozbawionych wolności. Aspekty prawne i praktyczne*, red. Jerzy Nikołajew, Konrad Walczuk. Warszawa: Wydawnictwo Unitas, 2016.
- Boć, Jan. „Rozdział I. Rzeczpospolita”. W: *Konstytucje Rzeczypospolitej Polskiej oraz komentarz do konstytucji RP z 1997 r.*, red. Jan Boć. Wrocław: Wydawnictwo Kolonia Limited, 1998.
- Borecki, Paweł. „Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10 (2007): 115–159.
- Głuch, Włodzimierz. „Struktura duszpasterstwa więziennego”. W: *Duszpasterstwo więzienne w pracy penitencjarnej*, red. Jan Świtka, Małgorzata Kuć. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2007.
- Góralski, Wojciech. *Wstęp do prawa wyznaniowego*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2003.
- Komadowska, Anna. „Prawo skazanego do korzystania z wolności religijnej a zasada humanitaryzmu”. W: *Wolność sumienia i religii osób pozbawionych wolności. Aspekty prawne i praktyczne*, red. Jerzy Nikołajew, Konrad Walczuk, 115–127. Warszawa: Wydawnictwo Unitas, 2016.
- Krukowski, Józef, Krzysztof Warchałowski. *Polskie prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Lexis Nexis, 2000.
- Krukowski, Józef. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Łyko, Zbigniew. „Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek – kościoły – państwo”. W: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. Leszek Wiśniewski. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1997.
- Mezglewski, Artur. „Działalność związków wyznaniowych w sferze publicznej”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanis, *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011.

- Mezglewski, Artur, Henryk Misztal, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2005.
- Misztal, Henryk. „Konstytucyjne podstawy polskiego prawa wyznaniowego”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal, Piotr Stanisław. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 2003.
- Nikołajew, Jerzy. „Miejsce duszpasterstwa penitencyjnego w powrocie do wolności skazanych na podstawie Kodeksu Karnego Wykonawczego z 1997 roku i rozwiązań innych państw”. W: Stefan Lelental, Grażyna B. Szczygieł, *X lat obowiązywania Kodeksu Karnego Wykonawczego*. Białystok: Wydawnictwo Temida 2, 2009.
- Nikołajew, Jerzy. *Wolność sumienia i religii skazanych i tymczasowo aresztowanych*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Nikołajew, Jerzy. „Specyfika duszpasterstwa więziennego w Polsce. Prezentacja badań własnych”. *Teologia w Polsce* 3/1 (2009): 153.
- Plątek, Monika. „Europejskie Reguły Więzienne a polskie prawo i praktyka penitencyjna”. *Studia Iuridica* 34 (1997): 167–186.
- Ratajczak, Beata. „Duszpasterstwo więźniów, osób tymczasowo aresztowanych i nieletnich przestępców”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal, Piotr Stanisław. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 2003.
- Sitarz, Mirosław. „Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”. *Kościół i Prawo* 4 (2015): 141–168.
- Sobczyk, Paweł. „Konstytucyjna zasada równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych”. W: *Problemy państwa i prawa*, red. Feliks Prusak, 21–35. Warszawa: Oficyna Wydawnicza WSM SIG, 2004.
- Sobczyk, Paweł. „Konstytucyjne «prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują»”. W: *Wolność sumienia i religii osób pozbawionych wolności. Aspekty prawne i praktyczne*, red. Jerzy Nikołajew, Konrad Walczuk, 82–96. Warszawa: Wydawnictwo Unitas, 2016.
- Stanisław, Piotr. „Naczelne zasady instytucjonalnych relacji państwo – kościół”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011.
- Winczorek, Piotr. *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*. Warszawa: Wydawnictwo „Liber”, 2008.
- Winiarczyk–Kossakowska, Małgorzata. *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do kościołów chrześcijańskich*. Warszawa: Dom Wydawniczy „Elipsa”, 2004.

Wiśniewski, Piotr. „Osoba pozbawiona wolności – na podstawie wyroku lub postanowienia sądu – jako podmiot konstytucyjnej gwarancji wolności sumienia i religii. Aspekt teoretyczny. Zagadnienia wybrane”. W: *Wolność sumienia i religii osób pozbawionych wolności. Aspekty prawne i praktyczne*, red. Jerzy Nikołajew, Konrad Walczuk, 97–111. Warszawa: Wydawnictwo Unitas, 2016.

FUNCTIONING OF PRISON PRIESTHOOD
AS AN EXPRESSION OF EQUALITY OF CHURCHES
AND RELIGION ASSOCIATIONS IN POLAND

Summary

In this text, the way of realization of the equality principle of churches and religious associations towards the state is introduced. The principle is one of the most essential in the system of the contemporary Polish religious law in relation to the functioning of the priesthoods in the national penitentiaries.

Tłumaczenie własne autora

Key words: churches, religious associations, principle of equality, the prison system, freedom of conscience and religion

Słowa kluczowe: kościoły, związki wyznaniowe, zasada równouprawnienia, system penitencjarny, wolność sumienia i wyznania

GRZEGORZ SZUBTARSKI*

MOŻLIWOŚĆ REZYGNACJI Z PRACY JAKO GWARANCJA
OCHRONY WOLNOŚCI RELIGIJNEJ PRACOWNIKA?
SPECYFIKA WYROKU EUROPEJSKIEGO TRYBUNAŁU PRAW
CZŁOWIEKA W SPRAWIE EWEIDA I INNI
PRZECIWKO ZJEDNOCZONEMU KRÓLESTWU NA TLE
DOTYCHCZASOWEGO ORZECZNICTWA STRASBURSKIEGO

WSTĘP

Jedną z podstawowych sfer funkcjonowania człowieka w społeczeństwie jest praca. Wykonywana praca zawodowa spełnia ważną funkcję nie tylko z powodów materialnych, jako sposób zapewnienia koniecznych środków do życia (choć jest to z pewnością jej podstawowe znaczenie). Praca odgrywa również istotną rolę w osobistym rozwoju człowieka, jego spełnianiu się, a także uczy kooperacji i życia w społeczeństwie. Człowiek, który nie podejmuje żadnej pracy, ulega stopniowej personalnej degradacji. Z tych właśnie powodów wynika niezwykle ważna rola, jaką praca spełnia w osobowym i społecznym wymiarze życia człowieka, będąc nieodzowną częścią jego egzystencji.

Z uwagi na to, że – jak wspomniano – praca stanowi nieodzowną część życia człowieka, nie może ona stanowić wyizolowanej sfery jego egzystencji. Człowiek przynosi ze sobą do pracy cały bagaż zarówno swoich życiowych doświadczeń, jak również przekonań i poglądów, także tych dotyczących religii. Z tego też powodu powinien mieć on

* Ks. dr teologii, mgr lic. prawa kanonicznego, Al. Unii Lubelskiej 15, 20-950 Lublin; e-mail: gszubtarski@op.pl

stworzone możliwości ku temu, aby również w pracy miał on prawo i możliwość wyrażania swoich przekonań religijnych, które niejednokrotnie stanowią istotną część lub wręcz fundament jego światopoglądu oraz, co za tym idzie, podejmowanych decyzji i działań.

Przedmiotem analiz przeprowadzonych w niniejszym artykule jest ukazanie problemu relacji pomiędzy potrzebą manifestacji przekonań religijnych przez jednostkę a ograniczeniami, które w tej sferze wynikają z podejmowanej pracy zawodowej. Celem przeprowadzanych analiz będzie próba odpowiedzi na pytanie, czy w świetle obowiązującego na gruncie europejskim prawa bardziej chronione są przekonania religijne pracownika, czy też interes pracodawcy. Podstawą analiz, mających służyć realizacji zamierzonego celu, będzie analiza wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu z 15 stycznia 2013 r.¹

Analiza spraw poszczególnych skarżących stała się przyczynkiem do sformułowania przez Trybunał pewnych ogólnych zasad, na podstawie których dokonano rozstrzygnięcia. Zostanie przy tym podjęta próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób rozwiązano tę kwestię, czy dokonano tego w sposób wystarczający i przekonujący, a także czy można mówić o przełomowym charakterze tego wyroku na tle dotychczasowego orzecznictwa Trybunału w podobnych sprawach. Wydaje się, że przedstawiona przez Trybunał argumentacja oraz decyzja w sprawie poszczególnych skarżących może mieć duży wpływ na przyszłe orzecznictwo strasburskie.

¹ European Court of Human Rights, *Judgment Eweida and others v. The United Kingdom*, applications nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, 15.01.2013, [http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001115881&itemid%22%3A%5B%22001-115881%22%5D%7D#{"itemid":\["001-115881"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001115881&itemid%22%3A%5B%22001-115881%22%5D%7D#{), [dostęp: 8.04.2016]. Wyrok nie doczekał się dotychczas szczegółowego omówienia w polskiej literaturze z wyjątkiem artykułu Anety M. Abramowicz, „Uzewewnętrznianie 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 Stanisz, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiślak (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 11–19.

ZAKAZ DYSKRYMINACJI ZE WZGLĘDU NA PRZEKONANIA RELIGIJNE

Kwestia wzajemnej relacji pomiędzy uzewnętrznianiem przekonań religijnych a zatrudnieniem z jednej strony implikuje temat wolności myśli, sumienia i wyznania oraz ich manifestacji, a jednocześnie możliwość wprowadzenia pewnych klauzul limitacyjnych w tej sferze. Ponadto tematyka ta obejmuje dodatkowo kwestię zakazu dyskryminacji. Tym samym, omawiany temat należy rozpatrywać w kontekście prawa do manifestowania przekonań religijnych i możliwości jego limitacji, lecz także w odniesieniu do zakazu dyskryminacji, zawartego w art. 14 EKPC²:

„Korzystanie z praw i wolności wymienionych w niniejszej Konwencji powinno być zapewnione bez dyskryminacji wynikającej z takich powodów jak płeć, rasa, kolor skóry, język, religia, przekonania polityczne i inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie bądź z jakichkolwiek innych przyczyn”.

W art. 14, jako jedna z przyczyn zakazujących dyskryminacji, wskazane zostały przekonania religijne. Na początku należy zaznaczyć, że trudno jest jednoznacznie zdefiniować, nawet w świetle orzecznictwa Strasburskiego, na czym polega dyskryminacja jako taka³. Najogólniej można powiedzieć, że dyskryminacja oznacza zróżnicowanie w traktowaniu człowieka np. ze względu na przesłanki wymienione w art. 14. Tym samym treść artykułu 14 należy odczytywać w łączności z innymi postanowieniami Konwencji, w tym m.in. w powiązaniu z art. 9⁴. Jak

² Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (Rzym, 4 listopada 1950 r.), Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm. (dalej: EKPC lub Konwencja).

³ Kwestię problematyki związanej z precyzyjnym zdefiniowaniem pojęcia dyskryminacji porusza Krzysztof Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2004), 275.

⁴ M. Hucal określa art. 14 jako uzupełniający, akcesoryjny i niesamodzielny. Michał Hucal, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2012), 33. Autor nadmienia jednak, że pomimo akcesoryjnego charakteru art. 14, może on zostać naruszony nawet bez stwierdzenia sprzeczności działania państwa z inną normą Konwencji (tamże, 38).

bowiem zauważa T. Tridimas, w art. 14 nie zostało zagwarantowane samoistne prawo do równego traktowania jako takiego, lecz postanowienia w nim zawarte należy postrzegać jako swoiste uzupełnienie praw określonych w innych postanowieniach Konwencji poprzez zapewnienie równego korzystania z tych praw⁵. Jednakże z tą kwestią związane są kolejne, bardziej szczegółowe zagadnienia.

W interpretacji pojęcia dyskryminacji należy rozróżnić jej formę bezpośrednią i pośrednią. Dyskryminację bezpośrednią można, za P. Staniszem, określić jako mniej przychylnie traktowanie danej osoby, np. ze względu na wyznawaną przez nią religię lub światopogląd, aniżeli innej osoby w porównywalnej sytuacji⁶. Z kolei dyskryminację pośrednią P. Stanis, w ślad za przepisami prawa Unii Europejskiej, określa jako stosowanie jakiegoś przepisu lub kryterium, które mogłoby „doprowadzić do powstania szczególnie niekorzystnej sytuacji dla osób wyznających daną religię lub światopogląd”⁷. Podobne stanowisko w tej kwestii zajmują badacze prawa europejskiego. Przykładowo T. Tridimas podkreśla, że nie można mówić o dyskryminacji w sytuacji, gdy istnieje obiektywna i racjonalna przyczyna (usprawiedliwienie), będąca podstawą różnic w traktowaniu⁸. Tridimas uzasadnia swoje stanowisko powołując się na orzecznictwo ETPC, w którym przyjmuje się zasadę, że różnice w traktowaniu muszą wynikać ze sprawiedliwej równowagi (a fair balance) pomiędzy interesami danej wspólnoty a poszanowaniem praw i wolności, na straży których stoi Konwencja⁹.

⁵ „Art. 14. does not confer a self-standing right to equal treatment but complements the rights established in the other provisions of the Convention by providing for the equal enjoyment of those rights” [Takis Tridimas, *The General Principles of EU Law* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 72].

⁶ Por. Piotr Stanis, „Zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd w Dyrektywie Rady Unii Europejskiej z 27 listopada 2000 r.”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7 (2004): 23.

⁷ Autor dodaje przy tym, że „Dyskryminacja pośrednia nie występuje jednak m.in. wówczas, gdy obowiązywanie takiego przepisu, kryterium lub praktyki jest obiektywnie uzasadnione celem, który jest zgodny z prawem, a środki służące osiągnięciu tego celu są właściwe i konieczne” (tamże).

⁸ „There is no discrimination where there is objective and reasonable justification for the difference in treatment” (Tridimas, *The General Principles of EU Law*, 72-73).

⁹ Por. tamże, 73. Tridimas, celem ilustracji przywołanej zasady, odwołuje się do p. 78 wyroku ETPC w sprawie Abdulaziz, Cabaes i Balkandali przeciwko Zjednoczonemu Królestwu.

w których dochodzi do konfliktu aspektu indywidualnego z kolektywnym w świetle art. 9 Konwencji.

KONFLIKT POMIĘDZY PRZEKONANIAMI RELIGIJNYMI
PRACOWNIKA A OBOWIĄZKAMI WYNIKAJĄCYMI Z ZATRUDNIENIA
W ŚWIETLE ORZECZNICTWA STRASBURSKIEGO

Jako ilustrację do kolizji, jakie mogą zachodzić pomiędzy potrzebą praktykowania swojej religii przez pracownika a wymogami stawianymi przez pracodawcę, należy odwołać się do wybranych orzeczeń organów konwencyjnych w tej materii. W świetle dotychczasowego orzecznictwa strasburskiego można wyinterpretować przyjmowaną w nim główną zasadę, w świetle której formą zyskania pełnej swobody uzewnętrzniania wyznania lub przekonań religijnych jest możliwość zrezygnowania z pracy.

Jednym z pierwszych wyroków Trybunału, w którym kwestia ta została wyrażona *expressis verbis*, była sprawa X. przeciwko Danii. Skarżący, duchowny Duńskiego Kościoła Narodowego, nałożył na rodziców przygotowujących dzieci do chrztu dodatkowy warunek, wykraczający poza wymogi stawiane przez Ministerstwo Spraw Kościelnych. Ministerstwo nakazało pastorowi wycofanie się ze stawianych wymagań. Finalnie sprawa trafiła przed ETPC który orzekł, że duchowni (servants) kościoła państwowego są zatrudnieni w tym celu, aby nauczali prawd głoszonych przez tenże kościół. Ich prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania jest zagwarantowane poprzez fakt, że mają wolność w decyzji pozostania duchownym lub porzucenia tej posługi i mają prawo odejścia z danego kościoła w sytuacji, gdy ich poglądy są przeciwne jego nauczaniu¹².

wygląda odpowiedzialność państwa w zakresie wpływu na unormowania stosowane przez pracodawców prywatnych, gdzie odpowiedzialność państwa ma charakter jedynie pośredni.

¹² „In a State church system its servants are employed for the purpose of applying and teaching a specific religion. Their individual freedom of thought, conscience and religion is exercised at the moment they accept or refuse employment as clergymen, and their right to leave the church guarantees their freedom of religion in case they oppose its teaching” (European Court of Human Rights, Decision X. v. Denmark, application no.

Analogiczną argumentacją posłużyła się Europejska Komisja Praw Człowieka w ocenie sprawy Kontinen przeciwko Finlandii. Skarżący, będący członkiem Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, podniósł sprawę zwolnienia go z pracy w kolejach instytucjach państwowych z powodu nieprzestrzegania godzin pracy, które kolidowały z datami obchodzonych przez jego wspólnotę świąt. Pomimo tego, że wystąpił w tej sprawie z wnioskiem do pracodawcy o zamianę godzin pracy w tych dniach i odpracowanie ich w innym terminie, prośba ta została przez jego przełożonych odrzucona. Twierdził, że jego chęć odpracowania zaległych godzin w innym terminie nie spowodowałaby tego, że byłby stawiany w bardziej uprzywilejowanej sytuacji aniżeli jego koledzy z pracy. Skarżący uznał, że zwolnienie go z pracy stanowiło przejaw dyskryminacji jego osoby ze względu na przekonania religijne. Komisja, odrzucając jego skargę, stwierdziła, że głównym powodem zwolnienia skarżącego była jego odmowa przestrzegania godzin pracy. Tym samym stwierdzono, że sprawa nie podlega pod ochronę wynikającą z treści art. 9, pomimo tego, że odmowa była spowodowana (motywowana) przekonaniem religijnym. Organ strasburski uznał, że nie naruszono przysługującego skarżącemu prawa do

7374/76, 08.03.1976, 1, [http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"dmdocnumber":\["804664"\],"itemid":\["001-74834"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{), [dostęp: 1.04.2016]). Szerzej na temat tej sprawy, w kontekście relacji pomiędzy sądami wyznaniowymi a państwowymi w orzecznictwie ETPC, zob. Michał Rynkowski, *Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym* (Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2013), 162–183. Zbliżony charakter do przywołanej sprawy i wyroku ETPC posiada sprawa Martínez przeciwko Hiszpanii, w której skarżący, były ksiądz katolicki (otrzymał zwolnienie z celibatu), będący w związku małżeńskim i posiadający pięcioro dzieci, został zwolniony z posady nauczyciela religii. W skardze do ETPC uznał to za przejaw dyskryminacji na tle religijnym. Trybunał uznał, że decyzja o nieodnowieniu kontraktu ze skarżącym (spowodowana cofnięciem misji kanonicznej) była uprawnionym krokiem ze strony władz kościelnych, które cieszą się autonomią w zakresie wyboru osób wykwalifikowanych do nauczania doktryny Kościoła („a consequence of their autonomy religious communities can demand a certain degree of loyalty from those working for them or representing them”). Tym samym Trybunał uznał, że stawiane przez pracodawcę wymagania mają pierwszeństwo przed indywidualnymi przekonaniem pracownika w przypadku, gdy mają one wpływ na prawidłowe wykonywanie przez niego podejmowanych obowiązków (European Court of Human Rights, *Judgment Fernández Martínez v. Spain*, application no. 56030/07, 12.06.2014, [http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"itemid":\["001-145068"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{), [dostęp: 1.04.2016]).

wolności religijnej, ponieważ prawo to było zagwarantowane poprzez fakt, że w przypadku konfliktu pomiędzy obowiązkami religijnymi a wymogami pracodawcy, skarżący mógł zrezygnować z zajmowanego stanowiska¹³.

Jako ostatni przykład w kontekście omawianego tematu można wskazać sprawę Ivanova przeciwko Bułgarii, która miała odmienne zakończenie aniżeli przedstawione powyżej. Skarżąca była członkinią ewangelicko-chrześcijańskiej wspólnoty Słowo Życia (Word of Life). Pracowała w szkole, na stanowisku kierownika basenu. Wspólnocie religijnej, do której należała skarżąca, odmówiono prawa do rejestracji, w wyniku czego jej członkowie spotykali się potajemnie, ze względu na grożące im prześladowania ze strony państwa, do których *nota bene* niejednokrotnie dochodziło. Policja przerywała spotkania grupy, jeśli się o takich dowiedziano, a także wkraczała do prywatnych domów i konfiskowała religijne przedmioty, należące do członków wspólnoty. Członkowie grupy byli również oczerniani w mediach¹⁴. Władze szkoły poinformowały skarżącą, że zostanie zwolniona z pracy, jeśli nie wyrzeknie się swojej wiary (renounce their faith), co spotkało się z odmową ze strony skarżącej. W wyniku tego szkoła dookreśliła wymagania, jakie musi spełniać osoba na stanowisku skarżącej, którym ona nie mogła sprostać, w wyniku czego została zwolniona z pracy.

¹³ „The Commission would add that, having found his working hours to conflict with his religious convictions, the applicant was free to relinquish his post. The Commission regards this as the ultimate guarantee of his right to freedom of religion. In sum, there is no indication that the applicant’s dismissal interfered with the exercise of his rights under Art. 9” (European Commission of Human Rights, *Decision Tuomo Konttinen against Finland*, application no. 24949/94, 3.12.1996, [http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"dmdocnumber":\["667541"\],"itemid":\["001-3379"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{), [dostęp: 2.04.2016]). Szerzej na temat powyższej decyzji zob. Marek Antoni Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka* (Warszawa: Wolters Kluwer SA, 2013), 756–757; Jacek Sobczak, Witold Sobczak, „Ograniczanie człowieka w jego prawach ze względu na przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość”, *Annales UMCS. Sectio K. Politologia* 19 (2012): 83; Hucal, *Wolność sumienia i wyznania*, 34–35.

¹⁴ Jako przykład szykan, jakim byli poddawani członkowie wspólnoty Słowo Życia, można wskazać na wydalenie z Bułgarii obywatela Szwecji po tym, gdy dowiedziano się, że jest członkiem wspólnoty. Sprawa ta znalazła swój finał przez ETPC (zob. European Court of Human Rights, *Décision Carl-Erik Lilja contre la Bulgarie*, requête no 41574/98, 20.11.2003, [http://hudoc.echr.coe.int/eng#{,itemid":\["001-44598"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{,itemid), [dostęp: 3.04.2016]).

Trybunał uznał jednak, że prawdziwym powodem zwolnienia skarżącej była dyskryminacja na tle jej przynależności wyznaniowej, co stanowiło naruszenie art. 9 i art. 14 EKPC¹⁵.

Na podstawie przywołanych powyżej, a także kilku innych, podobnych orzeczeń strasburskich organów konwencyjnych, można wyprowadzić konkluzję, że ochrona praw gwarantowanych w art. 9 Konwencji w kontekście zatrudnienia jest bardzo ograniczona. Zwolnienie z pracy, wynikające z deklarowanej przez pracownika niezgodności pomiędzy jego przekonaniem religijnym a obowiązkami wynikającymi z podpisanej umowy o pracę, nie stanowi według dotychczasowego orzecznictwa strasburskiego, ingerencji w prawo do wolności wyznania. Nie jest również podstawą do stwierdzenia, że doszło do dyskryminacji na tle religijnym.

Z jednej strony Trybunał potrafi dostrzec w zwolnieniu pracownika przejaw dyskryminacji na tle religijnym, o czym świadczy wyrok w sprawie *Ivanova przeciwko Bułgarii*. Jednakże z drugiej strony, gdy pracownik podejmuje religijnie motywowane decyzje dotyczące wykonywania swoich obowiązków i zostaje z tego powodu zwolniony, Trybunał nie dopatruje się w tym dyskryminacji. Za zapewnienie prawa do wolności wyznania uznaje się możliwość rezygnacji z pracy. Jim Murdoch, próbując wskazać przyczynę takiego sposobu orzekania przez Trybunał, stwierdza, że punkt wyjścia stanowi „dobrowolny charakter stosunku pracy i zasada, że pracownik po opuszczeniu pracy może uprawiać takie formy kultu jakie tylko uzna za potrzebne”¹⁶. Z pewnością jest w tym stwierdzeniu wiele racji, lecz w wielu przypadkach taki sposób myślenia pracodawców jest bardzo dyskusyjny. Przykładem niekonsekwencji takiego rozumowania może być stosowana w wielu krajach możliwość powołania się na przekonania religijne w kontekście odmowy odbycia służby wojskowej. W takiej sytuacji

¹⁵ European Court of Human Rights, *Judgment Ivanova v. Bulgaria*, application no. 52435/99, 12.04.2007, [http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"itemid":\["001-80075"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{), [dostęp: 3.04.2016]).

¹⁶ Jim Murdoch, *Ochrona prawa do wolności myśli, sumienia i wyznania w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Podręczniki praw człowieka Rady Europy* (Strasburg: Dyrekcja Generalna Praw Człowieka i Rządów Prawa Rada Europy, 2012), 31.

wielu prawodawców przewiduje możliwość odbycia takiej służby w formie zastępczej. Tym samym dziwić może fakt, że w sytuacji, gdy pracownik pragnie wziąć wolne w pracy w celu obchodzenia święta i jednocześnie deklaruje chęć odpracowania zaległych godzin w innym terminie, zostaje zwolniony z powodu odmowy wykonania swoich obowiązków¹⁷. Wydaje się, że prawodawcy powinni traktować te sytuacje w podobny sposób.

PRZEŁOMOWY CHARAKTER WYROKU W SPRAWIE EWEIDA I INNI
PRZECIWKO ZJEDNOCZONEMU KRÓLESTWU
NA TLE DOTYCHCZASOWEGO ORZECZNICTWA STRASBURSKIEGO.

W omawianej sprawie w charakterze skarżących wystąpiły cztery osoby, będące praktykującymi chrześcijanami. Dwie skarżące, Nadia Eweida, pracownica linii lotniczych British Airways oraz Shirley Chaplin, pielęgniarka na oddziale geriatrycznym publicznego szpitala, zarzuciły, że wprowadzone przez ich pracodawców ograniczenia dotyczące możliwości noszenia naszyjników z symbolem krzyża w widoczny sposób w miejscu pracy naruszały ich prawo do wolności uzewnętrzniania wyznania i przekonań. Zarzut naruszenia prawa do manifestowania przekonań religijnych podnieśli również Lilian Ladele, pracownica urzędu zajmującego się rejestracją narodzin, zgonów i małżeństw, zwolniona z pracy za odmowę rejestracji związków cywilnych par homoseksualnych, oraz Gary McFarlane, pracujący w prywatnej firmie terapeuta par zajmujący się poradnictwem seksualnym, zwolniony z powodu odmowy świadczenia usług z zakresu poradnictwa seksualnego parom homoseksualnym. Skarżący wskazali, że dokonanie powyższych czynności zawodowych byłoby sprzeczne z ich przekonaniem religijnym, ponieważ jako chrześcijanie uznawali homoseksualizm za sprzeczny z prawem Bożym. Wszyscy skarżący, po wyczerpaniu środków krajowych, skierowali sprawy przed Europejski Trybunał Praw Człowieka.

¹⁷ Na temat relacji pomiędzy przepisami dotyczącymi zastępczej służby wojskowej a art. 9 Konwencji zob. Carolyn Evans, *Freedom of Religion Under the European Convention of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 170–173.

Trybunał uznał zachowania skarżących za manifestację ich przekonań religijnych, lecz tylko w przypadku N. Eweidy orzekł naruszenie art. 9 Konwencji. Stwierdzono, że należy wziąć pod uwagę osobiste pragnienie skarżącej do manifestowania swojej wiary jako prawa o charakterze fundamentalnym, ponieważ „zdrowe społeczeństwo demokratyczne powinno tolerować i podtrzymywać pluralizm i różnorodność a także z powodu wartości, jaką dla jednostki, która postawiła religię w centrum swojego życia, posiada świadczenie o tej wierze wobec innych”¹⁸. Na drugiej szali wagi postawiono politykę pracodawcy, której celem było dbanie o wizerunek firmy. Trybunał orzekł, że pragnienie manifestowania swoich przekonań religijnych, jako prawo fundamentalne, jest o wiele ważniejsze aniżeli dbanie przez pracodawcę o politykę wizerunkową.

Istotnym *novum*, jakie niesie za sobą wyrok w sprawie Eweida i inni, jest odmienne niż dotychczas podejście Trybunału do kwestii manifestowania przekonań religijnych w pracy. W świetle dotychczasowego orzecznictwa można stwierdzić, że symbole religijne oraz prawo do manifestowania przekonań religijnych w pracy cieszyły się niewystarczającą ochroną. Większą uwagę przywiązywano do woli pracodawcy i do ciążących na pracowniku obowiązków związanych z zajmowanym stanowiskiem, natomiast mniejszą uwagę przywiązywano do potrzeby jednostki do wyrażania swych przekonań religijnych w miejscu zatrudnienia. Jak stwierdzono wcześniej, dotychczasowa linia orzecznicza ETPC rozpatrywała tego typu sprawy kierując się naczelną zasadą, że możliwość zmiany pracy jest wystarczającym zapewnieniem prawa do manifestowania przekonań religijnych, a gdy pracownik był zwalniany z powodu niepodporządkowania się woli pracodawcy w tym zakresie, Trybunał nie dopatrywał się w tym ingerencji, tym samym nie stwierdzając naruszenia praw gwarantowanych w art. 9¹⁹.

¹⁸ „(...) a healthy democratic society needs to tolerate and sustain pluralism and diversity; but also because of the value to an individual who has made religion a central tenet of his or her life to be able to communicate that belief to others” (*Judgment Eweida and others*, 94).

¹⁹ „The Commission regards this as the ultimate guarantee of his right to freedom of religion. In sum, there is no indication that the applicant’s dismissal interfered with the exercise of his rights under Art. 9” (*Decision Tuomo Kontinen against Finland*).

ETPC, orzekając w sprawie Eweida i inni, zmienił sposób podejścia do tego zagadnienia, co zostało *expressis verbis* wyrażone w punkcie 83 wyroku:

„Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie w społeczeństwie demokratycznym odgrywa wolność wyznania, Trybunał uważa, że jeżeli dana osoba skarży się na ograniczenia prawa do swobody religijnej w miejscu pracy, wówczas, zamiast nadal utrzymywać, że możliwość zmiany pracy oznaczałaby brak jakiegokolwiek ingerencji w to prawo, lepszym rozwiązaniem byłoby ważyć taką możliwość w ogólnym bilansie, rozważając, czy dane ograniczenie było proporcjonalne”²⁰.

Autorzy zajmujący się tematyką wolności myśli, sumienia i wyznania, odnosząc się do omawianego wyroku są zgodni co do tego, że zacytowane powyżej zdanie ma charakter przełomowy i w dużej mierze będzie rzutować na przyszłe orzecznictwo. W ich opinii dotychczasowe orzecznictwo, sprowadzające zagadnienie ochrony wolności religijnej w kontekście zatrudnienia do prawa rezygnacji z pracy, niewystarczająco chroniło prawa pracownika, lecz pracodawcę²¹. Tymczasem Trybunał w punkcie 83 wyroku w sprawie Eweida i inni zakomunikował przyjęcie nowej linii orzeczniczej, polegającej na odejściu od przyjmowanej dotychczas argumentacji na rzecz stosowania testu proporcjonalności, polegającego na analizie relacji pomiędzy potrzebą pracownika do manifestowania swoich przekonań religijnych a zasadnością wprowadzonych przez pracodawcę ograniczeń w tym zakresie²².

²⁰ „Given the importance in a democratic society of freedom of religion, the Court considers that, where an individual complains of a restriction on freedom of religion in the workplace, rather than holding that the possibility of changing job would negate any interference with the right, the better approach would be to weigh that possibility in the overall balance when considering whether or not the restriction was proportionate” (*Judgment Eweida and others*, 83).

²¹ Por. Michelle Biddulph, Dwight Newman, „Eweida v United Kingdom”, *Australian International Law Journal* 20 (2013): 186; Ronan McCrea, „Personal Religious Beliefs in the Workplace: How Not to Define Indirect Discrimination”, *The Modern Law Review* 74 (2011): 279.

²² Na przełomowy charakter p. 83 wyroku wskazują liczni autorzy. Zob. np. Joan Squelch, „Religious Symbols and Clothing in the Workplace: Balancing the Respective Rights of Employees and Employers”, *Murdoch University Law Review* 20 (2013): 56;

N. Hatzis uważa, że sprawa Eweida i inni jest pierwszym przypadkiem w dotychczasowym orzecznictwie ETPC, w której położono tak duży nacisk na temat potrzeby wyrażania osobistych przekonań religijnych w kontekście zatrudnienia²³.

Trudno jest dziś w sposób szczegółowy deliberować nad tym zagadnieniem, ponieważ dopiero w świetle przeszłego orzecznictwa Trybunału w tego typu sprawach okaże się, w jaki sposób będzie stosowany wspomniany powyżej test proporcjonalności, dlatego też temat ten został jedynie zasygnalizowany, z jednoczesnym wskazaniem na dużą doniosłość takiego rozwiązania. Nie ulega jednak wątpliwości, że decyzja Trybunału przynajmniej częściowo skłoni pracodawców do większej ostrożności w formułowaniu przepisów, mających na celu ograniczenie prawa do manifestowania przekonań religijnych przez pracownika.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule omówiono tematykę relacji pomiędzy prawem człowieka do manifestowania przekonań religijnych, a stojącymi z nimi w kolizji obowiązkami wynikającymi z zatrudnienia. W powyższym opracowaniu wskazano na istotną kwestię, która wyłania się z wyroku ETPC w sprawie Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu, a którą wnosi on do stosowanej dotychczas przez Trybunał linii orzeczniczej w kwestii manifestowania przekonań religijnych w miejscu pracy. Jest to mianowicie odejście od stosowanej dotychczas zasady, w świetle której w przypadku kolizji pomiędzy przekonaniem

Gideon Cohen, „Article 9 of the European Convention of the Human Rights and Protected Goods”, *Ecclesiastical Law Journal* 12 (2010): 187; Mark Hill, „Religious Symbolism and Conscientious Objection in the Workplace: An Evaluation of Strasbourg’s Judgment in Eweida and Others v United Kingdom”, *Ecclesiastical Law Journal* 15 (2013): 197–198; Julie Maher, „Eweida and others: A New Era for Article 9?”, *International and Comparative Law Quarterly* 63 (2014): 227; Biddulph, Newman, „Eweida v United Kingdom”, 185–186; Monika Rozner, „Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 5 (2002): 131.

²³ Por. Nicholas Hatzis, „Personal Religious Beliefs in the Workplace: How Not to Define Indirect Discrimination”, *The Modern Law Review* 74 (2011): 299.

religijnymi pracownika a stojącymi z nimi w sprzeczności obowiązkami, możliwość rezygnacji z pracy uznawano za wystarczającą formę zapewnienia prawa do wolności w uzewnętrznianiu przekonań religijnych. ETPC uznał, że przy rozpatrywaniu tego typu spraw ta zasada nie była właściwa, ponieważ bardziej odpowiednim kryterium przy ocenie możliwości naruszenia wolności religijnej przez pracodawcę będzie przeanalizowanie celu, jaki towarzyszył wprowadzonym ograniczeniom, a także ocena proporcjonalności środków, które zostały zastosowane w jego realizacji. Na tej podstawie Trybunał orzekł naruszenie art. 9 w przypadku pierwszej skarżącej stwierdzając, że chęć do utrzymania określonego wizerunku firmy nie może być powodem, dla którego ogranicza się prawo pracownika do manifestowania swojej wiary poprzez noszenie widocznego symbolu religijnego.

Dalszy rozwój interpretacji tematyki podjętej w omówionym wyroku oraz to, w jakim zakresie będą stosowane wspomniane nowe zasady w ocenie tego typu spraw, będzie widoczny dopiero w świetle przyszłego orzecznictwa.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz, Aneta, M. „Uzewnętrznianie 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 Stanisz, Aneta M. Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiślak, 11–19. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Biddulph, Michelle, Dwight Newman. „Eweida v United Kingdom”. *Australian International Law Journal* 20 (2013): 183–188.
- Cohen, Gideon. „Article 9 of the European Convention of the Human Rights and Protected Goods”. *Ecclesiastical Law Journal* 12 (2010): 180–201.
- Craig, Paul, Grainne de Burca. *Eu Law. Text, Cases and Materials*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Evans, Carolyn. *Freedom of religion under the European Convention on Human Rights*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Garlicki, Leszek. „Art. 9 (Wolność myśli, sumienia i wyznania)”. W: *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. T. I. Komentarz*

- do artykułów 1-18, red. Leszek Garlicki, 550-583. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2010.
- Hatzis, Nicholas. „Personal Religious Beliefs in the Workplace: How Not to Define Indirect Discrimination”. *The Modern Law Review* 74 (2011): 287–305.
- Hill, Mark. „Religious Symbolism and Conscientious Objection in the Workplace: An Evaluation of Strasbourg’s Judgment in *Eweida and Others v United Kingdom*”. *Ecclesiastical Law Journal* 15 (2013): 191–203.
- Hucal, Michał. *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2012.
- Maher, Julie. „Eweida and others: A New Era for Article 9?”. *International and Comparative Law Quarterly* 63 (2014): 213–233.
- McCrea, Ronan. „Religion in the Workplace: *Eweida and Others v United Kingdom*”. *The Modern Law Review* 77 (2014): 277–307.
- Murdoch, Jim. *Ochrona prawa do wolności myśli, sumienia i wyznania w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Podręczniki praw człowieka Rady Europy*. Strasburg: Dyrekcja Generalna Praw Człowieka i Rządów Prawa Rady Europy, 2012.
- Nowicki, Marek Antoni. *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*. Warszawa: Wolters Kluwer SA, 2013.
- Rozner, Monika. „Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* 5 (2002): 111–139.
- Rynkowski, Michał. *Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym*. Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2013.
- Sobczak, Jacek, Witold Sobczak. „Ograniczanie człowieka w jego prawach ze względu na przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość”. *Annales UMCS. Sectio K. Politologia* 19 (2012): 67–96.
- Squelch, Joan. „Religious Symbols and Clothing in the Workplace: Balancing the Respective Rights of Employees and Employers”. *Murdoch University Law Review* 20 (2013): 38–57.
- Stanisz, Piotr. „Zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd w Dyrektywie Rady Unii Europejskiej z 27 listopada 2000 r.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7 (2004): 19–36.
- Tridimas, Takis. *The General Principles of EU Law*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Warchałowski, Krzysztof. *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2004.

THE POSSIBILITY OF LEAVING JOB AS A GUARANTEE
OF THE PROTECTION OF EMPLOYEE'S RELIGIOUS FREEDOM?
THE SPECIFICITY OF THE JUDGMENT OF EUROPEAN COURT
OF HUMAN RIGHTS ON EWEIDA AND OTHERS AGAINST THE UNITED
KINGDOM IN THE LIGHT OF THE ESTABLISHED CASE LAW

Summary

The article discusses the issues related to the manifestation of religious beliefs in the workplace on the basis of the case law of the European Commission of Human Rights and the European Court of Human Rights. It highlights the specificity of the judgment in Eweida and others against the United Kingdom in the light of the previous jurisprudence of the Strasbourg authorities. In an earlier case law, the Court accepted the principle according to which the ability to opt out of work is sufficient protection for employee's religious freedom and therefore there is no violation of the rights guaranteed by Article. 9 of the European Convention on Human Rights. Therefore the Court's case law does not adequately protected employee's religious freedom. In the judgment in Eweida and others against the United Kingdom, the Court stated that it can not continue applying this principle and replaced it with a test of proportionality, according to which will analyze limitations imposed on the employee's in the context of the legitimate aim of the restrictions and the proportionality of the measures used for its achievements. Further application of this principle and the importance of this judgment will be seen in the light of future case law.

Thumaczenie własne autora

Key words: religious freedom, freedom of conscience and religion, Eweida and others, the European Court of Human Rights, work.

Słowa kluczowe: wolność religijna, wolność sumienia i wyznania, Eweida i inni, Europejski Trybunał Praw Człowieka, praca.

MICHAŁ HUCAŁ*

IDEA PAŃSTWA ŚWIECKIEGO W PROTESTANTYZMIE
OD POŁOWY XVII DO XX WIEKU

WPROWADZENIE

Protestantyzm skupiony był w swoim rodzeniu przede wszystkim na zagadnieniach egzegezy biblijnej i teologii systematycznej oraz ich implikacjach dla życia chrześcijanina i jego, zazwyczaj lokalnej, społeczności religijnej. Nie stawiał w swoim centrum relacji z państwem, ani tym bardziej kwestii jego świeckości. Reformatorzy protestanccy, co do zasady, nie byli zainteresowani tworzeniem koncepcji prawnowyznaniowych, ale okoliczności walki o przetrwanie, a później stabilizacja danego wyznania wymuszała na nich opowiedzenie się za określonymi rozwiązaniami prawnymi i politycznymi. Oczywiście u progu XVI wieku pojęcie państwa świeckiego¹ było im absolutnie obce, a dyskusja dotyczyła stopnia powiązania zależności związku wyznaniowego od państwa lub odwrotnie oraz wolności religii.

Sama nazwa „protestanci” wywodzi się z protestu, jaki wnieśli na Sejmie Rzeszy w Spirze (1529 r.) świeccy ewangelicy: książęta-elektorzy Jan z Saksonii, landgraf Filip Heski, Jerzy z Brandenburgii,

* Dr, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, ul Miodowa 21c, 00-246 Warszawa, e-mail: michal.hucal@gmail.com

¹ Michał Pietrzak, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, 2010), 80–82; Rex Ahdar, Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State* (Oxford – New York: Oxford University Press, 2005), 72–75.

Wolfgang von Anhalt, pełnomocnik księstwa Braunschweig–Lüneburg oraz czternaście miast cesarskich Rzeszy. Swoją protest uzasadniali prosto: mają prawo do indywidualnego wyboru i praktykowania wiary. Jak czytamy w protestacji datowanej na 25 kwietnia 1529 r., „w kwestiach dotyczących Bożej chwały i zbawienia dusz, każdy musi sam przed Bogiem stanąć i zdać sprawę, aby nikt nie musiał się usprawiedliwiać postanowieniami innych”². W tym kontekście Karl–Christoph Epting wskazuje, że „od samych początków istotową kwestią było i jest dla ewangelików sumienie jednostki oraz osobista odpowiedzialność przed Bogiem. Żadna instytucja, ani Kościół, ani urząd duchowny, ani w ogóle nikt inny nie może pozbawić lub zastąpić decyzji sumienia. (...) Osobista odpowiedzialność człowieka, w której człowiek według reformacyjnego poznania na podstawie Pisma żyje przed Bogiem (*coram Deo*), doświadczana jest w pewności, że wszyscy ludzie mają jednakową godność i wartość (...); równość ta jest także przesłanką dla indywidualnego myślenia i działania”³.

Jednocześnie już wkrótce pojawił się podział na Kościoły instytucjonalne protestantyzmu, korzystające z ochrony prawnej poszczególnych państw, a w szczególności ich władców, następnie ugruntowany traktatami międzynarodowymi XVII wieku. Dotyczyło to przede wszystkim luteranizmu, anglikanizmu i ewangelicyzmu reformowanego, które na zajmowanych przez siebie obszarach Europy uzyskały pod patronatem państwa pozycję częściowo podobną do Kościoła rzymskokatolickiego, jednocześnie jednak będąc bardziej zależnymi od władz publicznych. Z drugiej strony wiele dysydenckich wyznań zachowało swój autonomiczny charakter, stając się przedmiotem ataków tak ze strony Kościoła rzymskokatolickiego, jak i instytucjonalnych Kościołów protestanckich. Wyznania te pielęgnowały w związku z tym swoją niezależność od władz publicznych, częstokroć będąc nośnikami radykalnych rozwiązań społecznych i prawnych, np. polscy arianie, anglosascy purytanie czy holenderscy menonici. W takiej sytuacji paneuropejski protestantyzm stanął u progu połowy XVII wieku, czyli

² Karl–Christoph Epting, „Wkład protestantyzmu w budowanie Europy dzisiaj”, tłum. D. Bruncz, *Rocznik Teologiczny ChAT* 1–2 (2009): 78.

³ Tamże, 80–81.

po uformowaniu się już ostatecznym jego instytucji i doktryn, w ogniu dysput oraz konfliktów zbrojnych, zakończonych w 1648 r. pokojem westfalskim, sankcjonującym podział religijny Europy.

ROZWÓJ PROTESTANCKICH KONCEPCJI PRAWNOWYZNANIOWYCH W EUROPIE KONTYNENTALNEJ

Okres od końca XVII wieku do XIX wieku w teologii luteranńskiej nie był nowatorski pod względem teorii prawnowyznaniowych, a od strony formalnej długo pozostawał pod wpływem skutków ortodoksji luteranńskiej przełomu XVI i XVII wieku. Luteranizm pozbawiony cech teokratycznych z łatwością popadał w uzależnienie od państwa, które poczytywano jako wymaganą przez Pismo Święte cnotę i dar Boży ochrony przed zakusami kontrreformacji. Podobnie było w niemieckim Kościele reformowanym, gdy uzyskał on status legalnego wyznania Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego.

Władcy luteranscy, bez względu na to, czy kraj utrzymał ustrój episkopalny jak w Szwecji⁴, czy eksperymentował z nowymi formami zarządu kościelnego (konsystorze, superintendenci) jak w Niemczech, otrzymali uprawnienia legislacyjne, sędownicze, prawo decydowania o strukturze organizacyjnej i obsadzie wysokich funkcji kościelnych. Przebudzenie pobożnościowe przełomu XVII i XVIII wieku na łonie luteranizmu, określane mianem pietyzmu, z Filipem Jakubem Spenerem (1635–1705) i Augustem Hermannem Francke (1663–1727) na czele, ze swojej natury zwrócone było na sprawy duchowe (podniesienie poziomu pobożności, znajomości Pisma Św., edukacji duchownych) i diakonijne (charytatywne), zatem nie było zainteresowane reformami prawnowyznaniowymi. Co istotne, również w krajach, gdzie luteranie stanowili mniejszość, np. w Austrii czy Rosji, państwa uzyskiwały analogiczne kompetencje legislacyjne i personalne.

Na postrzeganiu relacji między Kościołami ewangelickimi w XIX–XX wieku zaważył przede wszystkim okres jednoczenia Niemiec (II Rzesza), dojścia do władzy narodowych socjalistów (III Rzesza) oraz

⁴ Andrzej Żygadlo, *Reformacja w Szwecji, Danii i Norwegii* (Warszawa: Semper, 2005).

powojenna odbudowa struktur kościelnych w podzielonych Niemczech. W ramach tzw. teologii porządku Adolf von Harleß z Erlangen (1806–1879), a później Wilhelm Stapel (1862–1954) i Emmanel Hirsch (1888–1972) uzasadniali na podstawie pism Lutra wymóg bezwarunkowej wierności wobec władzy, co służyło później uprawomocnieniu w kontekście teologicznym narodowosocjalistycznej podmiotowości narodu w miejsce jednostki⁵. Nauka o dwóch władzach była przedmiotem szczególnie pogłębionych analiz naukowych⁶. Ujęcia krytyczne, np. Ernsta Troeltscha (1865–1923), zarzucające jej „podwójną moralność”, zostały w powszechnym odbiorze wyparte przez publikacje afirmujące. W okresie tym powstały dwie koncepcje luteranckiej etyki politycznej współczesniające ujęcie reformacyjne: naturalistycznego uprawomocnienia państwa Friedricha Gogartena (1887–1967) oraz uwzględniająca „ducha czasów” teoria wodzowska Georga Wünscha (1887–1964), który w wyniku gloryfikacji narodowego socjalizmu nie został pozytywnie zweryfikowany przez amerykańskie władze okupacyjne i po wojnie objęty był zakazem nauczania.

Powojenna reorientacja kręgów luteranckich związana była z denazyfikacją życia religijnego Ewangelickiego Kościoła Niemiec, który w okresie nazistowskim przeżył istotne zmiany związane z wprowadzonym modelem wodzowskim i rugowaniem elementów religii możeszowej z teologii i liturgii oraz osób pochodzenia żydowskiego z życia Kościoła, szczególnie ze strony prohitlerowskiego ruchu Niemieckich Chrześcijań. Punktem odniesienia dla powojennych luteranów była działalność Kościoła Wyznającego (*Bekennende Kirche*), mniejszościowego ruchu sprzeciwu ewangelików wobec działalności narodowych socjalistów. Istotnymi alternatywami dla tradycyjnych koncepcji teologicznych były teologia dialektyczna⁷ Karola Bartha (1886–1968) z nowym ujęciem królewskiego panowania

⁵ Christofer Frey, *Etyka protestantyzmu* (Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1991), 160–161.

⁶ Marcin Hintz, „Teologia ewangelicka XX wieku wobec państwa – modele, interpretacje”, *Rocznik Teologiczny ChAT* 1 (2003): 52.

⁷ Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (San Francisco: Ignatius, 1992), 59–161; Karl Barth, *Evangelical Theology. An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

Chrystusa w świecie oraz świeckie chrześcijaństwo Dietricha Bonhoeffera (1906–1945), męczennika Kościoła⁸, z postulowanym przez niego podporządkowaniem państwa – w reakcji na ustawodawstwo nazistowskie – prawu państwa Bożego⁹.

Wspomniana doktryna królewskiego panowania Chrystusa jest fundamentalnym ujęciem relacji chrześcijanina do państwa, wypracowanym na gruncie teologii reformowanej. Bezpośrednim impulsem do jej publicznego sformułowania w XX wieku było przejęcie władzy w Niemczech przez Adolfa Hitlera (1889–1945) i przyjęcie przez Kościół Wyznający – z głównym udziałem Bartha – deklaracji teologicznej w Wuppertalu–Barmen¹⁰. Dwie z sześciu tez Deklaracji Barmeńskiej¹¹ odnoszą się do relacji Kościoła do państwa, m.in., zakładają, że wszystkie dziedziny życia podlegają pod Boże zwierzchnictwo, a tym samym odrzucają możliwość tak wkraczania państwa w sprawę wiary i Kościoła, jak i teokracji¹². Oznacza to z perspektywy prawno-wyznaniowej uznanie zasady separacji Kościoła od państwa, bowiem zwierzchnictwo Boże oznacza wyłączność obowiązywania dla wiernych moralności chrześcijańskiej, czyli wymiar etyczny władzy Chrystusa, a nie prawny¹³. Jak wskazuje bp M. Hintz, „z czasem Deklaracja urosła do rangi wyznania wiary niektórych Kościołów ewangelickich o tradycji reformowanej i unijnej”¹⁴. Karol Barth rozwijał dalej

⁸ Duchowny luterański został skazany na karę śmierci za udział w spisku na życie Hitlera; karę wykonano tuż przed zakończeniem II wojny światowej; szerzej na temat teologa: Josef Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy* (Poznań: W drodze, 2007); Bogusław Milerski, *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha* (Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Św. Mateusza, 1994); Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. Bogusław Milerski (Bielsko-Biała: Augustana, 1996); Eric Metaxas, *Bonhoeffer. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy* (Kraków: Salvator, 2012).

⁹ Frey, *Etyka protestantyzmu*, 170.

¹⁰ Karol Karski, „Wstęp do Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej”, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2 (1994): 86–88.

¹¹ „Barmeńska Deklaracja Teologiczna z 31 maja 1934 r.”, tłum. Karol Karski, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2 (1994): 87.

¹² Hintz, „Teologia ewangelicka”, 59.

¹³ Ryszard Borski, „Kościół a państwo w ujęciu ewangelickim”, *Teologia i ambona* 1 (1994): 15–17.

¹⁴ Hintz, „Teologia ewangelicka”, 59.

swoją koncepcję etyki politycznej, określanej mianem chrystologicznej nauki o państwie (*christologische Staatslehre*) aż do lat 70.¹⁵ W tej interpretacji zachowana jest zasada panowania Chrystusa nad całym światem, w tym nie tylko nad gminą chrześcijańską, ale także gminą obywatelską. Barth te terminy do dyskursu wprowadził ze względu na przesunięcie akcentów z „instytucji” (Kościół, państwo) na „ludzi”, którzy konstytuują *de facto* obie gminy. Jak wskazuje M. Hintz, „Autor *Dogmatyki kościelnej* opowiada się za demokratycznym państwem prawa jako najbliższą chrześcijaństwu formą organizacji państwowej, gdyż realizuje ona zasady wolności, równości i sprawiedliwości”¹⁶.

W tym czasie uformowane zostały także dwie nowe interpretacje *Zwei-Reiche-Lehre*: klasyczna/funkcjonalna Franza Laua (1907–1973)¹⁷ i Paula Althausa (1888–1966)¹⁸ oraz personalna Johannesesa Heckela¹⁹. Pierwsza z nich zwraca uwagę na funkcjonalne rozróżnienie między dwoma regimentami świeckim i duchowym: „chrześcijanin żyje w świecie w dwóch rolach: jako *Christperson* i jako *Weltperson*, realizując różne zadania jako obywatel i jako osoba wierząca. Przykazanie miłości obowiązuje więc tylko w obszarze wiary i sumienia, w państwie świeckim chrześcijanin powinien posługiwać się rozumem i wskazaniami przełożonych. W obszarze świeckim człowiek wierzący, tak jak i pozostali obywatele, żyje w trzech porządkach: politycznym, gospodarczym i kościelnym (*politia, oeconomia, ecclesia*)”²⁰. Koncepcja personalna powstała w opozycji do interpretacji funkcjonalnej i również odwołując się do Lutra, dochodzi do odmiennych wniosków dotyczących miejsca chrześcijanina w świecie, tj. jest on obywatelem wyłącznie królestwa Chrystusa, a w świecie świeckim powinien opierać się na prawie naturalnym ustanowionym przez Boga i przykazaniu miłości. Współcześnie swój uniwersalny wymiar ukazują refleksje etyczno–polityczne

¹⁵ Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde / Evangelium und Gesetz* (Zürich: TVZ, 1998).

¹⁶ Hintz, „Teologia ewangelicka”, 62.

¹⁷ Franz Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1952).

¹⁸ Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1965).

¹⁹ Johannes Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre* (München: Kaiser, 1957).

²⁰ Hintz, „Teologia ewangelicka”, 53–54.

Jürgena Moltmanna (ur. 1926) oraz Dorothee Sölle (1929–2003), które zwracały uwagę na historyczny kontekst luterskiej koncepcji dwóch regimentów i jej dezaktualizację w obliczu potrzeby odejścia od postawy pasywnego podporządkowania władzy do zaangażowania w demokrację partycypacyjną i rozwiązywanie problemów społecznych²¹.

Głos teologów stał się impulsem dla wstrzeźliwych wcześniej instytucji kościelnych, co zaowocowało oficjalnymi publikacjami Kościoła Ewangelickiego Niemiec (EKD). W 1985 r. w Memorandum pt. *Kościół Ewangelicki i demokracja wolnościowa* stwierdzono, że demokracja konstytucyjna jest formą najbardziej bliską chrześcijaństwu ze względu na poszanowanie godności jednostki oraz samoograniczanie się państwa demokratycznego²². Postrzega się w nim jako ważne zachowanie odpowiedniej autonomii w kwestiach religijnych, co uznaje się za „najlepszy test na określenie właściwego funkcjonowania granic kompetencji państwa”²³. Dokument odchodzi od pasywnych relacji luteranizmu wobec państwa na rzecz zaangażowania politycznego wiernych i stwierdza, że „wolność sumienia należy niewątpliwie do trwałego dziedzictwa protestantyzmu”²⁴.

Równoległe z rozwojem koncepcji teoretycznych następowało zacieranie cech państwa wyznaniowego w krajach zdominowanych przez protestantów i zwiększenie autonomii Kościołów luteranckich, reformowanych i anglikańskiego w Europie, jak i w koloniach. W niektórych krajach, jak w Niemczech ten proces związany był z przegraną w I wojnie światowej, w innych miał charakter ewolucyjny (np. Kościół Walii)²⁵. Kościoły stopniowo traciły społeczną siłę oddziaływania, likwidowano przepisy dyskryminujące inne wyznania, jak również zwiększono uprawnienia kościelnych organów do

²¹ Por. Dorothee Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1982); Jürgen Moltmann, *Politische Theologie – politische Ethik*, (München–Mainz: Kaiser, 1984).

²² *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Augabe* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1985).

²³ Hintz, „Teologia ewangelicka”, 72.

²⁴ *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie*, 46.

²⁵ Norman Doe, *The Law of the Church in Wales* (Cardiff: University of Wales Press, 2002), 5–7.

samorządności. Oznaczało to przywrócenie w wielu z nich synodów i zgromadzeń ogólnokościelnych po wielowiekowych przerwach. Po II wojnie światowej Kościoły państwowe tradycji luterańskiej i anglikański dostrzegły także coraz większy koszt współpracy z państwem, gdy narzucano im modernizację społeczną (np. w Danii), bądź blokowano ze strony parlamentu nawet reformy liturgiczne (np. w Anglii)²⁶. Obecnie w Kościołach państwowych lub ludowych z kręgu protestanckiego toczą się – w różnym stopniu zaawansowania – dyskusje o ich odpaństwowieniu, aczkolwiek ma ono już charakter bardziej symboliczny lub dotyczący wewnętrznego zarządzania Kościołami.

ROZWÓJ REFLEKSJI PRAWNOWYZNANIOWYCH W KRAJACH ANGLOSASKICH

Sytuacja bardziej złożona politycznie i prawnie niż w Europie kontynentalnej miała miejsce na terenie Anglii i Szkocji, gdzie z jednej strony występowały dwa różniące się organizacyjnie, teologicznie i prawnie Kościoły państwowe (anglikański *the Church of England* oraz presbiteriański *Kirk*), a z drugiej mnożyły nonkonformistyczne wspólnoty wyznaniowe związane z protestantyzmem, określane później mianem *free churches* – Kościołów wolnych od wpływu państwa. W XVI i na początku XVII wieku taką rolę odgrywał na terenie episkopalnej Anglii przede wszystkim kalwiński purytanizm²⁷, a w XVII wieku nastąpiło radykalne zwiększenie liczby potencjalnych grup o charakterze religijnym lub religijno-politycznym, np. kwakrzy, independenci, kongregacjonaliści, baptyści, socynianie, do których w XVIII wieku dołączyli także metodyści. Jednocześnie w XVI i XVII wieku reformacja na terenie Anglii była zależna od kierunku religijnego monarchy, co oznaczało ciągłe zagrożenie ze strony rzymskiego katolicyzmu²⁸.

²⁶ Michał Hucal, *Oddziaływanie brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. na Kościół Anglii* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2015), 29–34.

²⁷ Tadeusz J. Zieliński, „Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego”, *Rocznik Teologiczny ChAT* 2 (1995): 219–283.

²⁸ Ryszard M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki (Katowice: Wydawnictwo UŚ, 1992), 16–19.

W przypadku Kościoła Anglii sytuacja prawnowyznaniowa była typowa dla krajów luterzańskich. Król zgodnie z Aktem Supremacji z 1534 r. został uznany Najwyższym Rządcą Kościoła (*the Supreme Governor of the Church*). Uzależniono od niego legislaturę, egzekutywę i judykaturę Kościoła, a konkurencyjne organy Kościoła przestały się zbierać (konwokacje) lub były dowolnie obsadzone przez władzę (episkopat). Władze państwowe często i głęboko ingerowały w doktrynę i kult. W ten sposób porażką zakończyły się próby wprowadzenia ustroju prezbiteriańskiego w Kościele Anglii, co otworzyłoby także możliwość wprowadzenia autonomii wspólnot religijnych i ograniczenia roli państwa²⁹. Król Jakub I w odpowiedzi na przedkładane mu petycje, stwierdził, że „jak nie ma biskupa, to nie ma i króla”. Jedynie w okresie Republiki, tj. w latach 1649–1660, Kościół Anglii zatracił swój episkopalny charakter, a wyznania protestanckie uzyskały możliwość legalnego i względnie równego działania³⁰.

Ten złożony obraz religijny Anglii w efekcie oznaczał poddanie wyznań nonkonformistycznych pod działania dyskryminacyjne. Choć taka sytuacja miała także miejsce w innych krajach, to jednak tylko tu relacje oprawca – ofiara w kręgu „rzymscy katolicy – anglikanie – purytanie – pozostali nonkonformiści” były tak zmienne i wzajemnie negatywne na przestrzeni jednego wieku. Początkowym rozwiązaniem problemu prześladowań była emigracja nonkonformistów do kolonii amerykańskich (np. co trzeci pasażer statku *Mayflower*, który przybył jako pierwszy statek osadniczy do Ameryki Północnej w 1620 roku, był independentem). Niestety mniejszość dyskryminowana w ojczyźnie szybko powieliła ten sam model relacji państwa i Kościoła w koloniach, uznając independentyzm za religię państwową³¹. Stało się to mimo tego, że na terenie samej Anglii kongregacjonalizm

²⁹ Tadeusz J. Zieliński, *Roger Williams* (Warszawa: Wydawnictwo Semper, 1997), 164–165.

³⁰ Por. Harold J. Berman, *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion* (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1993), 199 nn.

³¹ Katarzyna Maćkowska, „O kwestii religijnej w amerykańskich stanach założycielskich”, w: *Cuius regio, eius religio*, red. Grzegorz Górski, Leszek Ćwikła, Marzena Lipska (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006), 185 nn.

(independentyzm), np. Robert Browne, opowiadał się za separacją od władzy państwowej³².

Tygiel wzajemnych prześladowań i nietolerancji w tym przypadku wydał jednak dobre owoce. Sytuację tę przyrównać można do otwarcia się na międzynarodową kontrolę przestrzegania praw człowieka po bestialstwie II wojny światowej: zło, które dotknęło wszystkie strony konfliktu, dało impuls do wzajemnego samoograniczenia się większości demokratycznych. Podobnie w ramach protestantyzmu anglosaskiego znaleźć możemy nie tylko uboczne wzmianki dotyczące rozdziału Kościoła i państwa na poziomie teorii jak w luteranizmie i kontynentalnym kalwinizmie, lecz wskazać jednostki, które przedstawiły na przełomie XVII i XVIII wieku spójne koncepcje takiego rozdziału oraz tolerancji religijnej, a następnie zainspirowały w końcu XVIII wieku nadanie nowopowstałym Stanom Zjednoczonym Ameryki Północnej charakteru państwa świeckiego. Za przedstawicieli protestantyzmu o największych zasługach na rzecz powstania idei separacji i wolności religijnej uznaje się Rogera Williama (kongregacjonalista, później baptysta), Williama Penna (kwakier) oraz Johna Locke'a (purytanin).

Osobiste doświadczenia prześladowań w Anglii już jako dziecko posiadał Roger Williams (1603–1683)³³. Po przybyciu w 1631 r. do kolonii Massachusetts Bay również jego konsekwentne poglądy religijne nie spotkały się ze zrozumieniem i został zmuszony do jej opuszczenia³⁴. W ten sposób były duchowny Kościoła Anglii oraz pastor purytański staje się w 1636 r. założycielem osady Providence, założonej na terenie Rhode Island. W końcu lat 30. XVII wieku Roger Williams nawiązuje kontakty z baptystami i postanawia odejść od purytanizmu na rzecz baptyzmu. Jak wskazuje T.J. Zieliński, istotnym argumentem dla założyciela Rhode Island było to, że „baptyści niezmiennie negowali władzę państwa nad wiarą i kultem, a niektórzy cierpieli więzienie z tytułu domagania się bezwzględnej wolności sumienia i wyznania”³⁵. Zasadnicza odmienność nowej kolonii widoczna była

³² Zieliński, *Roger Williams*, 166.

³³ Tamże, 17–18.

³⁴ Tamże, 39–40.

³⁵ Tamże, 49.

na poziomie prawnym. Już w pierwszych statutach zakładanych osad pojawia się od razu norma wolności sumienia i wyznania³⁶. Następnie w wyniku wysiłków wielkiego baptysty wolność religijna i idea separacji na terenie Rhode Island została potwierdzona przez króla angielskiego. Tym samym władze kolonii mogły oficjalnie dokonać depenalizacji herezji, czynienia czarów, znieść traktowanie Biblii jako pomocniczego źródła prawa. Pierwszy kraj zyskał charakter świecki.

Oprócz działalności praktycznej związanej z prowadzeniem zboru w Providence oraz współodpowiedzialnością za nowe osady na Rhode Island, Williams był aktywnym polemistą i autorem publikacji religijnych i prawno-politycznych. Prezentował w nim dobitnie oczekiwanie separacji związków wyznaniowych i państwa oraz postulat wolności religijnej. W pamflecie „Queries of Highest Consideration” stwierdził, że „w Nowym Testamencie nie ma mowy o zborach, a tym bardziej o innych ciałach eklezjalnych, pełniących funkcje świeckie i korzystających z pomocy państwa, także w ustalaniu swej doktryny czy ustroju (...). Kościół nowotestamentowy nie jest częścią państwa i nie kieruje nim, ale też państwo nie może decydować o sprawach Kościoła. (...) Instytucja papieża jest zatem obca duchowi Biblii [ze względu na świecką zwierzchność papieża nad Państwem Kościelnym – przyp. MH], tak jak jest jej obca idea zwierzchnictwa króla nad Kościołem, co praktykuje Anglia, gdzie Henryk VIII usiadł na tronie papieskim”³⁷. Radykalnie oświadczał także, że Konstantyn Wielki, uznając chrześcijaństwo za religię państwową, wyrządził Kościołowi więcej zła niż prześladowca Neron³⁸. Związki wyznaniowe pod względem funkcjonowania w przestrzeni świeckiej były przez R. Williama traktowane jak inne korporacje świeckie, czyli stowarzyszenia lub przedsiębiorstwa³⁹. W ten sposób odrzucał przeświadczenie większości protestantów tego okresu, że brak religii panującej prowadzi do chaosu i zagrożenia porządku publicznego⁴⁰.

³⁶ Tamże, 45.

³⁷ Tamże, 56.

³⁸ Tamże, 57.

³⁹ Tamże, 242.

⁴⁰ Tamże, 207–208.

W ślady Rogera Williamsa poszedł William Penn (1644–1718)⁴¹, syn angielskiego admirała, który w młodości nawrócił się na zwalczane w jego kraju i koloniach kwakierstwo. Kwakrzy, czyli członkowie Towarzystwa Przyjaciół (*The Society of Friends*) założonego w latach 1645–1650 przez George’a Foxa (1624–1691), chcieli powrócić do prostoty początków chrześcijaństwa. Odrzucili formalizowanie doktryny, sakramenty, hierarchię kościelną i zorganizowane formy kultu. Zorientowanie na bezpośrednie oświecenie Boże poprzez głos Boga w duszy każdego człowieka, czyniło ich funkcjonowanie z założenia demokratycznym. Podobnie jak założyciel Providence, Penn był prześladowany za swoje przekonania religijne i również, po uzyskaniu odpowiedniej zgody królewskiej, założył kolonię w Ameryce Północnej, nazwaną przez monarchę Pensylwanią (Lasy Penna). W ten sposób chciał stworzyć bezpieczne miejsce dla swoich współwyznawców, ale w odróżnieniu od purytańskich kolonizatorów Nowej Anglii ogłosił kolonię wolną od idei religii panującej.

Na działalność Williama Penna istotny wpływ miał także John Locke (1632–1704), z którym utrzymywał stosunki. Ten najwybitniejszy przedstawiciel anglosaskiego liberalizmu został wychowany w purytanizmie, a później ewoluował w kierunku socynianizmu. Jego poglądy kształtowały się również w sytuacji wrzenia religijnego i politycznego, także doświadczył prześladowań i czasowo przebywał w Niderlandach. Z tego względu jego piśmiennictwo koncentruje się na zapewnieniu wolności przed ingerencją państwa, w szczególności przed władzą królewską, dążącą do narzucenia poddanym określonych przekonań religijnych. Locke w swoich publikacjach często powoływał się na Biblię, ale także na prawo natury⁴². Postulował rozdział Kościoła od państwa oraz – z pewnymi ograniczeniami – tolerancję religijną i ochronę wolności jednostki.

⁴¹ Piotr Robak, *William Penn – reformator i polityk* (Warszawa: Semper, 2000).

⁴² Por. na temat prawa natury u Johna Locke’a: Paweł Łyżwa, „Obywatel w teoriiach prawa natury”, w: *Historia i filozofia praw człowieka*, red. Agnieszka Florczak, Bartosz Bolechow (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006), 61–65; Maria Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa* (Białystok: Temida 2000), 131 nn.; Hubert Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej* (Warszawa: C.H. Beck, 2001), 231 nn.

W „Liście o tolerancji”⁴³, który rozpoczął pisać podczas emigracji w Holandii, odnosi się krytycznie do zasady *cuius regio, eius religio*, ale „wcale nie głosi religijnej neutralności władzy. Przeciwnie, ma ona eksponować wartości ludzkie i chrześcijańskie, przekonywać o wartości wiary w Boga, a zwłaszcza ważności zasad moralnych. Nie może jednak tego wszystkiego nakazywać pod groźbą kary, lecz jedynie przekonywać poddanych, aby je dobrowolnie zaakceptowali”⁴⁴. Funkcje związku wyznaniowego uważał za rozłączne z funkcjami władzy świeckiej, ale państwo nie musiało według angielskiego filozofa „tolerować żadnych dogmatów przeciwnych i wrogich społeczeństwu ludzkiemu lub dobrem obyczajom, koniecznym do zachowania w dobrym stanie społeczeństwo obywatelskie”⁴⁵.

Williams, jak również i Penn, choć nie był pierwszym myślicielem protestanckim postulującym rozdział Kościoła od państwa i pełną wolność religii (bez ograniczeń dla rzymskich katolików), to – dzięki spójnemu piśmiennictwu i nadaniu Rhode Island cech konstytucyjnych – zajmuje niezwykle ważne miejsce w ukształtowaniu się pierwszego państwa, w którym w pełnym zakresie wprowadziło na poziomie federalnym separację tych dwóch sfer. Jak stwierdza prof. M. Pietrzak, „Twórcy Stanów Zjednoczonych Ameryki (...) poszli drogą wytyczoną przez R. Williama, przyjmując zasadę rozdziału jako najlepsze, ich zdaniem, rozwiązanie zarówno dla państwa, jak i dla różnych związków wyznaniowych”⁴⁶. Nie bez przyczyny, to właśnie do zgromadzenia baptystów Thomas Jefferson (1743–1826) tuż po wyborze na urząd Prezydenta USA kieruje list, w którym po raz pierwszy użyte zostanie fundamentalne określenie „mur separacji” jako symbol rozdziału związków wyznaniowych i państwa w tym kraju⁴⁷.

⁴³ John Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz (Warszawa: PWN, 1963).

⁴⁴ Antoni Szwed, „Johna Locke’a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę «*cuius regio, eius religio*»”, *Roczniki Filozoficzne* 4 (2014): 74–75.

⁴⁵ Zieliński, *Roger Williams*, 53.

⁴⁶ Michał Pietrzak, „Historia kształtowania się rozdziału kościoła i państwa”, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 1 (1975): 9.

⁴⁷ Małajny, *Mur separacji*, passim.

PODSUMOWANIE

Przedstawione refleksje teologów protestanckich wskazują, że stosunek protestantyzmu do państwa świeckiego na przestrzeni dziejów nie był ani spójny, ani niezmienny. Zauważalny jest podział związków wyznaniowych i tradycji na dwie – dość homogeniczne pod tym względem – grupy. Stosując metodologię E. Troeltscha przedstawioną w „Społecznej nauce Kościołów i grup chrześcijańskich” (*Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*)⁴⁸, wydanej po raz pierwszy w 1912 r., możemy je podzielić socjologicznie na „Kościoły” oraz „sekty” (bez negatywnej konotacji występującej w Polsce od lat 90.).

„Kościoły” scharakteryzował jako afirmujące rzeczywistość społeczno-polityczną, masowe, skłonne do związków z państwem, a w dalszej perspektywie do wykorzystywania go również do swoich celów, aby oddziaływać na całe społeczeństwo. Z punktu widzenia członkostwa cechować je ma, jeśli nie przymusowość, to przynajmniej społeczna „domyślność” – „członkowie Kościoła rodzą się w Kościele”⁴⁹. Do tej grupy już krótko po powstaniu – a na pewno w drugim pokoleniu – należy zaliczyć Kościoły luteranckie, reformowane i anglikański, a w koloniach brytyjskich – kongregacjonalistów. „Sektami” natomiast E. Troeltsch określał wspólnoty religijne, które nastawione były na świadomy wybór członkostwa, zorientowane na osobistą doskonałość ewangeliczną wiernych i bezpośrednio na cele nadprzyrodzone, nakierowane na niższe klasy społeczne. Nietrudno te cechy byłoby znaleźć wśród historycznych zborów anabaptystycznych, baptystycznych czy socyniańskich, które opowiadały się za neutralnością religijną państwa. Na gruncie protestantyzmu nie sposób nie zgodzić się z autorem tej metodologii, że tak definiowane sekty w swoim podejściu społecznym i prawnopolitycznym znajdowały się bliżej ideałów Kościoła apostołskiego.

Protestantyzm jako całość, choć w wielu przypadkach niezamierzenie, istotnie wzmocnił pozycję jednostki względem społeczeństwa

⁴⁸ Ernst Troeltsch, „Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen”, w: Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, t. 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922).

⁴⁹ Frey, *Etyka protestantyzmu*, 17.

(a konkretnie Kościoła) oraz państwa, dzięki afirmacji osobistej wiary i nawrócenia. Można do pewnego stopnia zaryzykować tezę, że stał się zaczynem wolności (np. podążania indywidualną drogą do Boga) i równości (np. poprzez powszechne kapłaństwo ochrzczonych), który „zakwasił” tym całe społeczeństwa w kręgu kultury europejskiej. Część badaczy w słynnym oświadczeniu Lutra na sejmie Rzeszy w Wormacji (1521) widzi właśnie ten „zaczyn” – przeciwwagę dla sojuszu luteranizmu z państwem. Reformator, broniąc się wówczas przed oskarżeniami o herezję, stwierdził: „Tak oto stoję i inaczej nie mogę”, akcentując swoją wierność przekonaniom religijnym, ale także prawo do indywidualnego i niezależnego od państwa wyznawania wiary⁵⁰. Częstokroć początkowy lub odradzający się konserwatyzm religijny protestantyzmu nie przeszkadzał w katalizowaniu przez ten ruch istotnych zmian, jakim było wprowadzenie pełnej wolności sumienia i wyznania, powstanie państwa świeckiego i postępowanie sekularyzacji i prywatyzacji wiary⁵¹. Koniec jedności zachodniego chrześcijaństwa w wyniku reformacji i kontrreformacji⁵², a także multiplikowanie wyznań w ramach protestantyzmu stało się podstawą dla rozwoju jednostki. Cytując Z. Ogonowskiego, „znaczenie reformacji polega nie na tym, co reformatorzy zbudowali (...), lecz na tym co zburzyli”⁵³.

Obecnie Kościoły protestanckie posiadające status państwowego związku wyznaniowego⁵⁴ bądź same aktywnie zmierzają w kierunku rzucenia ostatnich symboli państwa wyznaniowego, co miało miejsce w Królestwie Szwecji lub też są wewnętrznie poddawane presji, aby zdecydować się na taki krok (np. Kościół Anglii)⁵⁵. Paradoksalnie stało

⁵⁰ Brad Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge-London: Belknap Press, 2012), 167.

⁵¹ Por. Marsha Grace Witten, *All Is Forgiven. The Secular Message in American Protestantism* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

⁵² Mark Greengrass, *Christendom Destroyed. Europe 1517–1648* (London: Penguin UK, 2014), 436–462.

⁵³ Zbigniew Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, (Warszawa: PWN, 1958), 175.

⁵⁴ Norman Doe, *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction* (Oxford – New York: Oxford University Press, 2012), 88 nn.

⁵⁵ Por. Michael Turnbull, Donald McFadyen, *The state of the Church and the Church of the State* (London: Darton, Longman and Todd, 2012).

się to w wyniku impulsu zwrotnego ze strony społeczeństw, które tej samej wolności do wyznania wiary w Kościołach protestanckich i tej samej równości w Kościele zażądały od samego Kościoła dla prywatyzacji wiary i sekularyzacji przestrzeni publicznej. Koncepcja państwa świeckiego, pozbawionego cech antyreligijnych i współpracującego ze związkami wyznaniowymi w sprawach dobra wspólnego (np. diakonia), jest powszechnie akceptowana w protestantyzmie, także polskim⁵⁶. Tym samym ideały niemieckich anabaptystów, polskich arian i anglosaskich baptystów czy kwakrów zagościły traktowane jak własne w pozostałych wyznaniach protestanckich, a jednocześnie – co wykracza już poza ramy refleksji prawnowyznaniowej – w XX-wiecznej teologii ewangelickiej redefiniowały miejsce wiary i Kościoła w życiu jednostki i społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Ackermann, Josef. *Dietrich Bonhoeffer: Wolność ma otwarte oczy*. Poznań: W drodze, 2007.
- Ahdar, Rex, Ian Leigh. *Religious Freedom in the Liberal State*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2005.
- Althaus, Paul. *Die Ethik Martin Luthers*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1965.
- von Balthasar, Hans Urs. *The Theology of Karl Barth*. San Francisco: Ignatius, 1992.
- Barth, Karl. *Evangelical Theology. An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Barth, Karl. *Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde / Evangelium und Gesetz*. Zürich: TVZ, 1998.
- Berman, Harold J. *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 1993.

⁵⁶ Por. afirmacja neutralności światopoglądowej państwa przy okazji prac konstytucyjnych: Henryk Czembor, „Stosunki Państwo – Kościół w przyszłej Konstytucji Polskiej z punktu widzenia Kościołów Ewangelickich”, *Rocznik Teologiczny ChAT* 1 (1993): 335; por. także formalny dokument *Zasady Socjalne Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego*, <http://metodysci.pl/zasady-socjalne/>, [dostęp: 31.01.2016], pkt. 5B.

- Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. Bogusław Milerski. Bielsko-Biała: Augustana, 1996.
- Borski, Ryszard. „Kościół a państwo w ujęciu ewangelickim”. *Teologia i ambona* 1 (1994): 15–17.
- Czembor, Henryk. „Stosunki Państwo – Kościół w przyszłej Konstytucji Polskiej z punktu widzenia Kościołów Ewangelickich”. *Rocznik Teologiczny ChAT* 1 (1993): 335.
- Doe, Norman. *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2012.
- Doe, Norman. *The Law of the Church in Wales*. Cardiff: University of Wales Press, 2002.
- Epting, Karl-Christoph. „Wkład protestantyzmu w budowanie Europy dzisiaj”, tłum. D. Bruncz. *Rocznik Teologiczny ChAT* 1–2 (2009): 78.
- Frey, Christofer. *Etyka protestantyzmu*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1991.
- Greengrass, Mark. *Christendom Destroyed. Europe 1517–1648*. London: Penguin UK, 2014.
- Gregory, Brad. *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge – London: Belknap Press, 2012.
- Heckel, Johannes. *Im irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*. München: Kaiser, 1957.
- Hintz, Marcin. „Teologia ewangelicka XX wieku wobec państwa – modele, interpretacje”. *Rocznik Teologiczny ChAT* 1 (2003): 52.
- Hucał, Michał. *Oddziaływanie brytyjskiej ustawy o prawach człowieka z 1998 r. na Kościół Anglii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2015.
- Izdebski, Hubert. *Historia myśli politycznej i prawnej*. Warszawa: C.H. Beck, 2001.
- Karski, Karol. „Wstęp do Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej”. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2 (1994): 86–88.
- Lau, Franz. *Luthers Lehre von den beiden Reichen*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1952.
- Łyżwa, Paweł. „Obywatel w teoriach prawa natury”. W: *Historia i filozofia praw człowieka*, red. Agnieszka Florczak, Bartosz Bolechow. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006.
- Maćkowska, Katarzyna. „O kwestii religijnej w amerykańskich stanach założycielskich”, w: *Cuius regio, eius religio*, red. Grzegorz Górski, Leszek Ćwikła, Marzena Lipska. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.

- Małajny, Ryszard M. „*Mur separacji*” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 1992.
- Metaxas, Eric. *Bonhoeffer. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*. Kraków: Salwator, 2012.
- Milerski, Bogusław. *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*. Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Św. Mateusza, 1994.
- Moltmann, Jürgen. *Politische Theologie – politische Ethik*. München–Mainz: Kaiser, 1984.
- Ogonowski, Zbigniew. *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*. Warszawa: PWN, 1958.
- Pietrzak, Michał. „Historia kształtowania się rozdziału kościoła i państwa”. *Czasopismo Prawno–Historyczne* 1 (1975): 9.
- Pietrzak, Michał. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, 2010.
- Robak, Piotr. *William Penn – reformator i polityk*. Warszawa: Semper, 2000.
- Sölle, Dorothee. *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1982.
- Szwed, Antoni. „Johna Locke’a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę «cuius regio, eius religio»”, *Roczniki Filozoficzne* 4 (2014): 74–75.
- Szyszkowska, Maria. *Zarys filozofii prawa*. Białystok: Temida 2000.
- Troeltsch, Ernst. „Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen. W: Ernst Troeltsch. *Gesammelte Schriften*, t. 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922.
- Turnbull, Michael, Donald McFadyen. *The state of the Church and the Church of the State*. London: Darton, Longman and Todd, 2012.
- Witten, Marsha Grace. *All Is Forgiven. The Secular Message in American Protestantism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Zieliński, Tadeusz J. „Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego”. *Rocznik Teologiczny ChAT* 2 (1995): 219–283.
- Zieliński, Tadeusz J. *Roger Williams*. Warszawa: Wydawnictwo Semper, 1997.
- Żygadło, Andrzej. *Reformacja w Szwecji, Danii i Norwegii*. Warszawa: Semper, 2005.

THE IDEA OF A SECULAR STATE IN PROTESTANTISM SINCE THE
MID-SEVENTEENTH TO THE TWENTIETH CENTURY

Summary

At the beginning the concept of a secular state was absolutely alien for Protestant theologians, and their discussions concerned the degree of dependence of the religious organizations from the state or vice versa, and freedom of religion. The opinions of Protestantism on the secular state throughout history were neither consistent nor immutable, but emphasizing individualism contributed to the development of the protection of individual autonomy, and thus the separation of state and religions. Today, the last Protestant churches having the status of a religious organization actively moving towards dropping the last symbols of a religious state, which took place in the Kingdom of Sweden or are internally subjected to pressure to decide on such a step (eg. The Church of England). The concept of a secular state, devoid of anti-religious features and cooperating with religious organizations in matters of the common good (eg. Diakonia) is widely accepted in Protestantism, including Polish one.

Tłumaczenie własne autora

Key words: state, secular, protestantism, evangelical

Słowa kluczowe: państwo, świecki, protestantyzm, ewangelicyzm

MAŁGORZATA TOMKIEWICZ*

TAJEMNICA ADWOKACKA
ADWOKATA KOŚCIELNEGO W PRAWIE POLSKIM.
ZAKRES OCHRONY I SKUTKI JEJ NARUSZENIA

WSTĘP

Jednym z fundamentalnych praw człowieka jest prawo do prywatności, przy czym prywatność bywa definiowana na wiele sposobów. W ujęciu wąskim to stan, w którego ramach jednostka decyduje o zakresie i zasięgu informacji udostępnianych i komunikowanych innym osobom, w szerokim zaś to stan, w którym jednostka podejmuje decyzje dotyczące jej osoby bez ingerencji osób trzecich¹. Prywatność można również zdefiniować jako: 1.) prawo do bycia pozostawionym w spokoju; 2.) jako prawo do kontroli informacji na swój temat; 3.) jako prawo dostępu do osoby; 4.) jako autonomię jednostki².

Ochrona sfery życia prywatnego zaliczana jest do praw człowieka pierwszej generacji i jako prawo podstawowe podlega ochronie w większości współczesnych systemów prawnych. W ochronę tego prawa wpisuje się idea ochrony tajemnicy zawodowej, „która ma

* Dr, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kard. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, sędzia Sądu Okręgowego w Olsztynie, e-mail: margotom@wp.pl

¹ Joanna Braciak, *Prawo do prywatności* (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2004), 130–131, 134.

² Mariusz Jagielski, „Konstytucjonalizacja ochrony prywatności”, w: *Konstytucjonalizm a doktryny polityczno-prawne. Najnowsze kierunki badań*, red. Ryszard Małajny (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2008), 265.

na celu przede wszystkim ochronę sfery tajemnicy, do której każdy człowiek ma prawo (...)”³.

Wśród tajemnic zawodowych szczególną pozycję zajmuje tajemnica adwokacka, która odgrywa istotną rolę w prawidłowym funkcjonowaniu wymiaru sprawiedliwości oraz wpływa na urzeczywistnienie idei demokratycznego państwa prawa⁴.

Ochrona poufnych informacji przekazywanych adwokatowi w ramach udzielanej przez niego pomocy prawnej nie jest specyfiką wyłącznie prawodawcy świeckiego, tajemnicę adwokacką zna również prawodawca kościelny. W obu wymienionych porządkach prawnych tajemnica adwokacka chroniona jest określonymi zakazami/ograniczeniami dowodowymi i w obu też ochrona ta przewiduje odpowiedzialność depozytariusza tajemnicy za jej naruszenie.

Istniejący stan rzeczy skłania zatem do pytania, czy tajemnice te „dostrzegają się” wzajemnie i czy są chronione w sposób symetryczny w obu tych porządkach prawnych? Czy osoby pełniące funkcje adwokatów w porządku prawa kanonicznego mogą w sprawach toczących się według prawa polskiego powoływać się na tajemnicę zawodową i czy tego rodzaju odwołanie wywołuje skutki prawne na gruncie prawa świeckiego? Czy obciążający adwokata kościelnego, podobnie jak i adwokata świeckiego, obowiązek zachowania w tajemnicy oraz zabezpieczenia przed ujawnieniem lub niepożądanym wykorzystaniem wszystkiego, o czym dowiedział się w związku z wykonywaniem obowiązków zawodowych, jest respektowane przez prawodawcę świeckiego i odwrotnie? Czy ujawnienie przez adwokata kościelnego informacji uzyskanych w związku z pomocą prawną udzielaną w postępowaniu przed trybunałem kościelnym może skutkować jego odpowiedzialnością karną określoną w art. 266 k.k.?

³ Barbara Kunicka-Michalska, *Ochrona tajemnicy zawodowej w polskim prawie karnym* (Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, 1972), 32.

⁴ Zob. wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 16 października 2007 r. w sprawie Wieser and Bicos Beteiligungen GmbH przeciwko Austrii, skarga nr 74336/01, §65–66; wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 6 grudnia 2012 r. w sprawie Michaud przeciwko Francji, skarga nr 12323/11, §118.

I. TAJEMNICA ADWOKACKA W PRAWIE POLSKIM I KANONICZNYM

Zgodnie z art. 6 ust. 1 ustawy z dnia 26 maja 1982 r. o adwokaturze⁵, adwokat obowiązany jest zachować w tajemnicy wszystko, o czym dowiedział się w związku z udzielaniem pomocy prawnej i obowiązek ten jest nieograniczony w czasie (ust. 2). Adwokata nie można zwolnić od obowiązku zachowania tajemnicy zawodowej co do faktów, o których dowiedział się udzielając pomocy prawnej lub prowadząc sprawę (ust. 3), jednakże obowiązek zachowania tajemnicy zawodowej nie dotyczy informacji udostępnianych na podstawie przepisów ustawy z dnia 16 listopada 2000 r. o przeciwdziałaniu praniu pieniędzy oraz finansowaniu terroryzmu⁶ – w zakresie określonym tymi przepisami.

Tajemnicę adwokacką reguluje również §19⁷ i 20⁸ Zbioru zasad etyki adwokackiej i godności zawodu (Kodeks etyki adwokackiej)⁹.

⁵ Dz.U. Nr 16, poz. 124 z późn. zm.

⁶ Tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 299 z późn. zm.

⁷ Według §19: „1. Adwokat zobowiązany jest zachować w tajemnicy oraz zabezpieczyć przed ujawnieniem lub niepożądanym wykorzystaniem wszystko, o czym dowiedział się w związku z wykonywaniem obowiązków zawodowych. 2. Znajdujące się w aktach adwokackich materiały objęte są tajemnicą adwokacką. 3. Tajemnicą objęte są nadto wszystkie wiadomości, notatki i dokumenty dotyczące sprawy uzyskane od klienta oraz innych osób, niezależnie od miejsca, w którym się znajdują. 4. Adwokat zobowiąże swoich współpracowników i personel oraz wszelkie osoby zatrudnione przez niego podczas wykonywania działalności zawodowej do przestrzegania obowiązku zachowania tajemnicy zawodowej. 5. Adwokat posługujący się w pracy zawodowej komputerem lub innymi środkami elektronicznego utrwalania danych obowiązany jest stosować oprogramowanie i inne środki zabezpieczające dane przed ich niepowołanym ujawnieniem. 6. Przekazywanie informacji objętych tajemnicą zawodową za pomocą elektronicznych i podobnych środków przekazu wymaga zachowania szczególnej ostrożności i uprzedzenia klienta o ryzyku związanym z zachowaniem poufności przy wykorzystaniu tych środków. 7. Obowiązek przestrzegania tajemnicy zawodowej jest nieograniczony w czasie. 8. Adwokatowi nie wolno zgłaszać dowodu z zeznań świadka będącego adwokatem lub radcą prawnym w celu ujawnienia przez niego wiadomości uzyskanych w związku z wykonywaniem zawodu”. W doktrynie zauważa się, że wymienione w §19 ust. 2 i 3 źródła wiedzy o kliencie nie stanowią katalogu zamkniętego. Tajemnicą objęte będą również informacje uzyskane pośrednio od świadków, sędziego, osób trzecich, a nawet strony przeciwnej [Zob. Zdzisław Krzemiński, *Etyka adwokacka. Teksty. Orzecznictwo. Komentarz* (Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer, 2008), 58].

⁸ Z kolei §20 stanowi: „W przypadku dokonywanego przeszukania w lokalu, w którym adwokat wykonuje zawód, lub w mieszkaniu prywatnym adwokata, jest on obowiązany żądać uczestniczenia w tej czynności przedstawiciela samorządu adwokackiego”.

To, czy tajemnica adwokacka ma charakter względny czy bezwzględny od lat jest przedmiotem sporów w doktrynie¹⁰. Poza sporem jest jednak, że za naruszenie tajemnicy adwokackiej adwokat może ponosić odpowiedzialność dyscyplinarną (art. 80 ustawy o adwokaturze), cywilną (art. 415 k.c.¹¹, art. 23 i 24 k.c.) i karną (art. 266 §1 k.k.¹²).

Nie ulega również wątpliwości, że tajemnica adwokacka, chroniona jest w prawie polskim określonymi zakazami dowodowymi. Zgodnie z art. 178 pkt.1 k.p.k. nie wolno przesłuchiwać jako świadków: obrońcy albo adwokata lub radcy prawnego działającego na podstawie art. 245 §1 k.p.k., co do faktów, o których dowiedział się udzielając porady prawnej lub prowadząc sprawę. Wskazany zakaz dowodowy dotyczący tajemnicy obrończej ma charakter całkowity i bezwzględny. Obowiązuje nawet po ustaniu funkcji obrońcy lub adwokata udzielającego pomocy osobie zatrzymanej (art. 245 §1 k.p.k.) i nie może zostać uchylony ani mocą decyzji sądu ani na skutek zgody samych osób zainteresowanych. Niezależnie od powyższego, zgodnie z art. 180 §1 k.p.k. osoby zobowiązane do zachowania tajemnicy związanej z wykonywaniem zawodu lub funkcji mogą odmówić zeznań co do okoliczności, na które rozciąga się ten obowiązek, chyba że sąd lub prokurator dla dobra wymiaru sprawiedliwości zwolni te osoby z obowiązku zachowania tajemnicy, jeżeli ustawy szczególne nie stanowią inaczej. W myśl natomiast art. 180 §2 k.p.k. osoby obowiązane do zachowania tajemnicy adwokackiej

⁹ Uchwalony przez Naczelną Radę Adwokacką dnia 10 października 1998 r. (uchwała nr 2/XVIII /98), ze zmianami wprowadzonymi uchwałą Naczelnej Rady Adwokackiej nr 32/2005 z dnia 19 listopada 2005 r. oraz uchwałami Naczelnej Rady Adwokackiej nr 33/2011–54/2011 z dnia 19 listopada 2011 r. – tekst jednolity.

¹⁰ Zob. m.in.: Edgar Hansen, „Tajemnica zawodowa adwokata”, *Palestra* 9 (1962): 10–20; Alfred Kaftal, Marian Cieślak, Stanisław Garlicki, „Trójgłos w sprawie tajemnicy zawodowej adwokata”, *Palestra* 3 (1964): 1–14; Kazimierz Łojewski, „Jeszcze o tajemnicy zawodowej adwokata”, *Palestra* 12 (1964): 21–28; Kazimierz Buchała, „W sprawie sporu o tajemnicę adwokacką”, *Palestra* 2 (1969): 35–51; Mariusz Kucharczyk, „Charakter prawny tajemnicy adwokackiej w ujęciu historycznym”, *Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalitych* 1 (2007): 57–72; Jarosław Warylewski, „Tajemnica adwokacka i odpowiedzialność karna za jej naruszenie (ujawnienie)”, *Palestra* 5–6 (2015): 7–16.

¹¹ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, Dz.U. Nr 16, poz. 93 z późn.zm.; dalej – k.c.

¹² Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz.U. Nr 88, poz. 553 z późn. zm.; dalej – k.k.

(a także tajemnicy notarialnej, radcy prawnego, doradcy podatkowego, lekarskiej, dziennikarskiej lub statystycznej) mogą być przesłuchiwane co do faktów objętych tą tajemnicą tylko wtedy, gdy jest to niezbędne dla dobra wymiaru sprawiedliwości, a okoliczność nie może być ustalona na podstawie innego dowodu¹³.

Nadmienić należy, iż tajemnica adwokacka chroniona jest również w przepisach dotyczących kontroli operacyjnej¹⁴. Ustawa z dnia 15 stycznia 2016 r. o zmianie ustawy o Policji oraz niektórych innych ustaw¹⁵ w art. 19 ust. 15f pkt. 2 wprowadziła jednoznaczną regulację, że jeżeli w wyniku stosowania kontroli operacyjnej pozyskane zostaną materiały, które mogą zawierać m.in. informacje stanowiące tajemnice związane z wykonywaniem zawodu lub funkcji o których mowa w art. 180 §2 k.p.k., służby obowiązane są przekazać takie materiały prokuratorowi, a ten niezwłocznie przekazuje je sądowi, który zarządził kontrolę lub wyraził na nią zgodę. O tym, czy materiały zawierają informacje stanowiące wskazaną tajemnicę rozstrzyga wówczas sąd i sąd też podejmuje decyzję, czy zachodzą przesłanki uzasadniające ewentualne wykorzystanie tych materiałów w postępowaniu tj. czy jest to niezbędne dla dobra wymiaru sprawiedliwości a okoliczność nie może być ustalona na podstawie innego dowodu. Sąd zarządza też niezwłoczne

¹³ Osobom obowiązany do zachowania tajemnicy związanej z wykonywaniem zawodu ustawodawca przyznaje, w zakresie okoliczności, na które rozciąga się ten obowiązek, prawo odmowy zeznań, zaś pięć wskazanych w art. 180 §2 k.p.k. tajemnic zawodowych (adwokacką, notarialną, radcy prawnego, lekarską i dziennikarską) objął ochroną jeszcze silniejszą, a mianowicie zakazem przesłuchania niezależnym od woli świadka [Zob. Zbigniew Gostyński, *Tajemnica dziennikarska a obowiązek składania zeznań w procesie karnym*, (Warszawa: Dom Wydawniczy ABC, 1997), 113; Piotr Krzysztof Sowiński, *Prawo świadka do odmowy zeznań w procesie karnym* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2004), 156].

¹⁴ Kontrola operacyjna polega na: 1) uzyskiwaniu i utrwalaniu treści rozmów prowadzonych przy użyciu środków technicznych w tym za pomocą sieci telekomunikacyjnych; 2) uzyskiwaniu i utrwalaniu obrazu lub dźwięku osób z pomieszczeń, środków transportu lub miejsc innych niż miejsca publiczne; 3) uzyskiwaniu i utrwalaniu treści korespondencji, w tym korespondencji prowadzonej za pomocą środków komunikacji elektronicznej; 4) uzyskiwaniu i utrwalaniu danych zawartych w informatycznych nośnikach danych, telekomunikacyjnych urządzeniach końcowych, systemach informatycznych i teletinformatycznych; 5) uzyskiwaniu dostępu i kontroli zawartości przesyłek (Art. 19 ust. 6 ustawy z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji, tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 1782 z późn. zm.).

¹⁵ Dz.U. z 2016 r., poz. 147; ustawa nowelizująca weszła w życie dnia 7 lutego 2016 r.

niszczenie materiałów jeśli ich wykorzystanie w postępowaniu karnym jest niedopuszczalne (art. 19 ust. 15 h).

Wskazanemu wyżej zakazowi dowodowemu w postępowaniu karnym towarzyszą rozwiązania zawarte w pozostałych ustawach proceduralnych. Artykuł 83 §2 k.p.a.¹⁶ przewiduje dla świadka możliwość odmowy odpowiedzi na pytania, jeżeli odpowiedź na nie wiązałaby się z naruszeniem obowiązku zachowania prawnie chronionej tajemnicy zawodowej. Z kolei art. 261 §2 k.p.c.¹⁷ pozwala świadkowi odmówić odpowiedzi na zadane mu pytanie, gdyby zeznanie miało być połączone z pogwałceniem istotnej tajemnicy zawodowej. Na mocy art. 248 ust. 2 k.p.c. uprawnienie to rozciąga się na prawo odmowy przedstawienia sądowi dokumentu, którego ujawnienie powodowałoby naruszenie istotnej tajemnicy zawodowej.

Urząd adwokata występuje również w prawie kanonicznym¹⁸ i, podobnie jak w prawie świeckim, z wykonywaniem tego urzędu

¹⁶ Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. Kodeks postępowania administracyjnego, Dz.U. Nr 30, poz. 168 z późn. zm.; dalej – k.p.a. W literaturze przedmiotu zauważa się, że organ administracyjny nie może zwolnić osoby związanej tajemnicą zawodową z obowiązku zachowania tej tajemnicy. Może natomiast przesłuchać taką osobę na okoliczności objęte tą tajemnicą, jeżeli osoba ta nie zasłania się tajemnicą i zeznania chce złożyć. W świetle powyższego nie brak głosów, iż tajemnica zawodowa ma wymiar etyczny, gdyż skorzystanie z możliwości zasłonięcia się jej treścią ustawodawca pozostawia samemu świadkowi. (Zbigniew Kmiecik, „Zakres udostępniania akt sprawy w postępowaniu administracyjnym”, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 2 (2008): 95–107, 105). W doktrynie podnosi się również, że organ prowadzący postępowanie nie ma prawnych możliwości wskazania zasadności lub niezasadności odmowy odpowiedzi na pytanie. Świadek odmawiający odpowiedzi na pytanie obowiązany jest podać podstawę prawną korzystania z tego prawa, nie podając uzasadnienia przesłanek istnienia tego prawa [Barbara Adamiak, Janusz Borkowski, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011), 395].

¹⁷ Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego, Dz.U. Nr 43, poz. 296 z późn. zm.; dalej – k.p.c.

¹⁸ Zgodnie z kan. 1483 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r (*Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli II. promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*; przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallotinum 1984, dalej – CIC) adwokatem kościelnym może być osoba pełnoletnia, która cieszy się dobrą sławą, posiada doktorat lub wykazuje się skądinąd biegłością w prawie oraz otrzymała zatwierdzenie biskupa. Co do zasady adwokat winien być katolikiem, chyba, że biskup diecezjalny postanowi inaczej. Ponadto, prawo partykularne może ustanowić dodatkowe wymagania będące wyrazem konieczności dostosowania wymogów kodeksowych do określonych warunków

związany jest obowiązek zachowania dyskrecji. Zgodnie z art. 104 §1 Instrukcji Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych z dnia 25 stycznia 2005 r. *Dignitas connubii*¹⁹ zadaniem adwokata jest ochrona praw strony procesowej, obrona procesowa oraz zachowanie tajemnicy urzędowej. W pewnych przypadkach²⁰, sędzia może też uzależnić okazanie dokumentów adwokatowi od złożenia przez niego przysięgi lub przyrzeczenia zachowania tajemnicy.

W doktrynie kanonicznej zwraca się uwagę, że w zakresie, w jakim adwokat broni interesu strony w pojedynczym wypadku i opiera swoją działalność na prywatnej umowie ze stroną, działalność adwokata ma charakter prywatny. Z urzędem adwokata kościelnego związana jest jednak troska o zachowanie sprawiedliwości społecznej, która jest podstawą każdej organizacji tak publicznej, jak i prywatnej, toteż w takim wymiarze stanowisko adwokata ma charakter funkcji publicznej²¹.

Za popełnienie przestępstw związanych z wykonywaniem urzędu adwokata (kan. 1489 CIC, kan. 1470 §2 CIC, kan. 1521 CIC) oraz sprzeniewierzenie się urzędowi i niewłaściwe wykonywanie swoich zadań (art. 110–111 DC) adwokaci kościelni ponoszą odpowiedzial-

miejscu i czasu. Adwokatami kościelnymi mogą być osoby obojga płci, zarówno duchowne jak i świeckie. Ze względu na charakter łączący adwokata z trybunałem można mówić o adwokatach stałych i prywatnych. Adwokat stały (kan. 1490 CIC), który wynagradzany jest przez trybunał, może brać udział w każdego rodzaju procesie, zarówno spornym, karnym, administracyjnym jak i małżeńskim, chyba że wyraźny zakaz prawa lub kompetencje danego trybunału nie zezwalają na jego uczestnictwo w konkretnej sprawie. Porównywalne regulacje zawarte zostały w kan. 1148 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich [Szerzej na temat urzędu adwokata w Kościele zob. Artur Grzegorz Miziński, *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim* (Lublin: Wydawnictwo GAUDIUM, 2011), 240–241; Grzegorz Leszczyński, „Urząd adwokata stałego świetle instrukcji «Dignitas connubii»”, *Ius Matrimoniale* 11/17 (2006): 143; Tomasz Rozkrut, „Adwokat i pełnomocnik procesowy w procesie kościelnym”, *Polonia Sacra* 4 (2000): 275–278].

¹⁹ *Communicaciones* 37 (2005): 11–92, według *Komentarza do Instrukcji procesowej Dignitas connubii*, red. Tomasz Rozkrut (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 2007); dalej – DC.

²⁰ Art. 234 DC stanowi: „Jeśli sędzia utrzymuje, że dla uniknięcia najbardziej poważnych niebezpieczeństw jakiegoś aktu nie należy ujawniać stronom, taki dokument może być przejrany przez adwokatów stron, po uprzednim złożeniu przysięgi lub przyrzeczenia zachowania tajemnicy”.

²¹ Miziński, *Status prawny adwokata*, 280.

ność karną, dyscyplinarną i cywilną, określoną w stosownych przepisach CIC.

Podobnie jak w przypadku prawa świeckiego, również i prawo kanoniczne przewiduje zakazy dowodowe związane z urzędem adwokata. Zgodnie z kan. 1550 §2 CIC za osoby niezdolne do składania zeznań w postępowaniu uznaje się adwokatów, którzy pomagali stronom w danej sprawie, chociaż (odmiennie niż w prawie świeckim) nie wyklucza się tych, którzy doradzali stronie jedynie przed wniesieniem skargi²². W myśl natomiast kan. 1548 §2 pkt. 1 CIC zwolnieni od obowiązku udzielania odpowiedzi na pytanie są m.in. urzędnicy państwowi, adwokaci, notariusze i inni zobowiązani do zachowania tajemnicy urzędowej.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie operuje pojęciem „adwokat kościelny” i „adwokat świecki”, jednakże redakcja przytoczonych przepisów nie pozostawia wątpliwości co do tego, że prawodawca kościelny obie te kategorie rozróżnia. Oczywiście jest przy tym również i to, że prawo kanoniczne respektuje tajemnice zawodowe występujące w prawie powszechnym, w tym tajemnicę zawodową związaną z wykonywaniem zawodu adwokata świeckiego.

II. STATUS ADWOKATA KOŚCIELNEGO A ZAKAZY DOWODOWE W PRAWIE POLSKIM

Wskazane wyżej przepisy prawa polskiego w sposób wyraźny statuują zakazy dowodowe, które mają na celu ochronę tajemnicy związanej z wykonywaniem zawodu adwokata, z tym, że – co podkreślić należy – zakazy te odnoszą się do osób wykonujących wskazany zawód w rozumieniu przepisów prawa powszechnego obowiązującego na terytorium RP²³. Zakazy te *expressis verbis* nie odnoszą się do osób będących adwokatami w świetle porządku prawnego innego, niż ten

²² Leon del Amo, „Komentarz do kan. 1550 §2 CIC”, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. Piotr Majer (Kraków: Wolters Kluwer, 2011), 1167.

²³ Dotyczy to również tych grup zawodowych, w odniesieniu do których ograniczenia dowodowe wynikają z umów międzynarodowych ratyfikowanych przez Polskę.

powszechnie obowiązujący. Czy więc tajemnica adwokacka adwokata kościelnego nie podlega żadnej ochronie w świetle prawa polskiego?

Zatrzymując się na samej osobie adwokata stwierdzić należy, że o ile jest on zarówno adwokatem kościelnym, jak i świeckim, to wszystkie wskazane wyżej ograniczenia dowodowe odnoszą się do niego w pełni. Bez względu bowiem na to, czy adwokat świadczył pomoc prawną klientowi w obszarze prawa polskiego czy kanonicznego, wymóg zachowania w tajemnicy informacji udzielonych mu przez owego klienta pozostaje, jak wydaje się, niezmienny. Wskazany wyżej art. 6 ustawy o adwokaturze oraz przepisy Kodeksu etyki adwokackiej nie wprowadzają bowiem żadnych zakresów tajemnicy adwokackiej i nie różnicują jej w zależności od materii, której świadczona pomoc prawna miałaby dotyczyć. Spoczywający na adwokacie obowiązek zachowania tajemnicy obejmuje w s z e l k i e informacje, jakie adwokat pozyskał w związku z udzielaniem pomocy prawnej, w związku z czym przesłuchanie adwokata w procesie karnym, cywilnym czy administracyjnym na okoliczności sprawy, w której adwokat ten udzielał porad lub wspomagał stronę w procesie kanonicznym jako adwokat kościelny, co do zasady objęty jest wskazaną ochroną. Ochrona ta, co równie wyraźnie zaznaczyć trzeba, nie wynika jednakże w takim przypadku ze specyfiki urzędu adwokata kościelnego i nie czerpie z regulacji prawa kanonicznego. To, że adwokat świecki pełniący równocześnie urząd adwokata kościelnego, może uchylić się w postępowaniu od ujawnienia informacji dotyczących klienta nie wynika z tego faktu, że jest on adwokatem kościelnym lecz z tego, że jest adwokatem świeckim.

Te same uwagi odnieść należałoby także do osoby, która pełni urząd adwokata kościelnego będąc równocześnie radcą prawnym. W przypadku radców prawnych obowiązek zachowania tajemnicy zawodowej co do faktów, o których radca dowiedział się udzielając pomocy prawnej lub prowadząc sprawę wynika z art. 3 ust. 3–5 ustawy z dnia 6 lipca 1982 r. o radcach prawnych²⁴.

Natomiast w sytuacji, kiedy adwokat kościelny nie jest jednocześnie adwokatem (radcą prawnym) świeckim czyli osobą ustawowo zobowiązaną do zachowania w tajemnicy informacji uzyska-

²⁴ Tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 233 z późn. zm.

nych podczas udzielania pomocy prawnej, omawiane zagadnienie przedstawia się w sposób bardziej skomplikowany. Przede wszystkim, w porządku prawa polskiego nie ma żadnej wyraźnej podstawy prawnej, która dawałaby adwokatowi kościelnemu prawo do odmowy zeznań/ odpowiedzi na pytania w zakresie informacji, jakie uzyskał on od strony w związku z wykonywaniem zadań adwokata kościelnego, i która gwarantowałaby mu prawo do zachowania tajemnicy związanej z pełnieniem tego urzędu. Adwokata kościelnego – jako adwokata kościelnego – nie wymienia *expressis verbis* ani wspomniany art. 178 pkt. 1 k.p.k. i art. 180 §1 i 2 k.p.k., ani art. 261 §2 k.p.c., ani też art. 83 k.p.a.

Czy jednakże analizowana tajemnica nie należy ogólnie do grupy „tajemnic zawodowych”, o których we wszystkich wymienionych przepisach mowa? Za możliwością takiej interpretacji zdaje się przemawiać fakt, iż ustawodawca polski nie sformułował żadnej legalnej definicji „tajemnicy zawodowej”. Według zaś definicji doktrynalnej „tajemnica zawodowa istnieje, gdy wiadomość nią objęta została uzyskana przez osobę reprezentującą określony zawód, z tytułu wykonywania którego było możliwe wejście w posiadanie cudzej tajemnicy czy sekretu”²⁵, co zdaje się do tajemnicy adwokackiej adwokata kościelnego przystawać w pełni. Problem jednak w tym, iż w doktrynie zarówno karnistycznej²⁶, cywilistycznej²⁷, jak i administracyjnej²⁸, wypracowanej na gruncie art. 180 k.p.k., art. 261 k.p.c. i art. 83 k.p.a. zdecydowanie przeważa utrwalony od lat pogląd, że omawiany

²⁵ Magdalena Budyn–Kulik, Patrycja Kozłowska–Kalisz, Marek Kulik, Marek Mozgawa, *Kodeks karny. Komentarz* (Warszawa: Oficyna aWolters Kluwer business, 2010), 489. Podobnie Barbara Michalska–Kunicka i Piotr Krzysztof Sowiński [zob. Kunicka–Michalska, *Ochrona tajemnicy zawodowej*, 12; Piotr Krzysztof Sowiński, *Prawo świadka do odmowy zeznań w procesie karnym* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2004), 147].

²⁶ Kazimierz Łojewski, *Instytucja odmowy zeznań w polskim prawie karnym* (Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, 1970), 151; Sowiński, *Prawo świadka*, 166.

²⁷ Zob. m.in Tomasz Demendecki, „Komentarz do art. 261”, w: *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz*, red. Joanna Bodio, Tomasz Demendecki, Andrzej Jakubecki, Olimpia Marcewicz, Przemysław Telenga, Mariusz Piotr Wójcik (Warszawa: Wolters Kluwer, 2014), 643.

²⁸ Zob. Piotr Marek Przybysz, *Kodeks postępowania administracyjnego* (Warszawa: LexisNexis, 2014), 198.

obowiązek zachowania tajemnicy zawodowej wynikać musi z przepisów ustawy²⁹.

Kodeks Prawa Kanonicznego statusu ustawy nie ma. Ustawodawca polski traktuje wprowadzie prawo kanoniczne jako „prawo” a nie tylko zespół norm o charakterze jedynie etycznym czy moralnym (o czym świadczą jednoznacznie zapisy w szeregu aktów ustawodawczych³⁰), jednakże nie zmienia to faktu, że prawo wewnętrzne Kościoła katolickiego nie przynależy do określonych w art. 87 Konstytucji RP³¹ źródeł prawa i nie ma mocy powszechnie obowiązującej na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Może ono wywoływać skutki w polskim porządku prawnym jedynie wówczas, gdy zezwala na to prawo państwowe (aktem rangi ustawowej) i tylko w zakresie tym zezwoleniem objętym. Zakazów dowodowych, które w odniesieniu do adwokata kościelnego występują w prawie kanonicznym, żadna z ustaw obowiązujących w Polsce nie recypuje.

W przypadku, jeśli adwokat kościelny jest osobą duchowną rozważyć należałoby, czy ochrony tajemnicy informacji uzyskanych od stron w związku ze sprawą w trybunale kościelnym nie można wywieść z tajemnicy duszpasterskiej. W Kościele katolickim tajemnica duszpasterska (która obejmuje rozmowy, porady duchowe i wszelkie formy kontaktów o charakterze duchowym) nie jest wprowadzie regulowana wprost, jednakże wynika z kan. 220 CIC³². Na gruncie prawa świeckiego tajemnicę duszpasterską chronią ustawy karno–procesowe wielu państw, m.in. prawo austriackie, niemieckie, prawo kantonu Zurych,

²⁹ Zdarza się jednakże, iż obowiązek zawodowej dyskrecji może mieć swe źródło również w przepisach rozporządzenia, np. §21 rozporządzenia Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 14 lutego 2005 r. w sprawie placówek opiekuńczo–wychowawczych, Dz.U. Nr 37, poz. 331.

³⁰ Zob. np. art. 2, art. 15 ust. 1 i 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz.U. z 2013 r, poz. 1169 z późn. zm.) czy art. 4 ust. 2, art. 5, art. 8 ust. 2, art. 14, art. 16 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318) czy też treść odwołania zawartego w preambule do tego Konkordatu.

³¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

³² Szerzej zob. Małgorzata Tomkiewicz, „Tajemnica spowiedzi i tajemnica duszpasterska w procesie karnym” *Prokuratura i Prawo* 2 (2012): 50–63.

Aargau, Solothurn i kantonu Lucerna³³. Rzecz jednak w tym, że tajemnicy duszpasterskiej „nie rozpoznają” przepisy prawa polskiego. Tajemnica ta, podobnie jak tajemnica związana z urzędem adwokata kościelnego, nie jest objęta jednoznacznym ograniczeniem dowodowym w żadnej z polskich procedur i – wobec braku oparcia w ustawie – nie ma też statusu tajemnicy zawodowej w znaczeniu wyżej wskazanym. Można byłoby wprawdzie analizować, czy przynależenie do stanu duchownego nie jest wykonywaniem określonego zawodu³⁴, jednakże nie ulega wątpliwości, że wymóg zachowania tajemnicy duszpasterskiej nie spoczywa w takich przypadkach na osobach duchownych z mocy przepisów ustawowych.

Tajemnica duszpasterska oraz tajemnica adwokacka adwokata kościelnego nie jest też w żaden sposób chroniona w kontroli operacyjnej. Żaden z obowiązujących przepisów nie tylko nie zakazuje Policji oraz innym służbom niejawnego inwigilowania osób duchownych/adwokatów kościelnych w trakcie pełnionych przez nich posług, ale i gromadzenia oraz procesowego wykorzystywania materiałów z takiej inwigilacji pozyskanych (za wyjątkiem tych, zawierających tajemnicę spowiedzi). Tylko wówczas, jeśli osoba inwigilowana miałaby jednocześnie status adwokata świeckiego lub radcy prawnego, a pozyskane materiały mogły zawierać informacje związane z udzielaniem pomocy prawnej (art. 180 §2 k.p.k.), możliwość wykorzystania takich materiałów podlegałaby sądowej weryfikacji, ze względu na regulację zawartą w przywołanym wcześniej art. 19 ust. 15f pkt. 2 ustawy o Policji.

Na marginesie zauważyć należy, iż w aktualnym stanie prawnym, wprowadzonym ustawą z dnia 11 marca 2016 r. o zmianie ustawy Kodeks postępowania karnego oraz niektórych innych ustaw³⁵ nawet jeśli do procesu karnego przeniknęły by – bez wspomnianej weryfikacji sądu – materiały zawierające informacje objęte tajemnicą zawodową, to dowodów takich odrzucić obecnie nie można. Zmieniony tą ustawą

³³ Zbigniew Kwiatkowski, *Zakazy dowodowe w procesie karnym* (Kraków: Zakamycze, 2005), 176.

³⁴ Szerzej zob. Lucjan Świto, „Charakter prawny posługi duszpasterskiej proboszczów i wikariuszy w parafiach rzymskokatolickich w świetle prawa polskiego”, *Seminare* 27 (2010): 41–50.

³⁵ Dz.U. z 2016 r., poz. 437.

art. 168a k.p.k. w swym brzmieniu obowiązującym od dnia 15 kwietnia 2016 r. stanowi bowiem, iż dowodu nie można uznać za niedopuszczalny wyłącznie na tej podstawie, że został uzyskany z naruszeniem przepisów postępowania lub za pomocą czynu zabronionego, o którym mowa w art. 1 §1 k.k., chyba że dowód został uzyskany w związku z pełnieniem przez funkcjonariusza publicznego obowiązków służbowych, w wyniku: zabójstwa, umyślnego spowodowania uszczerbku na zdrowiu lub pozbawienia wolności. O ile więc funkcjonariusz publiczny w związku z pozyskiwaniem dowodu nie dopuści się zabójstwa, umyślnego uszczerbku na zdrowiu lub pozbawienia wolności, to każdy z uzyskanych przez niego dowodów może być wykorzystany w sprawie. Nawet dowody zawierające informacje pochodzące z podsłuchów ewidentnie wadliwych np. podsłuchów instalowanych w wyniku popełnienia przez funkcjonariuszy przestępstw innych niż wymienione wyżej, czy też stosowanych bez jakiegokolwiek zgody sądów, stanowią obecnie pełnoprawny materiał dowodowy i nie mogą być z tego powodu zdyskredytowane w procesie. Sąd rozpoznający sprawę może wprawdzie podjąć próbę odrzucenia tego rodzaju dowodu poprzez bezpośrednie zastosowanie art. 54 Konstytucji RP, jednakże w obecnym stanie prawnym taka możliwość wydaje się być wysoce dyskusyjna³⁶.

³⁶ Przepis art. 54 stanowi, iż każdy ma prawo żądać m.in. usunięcia informacji zebranych w sposób sprzeczny z ustawą oraz w art. 8 ust. 2 tego aktu, który stanowi, że przepisy Konstytucji stosuje się bezpośrednio, chyba że sama Konstytucja stanowi inaczej. Na możliwość bezpośredniego stosowania przez sądy przepisów Konstytucji, jako bezpośredniej podstawy rozstrzygnięć w sprawach indywidualnych, zwracał uwagę Trybunał Konstytucyjny w postanowieniu z dnia 22 marca 2000 r. wskazując, że w świetle art. 8 ust. 2 Konstytucji „(...) nie tylko nie ma przeszkód dla bezpośredniego stosowania konstytucji przez sądy, ale też uznać należy, że sądy powinny sięgać do tego bezpośredniego stosowania w tych wszystkich sytuacjach, gdy jest to potrzebne i możliwe”. Wbrew pozorom jednak, rozwiązanie to nie jest w pełni bezproblemowe. Bezpośrednie stosowanie Konstytucji nie może bowiem, jak zauważył to Trybunał Konstytucyjny również w cytowanym orzeczeniu, prowadzić do pomijania obowiązujących regulacji ustawowych ani też „(...) nie może być rozumiane jako możliwość orzekania na podstawie Konstytucji zamiast orzekania na podstawie ustawy” (P 12/98, OTK 2000, nr 2, poz. 67). Jeśli więc od 15 kwietnia 2016 r. kwestia eliminacji dowodów jest materia uregulowaną w ustawie, to można mieć wątpliwość, czy sądy faktycznie mają podstawę, aby oceniając dopuszczalność omawianych dowodów stosować Konstytucję zamiast przepisy k.p.k.

III. WYMÓG ZACHOWANIA TAJEMNICY ZWIĄZANEJ
Z PEŁNIENIEM OBOWIĄZKÓW ADWOKATA KOŚCIELNEGO
A PRZESŁANKI ODPOWIEDZIALNOŚCI KARNEJ Z ART. 266 §1 K.K.

Naruszenie tajemnicy adwokackiej może powodować – jak wskazano wyżej – szereg konsekwencji prawnych, z odpowiedzialnością karną depozytariusza tajemnicy włącznie. Zgodnie z art. 266 §1 k.k. każdy kto, wbrew przepisom ustawy lub przyjętemu na siebie zobowiązaniu, ujawnia lub wykorzystuje informację, z którą zapoznał się w związku z pełnioną funkcją, wykonywaną pracą, działalnością publiczną, społeczną, gospodarczą lub naukową, podlega karze grzywny, ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.

W przypadku gdy naruszenia tajemnicy adwokackiej dopuści się adwokat (radca prawny) świecki, kwestia jego odpowiedzialności z art. 266 §1 k.k. co do zasady wydaje się być jasna. Nie ulega bowiem wątpliwości, że skoro obowiązek zachowania dyskrecji spoczywa na takim adwokacie z mocy ustawy, to naruszenie tajemnicy jest w takiej sytuacji naruszeniem obowiązku wynikającego z przepisu ustawy. Również i w tym aspekcie zakres tajemnicy adwokackiej nie jest uzależniony od charakteru informacji, jaką adwokat miałby pozyskać w związku z udzielaniem pomocy prawnej, w związku z czym odpowiedzialność o jakiej mowa w art. 266 §1 k.k. adwokat poniesie także i wówczas, gdy ujawni informacje pozyskane w ramach pomocy prawnej świadczonej w procesach kanonicznych, a więc poniesie ją także i wówczas, gdy nie zachowa dyskrecji jako adwokat kościelny.

W przypadku natomiast, gdy omawianą tajemnicę naruszy adwokat kościelny nie będący adwokatem (radcą prawnym) świeckim, to kwestia jego odpowiedzialności karnej wymaga bliższej analizy. W takim przypadku bowiem naruszenie obowiązku zachowania tajemnicy nie jest – z przyczyn wskazanych powyżej – pogwałceniem obowiązku ustawowego. Pojawia się jednak wątpliwość, czy adwokat kościelny naruszający tajemnicę, którą pozyskał w związku z wykonywaniem czynności adwokata kościelnego, nie narusza obowiązku dyskrecji wynikającego z przyjętego zobowiązania.

W literaturze przedmiotu przyjmuje się, że w art. 266 §1 k.k. ustawodawca objął penalizacją ujawnienie tajemnicy nie tylko ustawowej ale

i umownej, przy czym owo zobowiązanie umowne do zachowania dyskrecji nie musi być w umowie zwerbalizowane wprost³⁷. Zgodnie bowiem z art. 56 k.c., czynność prawna wywołuje skutki nie tylko w niej wyrażone, lecz również te, które wynikają z ustawy, z zasad współżycia społecznego i z ustalonych zwyczajów. Przyjmuje się również, iż obowiązek zachowania dyskrecji może wynikać z norm etyki zawodowej wiążącej przedstawicieli danej profesji³⁸ i to bez względu na to, czy normy te zostały ujęte w formie pisanych kodeksów deontologicznych, czy też funkcjonują jedynie jako normy niepisane³⁹. Jeżeli obowiązek zachowania tajemnicy ma źródło w etyce zawodowej, to staje się on elementem umowy o świadczenie zawodowej usługi i może być uznany za obowiązek zachowania tajemnicy wynikający z przyjętego zobowiązania, a to oznacza, że mieści się on w zakresie penalizacji art. 266 §1 k.k.⁴⁰

Z powyższego wynika zatem, że osoba mająca status „jedynie” adwokata kościelnego w przypadku ujawnienia tajemnicy związanej z wykonywaną pracą może być pociągnięta do odpowiedzialności za popełnienie przestępstwa z art. 266 §1 k.k., przy czym odpowiedzialność adwokata kościelnego wynikać będzie w takim przypadku nie z naruszenia obowiązku ustawowego, a z naruszenia norm etycznych będących elementem przyjętego zobowiązania.

Konkluzja powyższa wskazuje na istnienie swoistego paradoksu: adwokat kościelny, który ma status „tylko” kościelny, nie może w postępowaniu przed organami ścigania czy przed sądami państwowymi uchylić się od złożenia zeznań lub odpowiedzi na pytania powołując się na tajemnicę adwokacką (gdyż ta nie ma statusu tajemnicy zawodowej), natomiast za naruszenie tej tajemnicy (rozumianej jako ujawnienie informacji powziętej w związku z wykonywaną pracą) może ponieść odpowiedzialność karną określoną w art. 266 k.k.

³⁷ Ewa Plebanek, Michał Rusinek, „Ujawnienie tajemnicy zawodowej w procesie karnym a odpowiedzialność karna”, *Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych* 1 (2007): 77.

³⁸ Tamże oraz Kunicka–Michalska, *Ochrona tajemnicy zawodowej*, 42.

³⁹ Plebanek, Rusinek, „Ujawnienie tajemnicy”, 76 i literatura tam przywołana.

⁴⁰ Tamże.

W przypadku kolizji pomiędzy obowiązkiem zachowania dyskrecji a obowiązkami świadka w procesie, jedynie sygnalizacyjnie nadmienić należy, iż to, czy wymieniona odpowiedzialności prawnokarna adwokata zachodzi jedynie w przypadku tzw. samorzutnego ujawnienia tajemnicy czy też ma ona miejsce również w sytuacji realizowania obowiązku składania zeznań, jest zagadnieniem spornym⁴¹, a jego bliższa analiza wykraczałaby poza ramy tej publikacji.

PODSUMOWANIE

Aksjologia tajemnicy adwokackiej w prawie polskim, jak i kanonicznym, co do istoty jest podobna: w obu chodzi o realizację prawa do rzetelnego i sprawiedliwego procesu, prawa do obrony oraz prawa do ochrony prywatności, w tym swobody komunikowania się. Tajemnice te nie są jednakże chronione w sposób symetryczny w obu wymienionych porządkach prawnych.

Prawo kanoniczne chroni nie tylko tajemnicę adwokacką adwokatów kościelnych, ale dostrzega i respektuje również tajemnice zawodowe istniejące w prawie powszechnym. Kan. 1548 §2 pkt. 1 CIC wyraźnie stanowi, iż osoby zobowiązane do zachowania tajemnicy urzędowej – w tym m.in. wprost wymienieni urzędnicy państwowi i adwokaci właśnie – mają prawo do odmowy odpowiedzi na pytania. Ustawodawca świecki natomiast istnienia adwokatów kościelnych zdaje się nie zauważać wcale.

Tajemnica związana z obowiązkami adwokata kościelnego nie jest określona w ustawach ani w innych aktach prawa świeckiego, w związku z czym, wobec dominującego i ugruntowanego stanowiska doktryny, nie przynależy do tajemnic zawodowych w porządku prawa powszechnego i jako taka nie podlega żadnej ochronie proceduralnej w świetle aktualnie obowiązującego prawa polskiego. Nie dotyczą jej ani zakazy/ ograniczenia dowodowe określone w przepisach procedury karnej, cywilnej i administracyjnej, ani też regulacje związane z niejawną inwigilacją w ramach tzw. kontroli operacyjnej. W obecnym stanie prawnym wykorzystywanie w procesie karnym materiałów z podsłu-

⁴¹ Tamże, 78–80.

chów zawierających treści rozmów stron procesowych z adwokatami kościelnymi w trakcie udzielanych porad prawnych w postępowaniach kanonicznych nie podlega *de facto* żadnym ograniczeniom, o ile adwokat nie jest równocześnie adwokatem (radcą prawnym) świeckim.

Za naruszenie tajemnicy odpowiedzialność karną określoną w art. 266 §1 k.k. co do zasady ponieść może zarówno adwokat świecki jak i kościelny, jednakże w zakresie obowiązku składania zeznań/ odpowiedzi na pytania ten drugi nie ma żadnej formalnoprawnej możliwości uchylenia się. Oznacza to, że adwokat kościelny udzielający np. pomocy prawnej w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa, w przypadku powołania go na świadka w postępowaniu przed sądem powszechnym lub administracyjnym w sprawie dotyczącym jego klienta (np. w sprawie o pedofilię, znęcanie się, zniesławienie, eksmisję itd.) nie ma żadnej możliwości – o ile nie jest równocześnie adwokatem świeckim lub radcą prawnym – uchylenia się od ujawnienia w tym postępowaniu informacji, które powziął reprezentując owego klienta w postępowaniu przed trybunałem kościelnym.

Taki stan rzeczy trudno uznać za właściwy z punktu widzenia prawa oraz idei demokratycznego państwa prawa i to przy całej świadomości tego, że wykonywanie obowiązków adwokata kościelnego nie jest wykonywaniem zawodu zaufania publicznego w rozumieniu art. 17 ust. 1 Konstytucji RP. W świetle powyższego zasadnym wydaje się więc postulat *de lege ferenda* wprowadzenia do polskiego porządku prawnego takich jednoznacznych rozwiązań normatywnych, które pozwalałyby na objęcie tajemnicy adwokackiej adwokata kościelnego statusem tajemnicy zawodowej, a tym samym na rozciągnięcie ochrony, która ze statusu tego wynika również na ten rodzaj tajemnicy. Celowi temu mogłoby służyć przyjęcie legalnej definicji pojęcia „tajemnicy zawodowej” – w brzmieniu funkcjonującym w definicji doktrynalnej – w której dodatkowo należałoby uwzględnić wyrażoną przez M. Safjana tezę, iż „obowiązek zachowania tajemnicy zawodowej może być konstruowany niezależnie od wyraźnych potwierdzeń ustawowych, o ile tylko należy do istotnych elementów wykonywania określonej profesji (...)”⁴².

⁴² Marek Safjan, „Problemy prawne tajemnicy lekarskiej”, *Kwartalnik Prawa Prywatnego* 1 (1995): 10.

Proponowane rozwiązanie zdaje się znajdować uzasadnienie nie tylko w przywołanym przez Trybunał Konstytucyjny w uzasadnieniu wyroku z dnia 22 listopada 2004 r. w sprawie SK 64/03 stwierdzeniu, iż „tajemnica zawodowa osoby świadczącej pomoc prawną nie jest ustanowiona w interesie samego prawnika, lecz w interesie osoby poszukującej tej pomocy”⁴³, ale przede wszystkim w konstytucyjnej (art. 25 ust. 3) i konkordatowej (art. 1) zasadzie współdziałania państwa i kościoła dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Nie wchodząc w szczegóły i różnice interpretacyjne⁴⁴ dotyczące wskazanych pojęć⁴⁵ zauważyć jedynie należy, iż takie rozwiązanie nie tylko, jak wydaje się, w niczym nie narusza zasady autonomii obu wymienionych porządków prawnych, ale wpisuje się w szerszy kontekst konstytucyjnych reguł dotyczących ograniczania praw jednostki w imię interesów natury ogólnej. Przepis art. 31 ust. 3 Konstytucji RP pozwala wszak ustawodawcy ograniczyć korzystanie z konstytucyjnych wolności i praw (a taką jest – jak wskazano wyżej – prywatność, której ochronie służy również i tajemnica urzędu adwokata kościelnego) tylko wtedy, gdy jest to konieczne dla bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób.

Wskazany postulat wydaje się być zasadny również w kontekście przyjętego przez ustawodawcę systemowego modelu ochrony tajemnicy. Skoro sam ustawodawca zainteresowany jest przestrzeganiem zawodowych sekretów i to nie tylko tych wynikających z ustawy lecz penalizuje również ujawnienie i takich tajemnic, które wynikają ze zobowiązań umownych (art. 266 §1 k.k.), to powinien stworzyć

⁴³ OTK 2004, nr 10A, poz. 107.

⁴⁴ Szerzej zob. Piotr Steczkowski, „Konstytucyjna zasada współdziałania państwa i kościoła”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 11 (2008): 155–170.

⁴⁵ Szerzej zob. Józef Krukowski, „Konstytucyjny model stosunków między państwem a kościołem w III Rzeczypospolitej”, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. Artur Mezglewski, (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004), 98; Artur Mezglewski, Henryk Miształ, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2006), 78; Wojciech Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego* (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2003), 101–102; Michał Pietrzak, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: LexisNexis, 2003), 232.

także i większe możliwości ochrony takich tajemnic w przestrzeni publicznoprawnej⁴⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Adamiak, Barbara, Janusz Borkowski. *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011.
- Braciak, Joanna. *Prawo do prywatności*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2004.
- Buchała, Kazimierz. „W sprawie sporu o tajemnicę adwokacką”. *Palestra* 2 (1969): 35–51.
- Bodio, Joanna, Tomasz Demendecki, Andrzej Jakubecki, Olimpia Marcewicz, Przemysław Telenga, Mariusz Piotr Wójcik. *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2014.
- Budyn–Kulik, Magdalena, Patrycja Kozłowska–Kalisz, Marek Kulik, Marek Mozgawa. *Kodeks karny. Komentarz*. Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business, 2010.
- Cieślak, Marian, Stanisław Garlicki, Alfred Kaftal. „Trójgłos w sprawie tajemnicy zawodowej adwokata”. *Palestra* 3 (1964): 1–14.
- Gostyński, Zbigniew. *Tajemnica dziennikarska a obowiązek składania zeznań w procesie karnym*. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC, 1997.
- Góralski, Wojciech. *Wstęp do prawa wyznaniowego*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2003.
- Hansen, Edgar. „Tajemnica zawodowa adwokata”. *Palestra* 9 (1962): 10–20.
- Jagielski, Mariusz. „Konstytucjonalizacja ochrony prywatności”. W: *Konstytucjonalizm a doktryny polityczno-prawne. Najnowsze kierunki badań*, red. Ryszard Małajny. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2008.

⁴⁶ Taki kierunek interpretacyjny zdaje się znajdować oparcie również w poglądach Trybunału Konstytucyjnego, który wypowiadając się w przedmiocie reguł rządzących stosowaniem instytucji tajemnicy m.in. w wymienionym wyżej wyroku z 22 listopada 2004 r. stwierdził, iż „(...) ustawodawca – raz decydując się na obciążenie określonej grupy zawodowej obowiązkiem zachowania tajemnicy – postępuje konsekwentnie, tj. w innych ustawach, wprowadzających obowiązek składania zeznań, przewiduje możliwość zachowania milczenia przez osoby związane tajemnicą. W przeciwnym razie, w pewnych sytuacjach wypełnienie obowiązku dyskrekcji byłoby niemożliwe, a ochrona osób, w których interesie ten obowiązek wprowadzono, okazałaby się iluzoryczna”.

- Kmieciak, Zbigniew. „Zakres udostępniania akt sprawy w postępowaniu administracyjnym”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 2 (2008): 95–107.
- Krukowski, Józef. „Konstytucyjny model stosunków między państwem a kościołem w III Rzeczypospolitej”. W: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. Artur Mezglewski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004.
- Krzemiński, Zdzisław. *Etyka adwokacka. Teksty. Orzecznictwo. Komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer, 2008.
- Kucharczyk, Mariusz. „Charakter prawny tajemnicy adwokackiej w ujęciu historycznym”. *Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych* 1 (2007): 57–72.
- Kunicka–Michalska, Barbara. *Ochrona tajemnicy zawodowej w polskim prawie karnym*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, 1972.
- Kwiatkowski, Zbigniew. *Zakazy dowodowe w procesie karnym*. Kraków: Zakamycze, 2005.
- Leszczyński, Grzegorz. „Urząd adwokata stałego świetle instrukcji «Dignitas conubii»”. *Ius Matrimoniale* 11/17 (2006): 143.
- Łojewski, Kazimierz. „Jeszcze o tajemnicy zawodowej adwokata”. *Palestra* 12 (1964): 21–28.
- Łojewski, Kazimierz. *Instytucja odmowy zeznań w polskim prawie karnym*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, 1970.
- Mezglewski, Artur, Henryk Misztal, Piotr Stanisław. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2006.
- Miziński, Artur Grzegorz. *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim*. Lublin: Wydawnictwo GAUDIUM, 2011.
- Pietrzak, Michał. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: LexisNexis, 2003.
- Plebanek, Ewa, Michał Rusinek. „Ujawnienie tajemnicy zawodowej w procesie karnym a odpowiedzialność karna”. *Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych* 1 (2007): 73–99.
- Przybysz, Piotr Marek. *Kodeks postępowania administracyjnego*. Warszawa: LexisNexis, 2014.
- Rozkrut, Tomasz. „Adwokat i pełnomocnik procesowy w procesie kościelnym”. *Polonia Sacra* 4 (2000): 271–283.
- Safjan, Marek. „Problemy prawne tajemnicy lekarskiej”. *Kwartalnik Prawa Prywatnego* 1 (1995): 2–16.
- Sowiński, Piotr Krzysztof. *Prawo świadka do odmowy zeznań w procesie karnym*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2004.

- Steczkowski, Piotr. „Konstytucyjna zasada współdziałania państwa i kościoła”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 11 (2008): 155–170.
- Świto, Lucjan. „Charakter prawny posługi duszpasterskiej proboszczów i wikariuszy w parafiach rzymskokatolickich w świetle prawa polskiego”. *Seminare* 27 (2010):41–50.
- Tomkiewicz, Małgorzata. „Tajemnica spowiedzi i tajemnica duszpasterska w procesie karnym”. *Prokuratura i Prawo* 2 (2012): 50–64.
- Warylewski, Jarosław. „Tajemnica adwokacka i odpowiedzialność karna za jej naruszenie (ujawnienie)”. *Palestra* 5–6 (2015): 7–16.

ATTORNEY–CLIENT PRIVILEGE OF CHURCH ATTORNEY
IN THE POLISH LEGAL SYSTEM.
THE RANGE OF PROTECTION AND RESULTS OF ITS VIOLATION

Summary

The term of ‘attorney–client privilege’ is not a precisely defined term in the Polish legal system nor in the canon law; however, there is no doubt that in both of those legal frameworks, this privilege is formally regulated and is under protection. Moreover, within the Polish legal system, as well as in the canon law, the attorney–client privilege is protected by specific inadmissibility and restrictions in evidence, and in both cases, this protection, assumes liability of depositary of confidential information for its violation. Also, the axiology of discussed privilege in every mentioned legal framework is similar when it comes to its purpose: the realization of law to an honest and righteous lawsuit, the right of defence and right to protect privacy, including freedom of communication.

The fact that providing protection of attorney–client privilege is a subject of concern of both the state and the church legislator, is perceived as *primo facie*. Less obvious, however, is the answer to the following questions: Are those privileges “respected” by each other and are they protected in a symmetric way in both mentioned legal frameworks? Do people functioning as attorneys in canon law legal framework, may, in the cases governed by Polish law, invoke professional secrecy, and is this kind of invocation producing legal effects in the light of secular law? Does the obligation, which is incumbent upon church attorney as well as secular attorney, to maintain the confidentiality and to prevent from disclosure or unauthorized use of everything he

learned by performing professional duties, is respected by secular legislator and vice versa? Does the disclosure of information by the church attorney, acquired while providing legal assistance to a party, in proceedings in ecclesiastical court, affect the criminal liability described in Article 266 of the Penal Code? Through comparative legal analysis of related regulations of canon law and also regulations present in Polish law, this article will try to answer those questions.

Tłumaczenie własne autora

Key words: professional secrecy, attorney–client privilege, church attorney, inadmissibility in evidence

Słowa kluczowe: tajemnica zawodowa, tajemnica adwokacka, adwokat, adwokat kościelny, zakazy dowodowe

MICHAŁ OŻÓG*

PRAWO PACJENTA DO OPIEKI DUSZPASTERSKIEJ
W ŚWIETLE KONSTYTUCYJNEJ ZASADY
RÓWNOUPRAWNIENIA KOŚCIOŁÓW I INNYCH
ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

1. UWAGI OGÓLNE

Człowiek w trakcie swojej egzystencji korzysta z różnorodnych świadczeń zdrowotnych w szeroko rozumianych podmiotach leczniczych. Szczególnie dotkliwy dla człowieka jest pobyt w podmiotach leczniczych wykonujących stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne. Człowiek zostaje wówczas oderwany od rodziny, bliskich osób, środowiska, w którym na co dzień przebywa i znajduje się w grupie obcych sobie ludzi¹. Sytuacje te są często boleśnie przeżywane przez pacjentów. Jest to również taki okres, gdy potrzeby religijne człowieka bywają bardzo mocno odczuwane. Prawodawca powinien zatem dążyć do zabezpieczenia możliwości ich zaspokojenia poprzez ustanowienie odpowiednich norm prawnych. Legislator wychodząc naprzeciw tym oczekiwaniom gwarantuje pacjentowi „prawo do opieki duszpasterskiej”, które stanowi przedmiot zainteresowania nauki prawa. Powyższe zagadnienie omawiane jest zwykle

* Mgr, doktorant w Zakładzie Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków, e-mail: michal.ozog@doctoral.uj.edu.pl

¹ Stanisław Grzesiuk, „Duszpasterstwo chorych w szpitalach”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 12 (1979): 63.

wyłącznie w kontekście praw pacjenta. Badanie przepisów prawnych gwarantujących prawo do opieki duszpasterskiej jedynie w optyce statusu prawnego jednostki, wydaje się być zabiegiem niewystarczającym i nieuwzględniającym specyfiki przedmiotowego prawa. Brak odniesienia do problematyki położenia prawnego wspólnoty religijnej, której wyznawcą lub członkiem pozostaje pacjent prowadzi do pominięcia szeregu problemów prawnych, które zasługują na bliższe opracowanie ze względu na doniosłość społeczną materii. Nie można bowiem zapominać, że posługę duszpasterską w podmiotach leczniczych wykonują najczęściej przedstawiciele poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych. Z tego względu w niniejszym opracowaniu podjęto próbę charakterystyki prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej w kontekście zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.²), zaliczanej do grupy naczelnych zasad relacji instytucjonalnych między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Art. 9 ust. 2 pkt 3 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania³ stanowi, że jedną z gwarancji wolności sumienia i wyznania w stosunkach państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowym pozostaje równouprawnienie wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych, bez względu na formę uregulowania ich sytuacji prawnej. Jest to jedna z podstawowych gwarancji prawnych owej wolności⁴. Przyjęcie takiej perspektywy badawczej wydaje się uzasadnione, biorąc pod uwagę fakt, że status prawny człowieka w sferze wolności sumienia i wyznania nierzadko pozostaje uwarunkowany pozycją prawną wspólnoty religijnej. Powyższa kwestia zyskuje na znaczeniu z uwagi na postępujący pluralizm światopoglądowy, a także ze względu na powstawanie nowych wierzeń. Zapewnienie równych praw wspólnotom religijnym – w tym także mniejszościowym – pozytywnie przyczynia się do posza-

² Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.; dalej: Konstytucja.

³ Tekst jedn. Dz.U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 z późn. zm., dalej: u.g.w.s.w.

⁴ Stanisław Bożyk, „Konstytucyjna zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”, w: *Zasada równości w prawie. Konferencja naukowa, Rzeszów 16 października 2003 r.*, red. Halina Zięba-Załucka, Maciej Kijowski (Warszawa: POBIIT-NO, 2004), 97.

nowania wolności sumienia i wyznania w aspekcie indywidualnym. Zakres uprawnień kościołów i innych związków wyznaniowych odbija się refleksem na statusie prawnym pacjenta – beneficjenta prawa do opieki duszpasterskiej w podmiotach leczniczych.

Podejmowanie problematyki praw i wolności konstytucyjnych, w tym wolności sumienia i wyznania, powinno uwzględniać okoliczności faktyczne dotyczące realizacji danego prawa (wolności). Mając to na uwadze, rozważania w niniejszym tekście nie ograniczają się jedynie do analizy stanu prawnego, lecz zostały uzupełnione o zarys praktyki funkcjonowania podmiotów leczniczych w zakresie zagwarantowania prawa do opieki duszpasterskiej. W przedmiotowym opracowaniu odwołano się do rozwiązań przyjmowanych w wybranych podmiotach leczniczych w Polsce, zamieszczonych na stronach internetowych poszczególnych placówek. W ten sposób podjęto próbę skonfrontowania istniejącego wzorca normatywnego (jak być powinno) ze stanem rzeczywistym (jak jest). Wskazane przykłady stanowią asumpt do sformułowania uwag krytycznych i zaproponowania określonych postulatów dla podmiotów kierujących podmiotami leczniczymi. Przed przystąpieniem do rozważań szczegółowych, należy w pierwszej kolejności przedstawić przepisy prawne gwarantujące pacjentowi prawo do opieki duszpasterskiej, a wspólnotom religijnym możliwość prowadzenia opieki duszpasterskiej względem pacjentów. Przyjęty podział ma jedynie charakter porządkujący rozważania, gdyż nie jest możliwe ścisłe rozdzielenie tych uregulowań. Zapewnienie gwarancji prawnych określonej wspólnoty religijnej zabezpiecza równocześnie prawa wyznawców tej grupy.

2. GWARANCJE PRAWA PACJENTA DO OPIEKI DUSZPASTERSKIEJ

Regulacja normatywna dotycząca prawa do opieki duszpasterskiej zawarta została w aktach prawnych różnej rangi⁵. W pierwszej kolejności należy wskazać normy konstytucyjne. Art. 53 ust. 1 Konstytu-

⁵ Zdzisław Zarzycki, „Duszpasterstwo w podmiotach leczniczych”, w: *Leksykon prawa wyznaniowego*, red. Artur Mezglewski (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2014), 84.

cji stanowi, że „każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. Zgodnie z art. 53 ust. 2 Konstytucji „wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują”. Warto zwrócić uwagę na art. 53 ust. 2 zd. 2 *in fine* Konstytucji, który zawiera „(...) prawo osób do korzystania z pomocy religijnej, tam gdzie się znajdują”. Według definicji słownikowej wyraz „pomoc” posiada m.in. takie znaczenia jak: „działanie podjęte dla dobra innej osoby”, a także „coś, co pomaga w trudnej sytuacji, czyni ją mniej uciążliwą”⁶. Bez wątplenia zagwarantowanie pacjentom prawa do opieki duszpasterskiej będzie stanowić „pomoc religijną” w trakcie ich pobytu w podmiocie leczniczym. Art. 4 ust. 1 pkt 2 u.g.w.s.w. przewiduje, że osoby przebywające w zakładach służby zdrowia i opieki społecznej mają prawo do posiadania i korzystania z przedmiotów potrzebnych do uprawiania kultu i praktyk religijnych. W źródłach prawa międzynarodowego z zakresu ochrony praw człowieka nie przewidziano wprost prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej, lecz wydaje się, że można je wyprowadzić z ogólnych przepisów prawnych poręczających jednostce wolność myśli, sumienia i wyznania, a wspólnotom religijnym możliwość swobodnego wypełniania funkcji religijnych. W ramach uniwersalnego systemu ochrony praw człowieka można wskazać np. art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych⁷, a z kolei na poziomie regionalnego (europejskiego) systemu ochrony praw jednostki można odwołać się do art. 9 europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁸. W dokumentach organizacji pozarządowych o zasięgu międzynarodowym również nie przewidziano prawa do opieki duszpasterskiej w katalogu praw pacjenta. Przedmiotowego

⁶ „Pomoc”, <http://sjp.pwn.pl/sjp/pomoc;2504324.html> [dostęp: 3.11.2016].

⁷ Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

⁸ Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.

prawa nie zawiera np. Europejska Karta Praw Pacjenta, w której zawarło zbiór siedemnastu praw pacjenta⁹. Oprócz wspomnianych regulacji prawnych należy zwrócić uwagę na przepisy zawarte w rozdziale 10 „prawo do opieki duszpasterskiej” ustawy z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta¹⁰. Rozdział ten zawiera trzy jednostki redakcyjne (art. 36–38 u.p.p.R.P.), w którym zgrupowane zostały normy prawne dotyczące przedmiotowego prawa. Powyższe uregulowania dotyczą przede wszystkim statusu jednostki, natomiast dla realizacji praw pacjenta kluczowe będzie należyte określenie praw kościołów i innych związków wyznaniowych, które prowadzą duszpa-sterstwo specjalne.

3. STATUS PRAWNY WSPÓLNOT RELIGIJNYCH W ZAKRESIE PROWADZENIA DUSZPASTERSTWA SPECJALNEGO PACJENTÓW W PODMIOTACH LECZNICZYCH

Prawo do prowadzenia duszpasterstwa specjalnego w podmiotach leczniczych przez kościoły i inne związki wyznaniowe zostało zagwarantowane w przepisach ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a także w dwunastu ustawach indywidualnych określających położenie prawne: Kościoła katolickiego¹¹, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego¹², Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego¹³, Kościoła Polskokatolickiego¹⁴, Starokatolickiego Kościoła Mariawitów¹⁵, Kościoła Zielonoświątkowego¹⁶, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego¹⁷, Kościoła Chrześcijan Bapty-

⁹ [Http://www.prawapacjenta.eu/?pId=443](http://www.prawapacjenta.eu/?pId=443) [dostęp: 3.11.2016].

¹⁰ Tekst jedn. Dz.U. z 2016 r., poz. 186, dalej: u.p.p.R.P.

¹¹ Tekst jedn. Dz.U. z 2013 r., poz. 1169.

¹² Tekst jedn. Dz.U. z 2014 r., poz. 1726.

¹³ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 43.

¹⁴ Tekst jedn. Dz.U. z 2014 r., poz. 1599.

¹⁵ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 14.

¹⁶ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 13.

¹⁷ Tekst jedn. Dz.U. z 2014 r., poz. 1889.

stów¹⁸, Kościoła Ewangelicko–Metodystycznego¹⁹, Kościoła Katolickiego Mariawitów²⁰, gmin wyznaniowych żydowskich²¹, Kościoła Ewangelicko–Reformowanego²². Kościół katolicki posiada gwarancje prawne wynikające również z art. 17 ust. 1–3 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r.²³ W odniesieniu do ośmiu wspólnot religijnych: Kościoła katolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko–Metodystycznego, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Zielonoświątkowego, Kościoła Polskokatolickiego, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego wynika, że kierownicy placówek państwowych lub samorządowych zobowiązani zostali do przeznaczania odpowiednich pomieszczeń na kaplice lub wyjątkowo innych pomieszczeń w celu umożliwienia organizowania nabożeństw i zbiorowych praktyk religijnych²⁴. A zatem jedynie osiem wspólnot religijnych ma ustanowioną tego rodzaju gwarancję. Fakt ten może dziwić z punktu widzenia zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych wśród tych wspólnot religijnych, które mają uregulowany status prawny. Pozostają jeszcze 164 kościoły i inne związki wyznaniowe działające w oparciu o decyzję administracyjną, wspólnoty religijne mające uregulowane położenie prawne w aktach prawnych z okresu II RP oraz Starokatolicki Kościół Mariawitów, Kościół Katolicki Mariawitów, gminy wyznaniowe żydowskie, Kościół Ewangelicko–Reformowany. Oczywiście w perspektywie faktycznej nie jest możliwe zagwarantowanie izb modlitewnych dla każdego wyznania. W praktyce najczęściej w podmiotach leczniczych istnieją kaplice rzymskokatolickie. Można ewentualnie postulować dwie kaplice, np. jedną chrześcijańską i drugą ekumeniczną, jeżeli

¹⁸ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 169.

¹⁹ Tekst jedn. Dz.U. z 2014 r., poz. 1712.

²⁰ Tekst jedn. Dz.U. z 2014 r., poz. 44.

²¹ Tekst jedn. Dz.U. z 2014 r., poz. 1798.

²² Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 483.

²³ Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

²⁴ Artur Mezglewski, „Duszpasterstwa specjalne”, w: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2008), 205.

istnieją w danym podmiocie leczniczym odpowiednie warunki lokalowe. Dwie tego typu kaplice istnieją na lotnisku Warszawa–Okęcie, jedna w części ogólnodostępnej lotniska, a druga w strefie tranzytowej dla pasażerów różnych religii²⁵.

Jedynie dwie ustawy dotyczące Kościoła katolickiego oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego przewidują możliwość zatrudniania kapelanów w podmiocie leczniczym, co budzi zastrzeżenia z punktu widzenia zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Z art. 31 ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej wynika jedynie, że „(...) kierownicy właściwych zakładów państwowych zatrudniają kapelanów skierowanych przez biskupa diecezjalnego”. Z kolei art. 17 ust. 3 Konkordatu przewiduje, że „(...) biskup diecezjalny skieruje kapelanów, z którymi odpowiednia instytucja zawrze umowę”. Z Konkordatu, ani z ustawy katolickiej nie wynika jednoznacznie jaka ma być treść tego typu umów, czy ma być to umowa rozumiana w znaczeniu potocznym, jako porozumienie podmiotu leczniczego ze stroną kościelną w zakresie spraw organizacyjnych, czy też ma być to umowa określająca pełnienie posługi duszpasterskiej na podstawie określonego stosunku pracy. W literaturze przedmiotu wyrażony został pogląd, zgodnie z którym ma być to umowa o pracę dotycząca świadczenia posługi duszpasterskiej w danej placówce²⁶. W regulacjach wewnętrznych Kościoła katolickiego wprost przewiduje się, iż ma być to umowa o pracę²⁷. Z uwagi jednak na zasadę poszanowania autonomii kościelnego oraz państwowego porządku prawnego wynikającą z art. 25 ust. 3 Konstytucji należy przyjąć, że jest to jedynie postulat kierowany przez stronę kościelną wobec prawodawcy świeckiego. Nie sposób jednak uznać, że przepis prawa kościelnego obowiązuje *ex lege* na forum państwowego porządku prawnego, gdyż brak jest w tym zakresie dyspozycji w prawie

²⁵ [Http://www.kapelania-okecie.pl/lokalizacja-kaplicy5.html](http://www.kapelania-okecie.pl/lokalizacja-kaplicy5.html) [dostęp: 4.11.2016].

²⁶ Józef Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe* (Warszawa: Lexis Nexis, 2008), 188.

²⁷ Zob. <http://www.archidiecezja.katowice.pl/images/stories/kuria/Dokumenty/Status%20kapelana%20szpitalnego%20w%20Archidiecezji%20Katowickiej%2029.09.2014.pdf>, oraz [http:// dsz.bielsko.pl/assets/Status-Kapelana.pdf](http://dsz.bielsko.pl/assets/Status-Kapelana.pdf) [dostęp: 3.11.2016].

polskim co do skuteczności normy prawa kościelnego w tej materii. Przepis ten, ani również art. 17 ust. 3 Konkordatu nie przewiduje, że obowiązującą formę zatrudnienia kapelanów stanowi umowa o pracę. Analogiczne rozwiązanie występuje również w art. 27 ust. 2 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, zgodnie z którym „(...) kierownicy właściwych zakładów państwowych zatrudnią kapelanów, jeżeli zostaną oni skierowani przez biskupa diecezjalnego (...)”. W świetle istniejących unormowań prawnych mogą być to różne formy zatrudnienia. Niemniej jednak wydaje się, że forma umowy o pracę jest najbardziej pożądana z uwagi na kwestie świadczeń społecznych i w razie wystąpienia wypadku przy pracy. W odniesieniu do pozostałych wspólnot religijnych pojawia się kwestia ewentualnej podstawy prawnej zatrudniania kapelanów. Trzeba stwierdzić, że brak jest ogólnego przepisu rangi ustawowej, który przewidywałby taką kompetencję. Taki przepis mógłby zostać zamieszczony wśród unormowań u.g.w.s.w. Dopuszczalność zatrudniania kapelanów wynika pośrednio z przepisów określających wynagrodzenie kapelanów. W odniesieniu do publicznych podmiotów leczniczych podstawowe znaczenie ma rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2014 r. w sprawie warunków wynagradzania za pracę pracowników podmiotów leczniczych działających w formie jednostki budżetowej²⁸. Kapelani zostali zaszeregowani w tym akcie prawnym do kategorii stanowisk „pracownicy wykonujący zawód medyczny oraz inni pracownicy, których praca pozostaje w związku z udzielaniem świadczeń zdrowotnych” z przyporządkowaniem do XV kategorii zaszeregowania według miesięcznych stawek wynagrodzenia zasadniczego wynoszącego 1500–2850 zł. W grupie XV obok kapelanów wymieniono następujące kategorie pracowników: kierownik komórki organizacyjnej: opiekuńczo-leczniczej, leczniczo-wychowawczej; kierownik sekcji statystyki medycznej i dokumentacji chorych; zastępczyni przełożonej pielęgniarek; pielęgniarka oddziałowa; pielęgniarka koordynująca i nadzorująca pracę innych pielęgniarek; zastępczyni pielęgniarki oddziałowej; specjalista pielęgniarka; specjalista położna; edukator do spraw diabetologii; edukator do spraw

²⁸ Dz.U. z 2014 r., poz. 954.

laktacji; specjalista technik dentystyczny; specjalista technik radioterapii; farmaceuta; perfuzjonista. Przepisy prawa państwowego nie przewidują przeznaczania wynagrodzenia duchownego, jednakże takie rozwiązania występują na gruncie prawa kościelnego. W przywoływanym wyżej dokumencie „Status kapelana szpitalnego w Archidiecezji Katowickiej” przyjęto, że „kapelan szpitalny zatrudniony w szpitalu na pełnym etacie opłaca w Kurii Metropolitalnej *seminaristicum* i tzw. kapłańską pomoc bratnią” („Normy szczegółowe”, punkt IV.5).

Gwarancje prawne duszpasterstwa specjalnego w podmiotach leczniczych nie zostały przewidziane w trzech aktach prawnych wydanych w okresie II RP, w których uregulowano status prawny: Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchji duchownej²⁹, Muzułmańskiego Związku Religijnego³⁰ oraz Karaimskiego Związku Religijnego³¹. Oczywiście brak ten nie oznacza, że powyższe wspólnoty nie posiadają prawa do prowadzenia duszpasterstwa specjalnego w podmiotach leczniczych, gdyż owo prawo zostało zagwarantowane w przepisach u.g.w.s.w., które generalnie określają status prawny wspólnot religijnych. Takie założenie odpowiada wymogom równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych.

Przepis art. 19 ust. 2 pkt 3 u.g.w.s.w. stanowi, że kościoły i inne związki wyznaniowe korzystają na zasadach równouprawnienia ze swobody wypełnienia funkcji religijnych, w tym pełnienia posługi duszpasterskiej wobec osób, o których stanowi art. 4 u.g.w.s.w., a więc także wobec osób przebywających w zakładach służby zdrowia. Przepis art. 19 ust. 2 pkt 3 u.g.w.s.w. wyraźnie koresponduje z art. 25 ust. 1 Konstytucji. Problematiczne pozostaje natomiast ustalenie zakresu wspólnot religijnych, które mogą pełnić owe funkcje religijne. Możliwe do przyjęcia pozostają dwie interpretacje. Pierwsza (wąska) zakłada, że prawo do opieki duszpasterskiej dotyczy jedynie wspólnot religijnych o uregulowanym statusie prawnym, a druga (szeroka) oparta jest na założeniu, że owe funkcje mogą pełnić wszystkie wspólnoty religijne, w tym również takie, które istnieją faktycznie, lecz nie mają unormowanego

²⁹ Dz.U. z 1928 r. Nr 38, poz. 363 z późn. zm.

³⁰ Dz.U. z 1936 r. Nr 30, poz. 240 z późn. zm.

³¹ Dz.U. z 1936 r. Nr 30, poz. 241 z późn. zm.

położenia prawnego. Odnosząc się do tej kwestii należy w pierwszej kolejności przybliżyć znaczenie formuły językowej „kościół i inne związki wyznaniowe”, która w polskim systemie prawnym stosowana jest na oznaczenie zbiorowości religijnych, przybierających różne nazwy³². Analiza relacji pojęć „związek wyznaniowy” i „kościół” skłania do wniosku, iż kościół to typ związku wyznaniowego, wyróżniający się spośród innych związków wyznaniowych tylko nazwą i nie stanowi osobnej kategorii prawnej³³. Wszystkie kościoły są związkami wyznaniowymi, ale nie każdy związek wyznaniowy jest kościołem. Bez względu na nazwę mogą one zostać zaliczone do kategorii prawnej związków wyznaniowych. W świetle art. 2 pkt 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania pod tym pojęciem należy bowiem rozumieć wspólnoty religijne, założone w celu wyznania i szerzenia wiary religijnej, posiadające własny ustrój, doktrynę i obrzędy kultowe. Termin „związek wyznaniowy” podkreśla charakter religijny danej organizacji i może być uznany za najszerszy zakresowo³⁴.

Rozstrzygając powyższą kwestię należy wskazać, że w prawie polskim nie przewidziano obowiązku unormowania położenia prawnego zrzeszeń o charakterze światopoglądowym³⁵. W pełni dopuszczalne jest więc funkcjonowanie grupy religijnej jedynie jako zbiorowości socjologicznej. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w prawie polskim status kościoła lub innego związku wyznaniowego może być uregulowany umową międzynarodową³⁶, ustawą, a także w drodze decyzji administracyjnej, poprzez wpis do rejestru kościołów i innych

³² W dwóch ustawach z okresu II RP występuje także określenie „związek religijny”. Por. ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimeńskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej.

³³ Jakub Cupriak, „Związek wyznaniowy”, w: *Leksykon prawa wyznaniowego*, red. Artur Mezglewski (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2014), 588.

³⁴ Michał Pietrzak, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Lexis Nexis, 2010), 13.

³⁵ Artur Mezglewski, „Rejestrowanie związków wyznaniowych”, w: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisławski, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2008), 250.

³⁶ Zgodnie z art. 25 ust. 4 Konstytucji „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy”.

związków wyznaniowych. W drodze decyzji administracyjnej – według stanu na dzień 27 września 2016 r. – położenie prawne mają określone 164 kościoły i inne związki wyznaniowe, a w dziale B wpisanych jest 5 organizacji międzykościelnych. Należy przy tym pamiętać, że w polskim porządku prawnym nadal obowiązuje rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej.

Pomimo dobrowolności uregulowania statusu prawnego społeczności konfesyjnych, trzeba jednak stwierdzić, że położenie prawne wspólnoty religijnej nierzadko wyznacza zakres uprawnień ich członków, o czym przekonują przykłady z prawodawstwa. Przepisy prawne bardzo często zawierają bowiem formułę, iż określone uprawnienie dotyczy członków kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej. Tak przyjęto w odniesieniu do dopuszczalności organizacji lekcji religii w szkole publicznej (art. 53 ust. 4 Konstytucji), brania udziału w działalności charytatywnej i społecznej kościoła, związku wyznaniowego w zakładach karnych i aresztach śledczych (art. 106 §2 w zw. z art. 242 §12 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny wykonawczy³⁷). Z kolei w świetle art. 1 §3 ustawy z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy³⁸ jednoczesne zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu w chwili złożenia oświadczenia woli przed duchownym, dopuszczalne jest jeżeli ratyfikowana umowa międzynarodowa lub ustawa regulująca stosunki między państwem a kościołem albo innym związkiem wyznaniowym przewiduje możliwość wywołania przez związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu tego kościoła albo innego związku wyznaniowego takich skutków, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego.

Rezultat wykładni literalnej art. 19 ust. 2 pkt 3 u.g.w.s.w. sugeruje, że prawo do prowadzenia posługi duszpasterskiej w podmiotach leczniczych dotyczyć będzie wszystkich wspólnot religijnych, gdyż przepis ten nie zawiera frazy zawężającej tych uprawnień do kościołów

³⁷ Dz.U. Nr 90, poz. 557 z późn. zm.

³⁸ Tekst jedn. Dz.U. z 2015 r., poz. 583.

i innych związków wyznaniowych o uregulowanym statusie prawnym (w dowolnym trybie przewidzianym przez prawo) lub w ściśle określonym trybie, np. w drodze ustawy lub umowy międzynarodowej. Można zatem przyjąć, że każda wspólnota religijna będzie posiadać prawo do prowadzenia posługi duszpasterskiej względem własnych wiernych. Wydaje się jednak, że odpowiedź na postawione pytanie wymaga szerszej perspektywy. Warto przypomnieć, że w świetle art. 38 u.p.p.R.P. koszty realizacji prawa jednostki do opieki duszpasterskiej (art. 36 u.p.p.R.P.) oraz prawa do kontaktu z duchownym w razie pogorszenia się stanu zdrowia lub zagrożenia życia (art. 37 u.p.p.R.P.) ponosi podmiot leczniczy, chyba że przepisy odrębne stanowią inaczej. Mając na uwadze przepisy art. 36–38 u.p.p.R.P. należy wyróżnić dwie kwestie. Prawo jednostki do opieki duszpasterskiej w podmiocie leczniczym oraz prawo wspólnoty religijnej do prowadzenia duszpasterstwa specjalnego w podmiocie leczniczym w formie zinstytucjonalizowanej (w oparciu o formalną umowę) i niezinstytucjonalizowanej (poprzez faktyczne prowadzenie działalności osób duchownych w obrębie podmiotu leczniczego). Jednostka zawsze ma prawo do praktykowania każdego systemu wierzeń, przy poszanowaniu wartości konstytucyjnych stanowiących podstawę ograniczenia uzewnętrzniania wolności religii. Natomiast w odniesieniu do wspólnot religijnych należałoby przyjąć, że te, które istnieją jedynie faktycznie mogą prowadzić swoją działalność religijną wobec pacjentów w obrębie podmiotów leczniczych, natomiast zatrudnianie duchownych oraz pozyskiwanie środków publicznych od podmiotów leczniczych z tytułu prowadzonej posługi duszpasterskiej dotyczy wyłącznie wspólnot religijnych o uregulowanym statusie prawnym. Przemawia za tym konieczność zachowania ostrożności w wydatkowaniu pieniędzy publicznych. Istnieje bowiem obawa wykorzystywania przepisu art. 38 u.p.p.R.P. do uzyskiwania środków pieniężnych pod pozorem pokrycia kosztów realizacji praw z art. 36 i 37 u.p.p.R.P. przez zrzeszenia pozorujące wspólnotę religijną. Wydaje się zasadne przyjęcie, że finansowanie duszpasterstwa specjalnego w publicznych podmiotach leczniczych dotyczyć będzie zatem tylko kościołów i innych związków wyznaniowych o statusie prawnym uregulowanym według polskiego porządku prawnego, a więc w drodze umowy międzynarodowej (art. 25 ust. 4 Konstytucji), ustawy, a także

decyzji administracyjnej. Nie dotyczy zatem tych kościołów i innych związków wyznaniowych, które mają unormowany status prawny w prawie obcym, lecz nie posiadają takiej cechy w prawie polskim. Nie ma natomiast żadnych ograniczeń w tym zakresie w odniesieniu do prywatnych podmiotów leczniczych. Za taką interpretacją art. 19 ust. 2 pkt 3 u.g.w.s.w. przemawia również wykładnia systemowa. W przepisach u.g.w.s.w. zamieszczony został odrębny rozdział zatytułowany „rejestrowanie kościołów i innych związków wyznaniowych”, co pozwala przyjąć, że gwarancje wolności sumienia i wyznania zawarte w tej ustawie dotyczą przede wszystkim wspólnot religijnych zarejestrowanych lub posiadających unormowany statusu prawny w inny sposób przewidziany w prawie polskim. Należy przy tym wyraźnie podkreślić, że pacjent każdej wspólnoty religijnej pozostaje podmiotem prawa do opieki duszpasterskiej, zachowuje także prawo do kontaktu z duchownym swojego wyznania (wynika ono już z samego prawa pacjenta do odwiedzin), a jego ograniczenie może nastąpić jedynie w oparciu o ogólne przesłanki ograniczeń praw i wolności konstytucyjnych. Należy stanowczo podkreślić, że pacjent ma prawo do praktykowania w podmiocie leczniczym każdej religii, a wszelkie ograniczenia w tym zakresie muszą uwzględniać konstytucyjne wymogi limitacji wolności uzewnętrzniania religii. Jednostka posiada prawo do wolności religii bez względu na to, czy wspólnota religijna, którą współtworzy bądź podziela jej system wierzeń, posiada unormowany status prawny. Trybunał Konstytucyjny przyjmuje, że „wolność religii ujmowana jest w normie konstytucyjnej bardzo szeroko, obejmuje wszystkie religie i przynależność do wszelkich związków wyznaniowych, a zatem nie jest ona ograniczona do uczestnictwa we wspólnotach religijnych tworzących formalną, wyodrębnioną strukturę organizacyjną i zarejestrowaną w stosownych rejestrach prowadzonych przez władzę publiczną”³⁹. Należy zatem podkreślić, że duchowni wspólnot religijnych o nieuregulowanym położeniu prawnym mają prawo dostępu do osób chorych i prawo do wykonywania posług religijnych w podmiotach leczniczych, przy czym konieczne pozostaje spełnienie wymogu poszanowania praw i wolności konstytucyjnych innych osób oraz innych warto-

³⁹ Wyrok TK z dnia 16 lutego 1999 r., SK 11/98, LEX nr 36175.

ści konstytucyjnych wskazanych w art. 31 ust. 3 i 53 ust. 5 Konstytucji. Natomiast prowadzenie zinstytucjonalizowanego duszpasterstwa specjalnego w podmiotach leczniczych wymaga posiadania przez dany kościół lub inny związek wyznaniowy uregulowanego statusu prawnego. Takie założenie odpowiada art. 25 ust. 1 Konstytucji, w którym ustanowiono równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych, podkreślając sferę instytucjonalną⁴⁰. Nie opowiedziano się bowiem za rozwiązaniem z art. 114 Konstytucji marcowej⁴¹, w którym zasadę równouprawnienia odniesiono do „wyznań”. Każdy z istniejących trybów unormowania położenia prawnego w polskim porządku prawnym będzie wystarczający. W ten sposób poszanowana zostanie zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Trybunał Konstytucyjny przyjmuje, że „wszystkie kościoły i związki wyznaniowe posiadające wspólną cechę istotną powinny być traktowane równo. Jednocześnie zasada ta zakłada odmienne traktowanie kościołów i związków wyznaniowych, które nie posiadają wspólnej cechy istotnej z punktu widzenia danej regulacji”⁴². Wszystkie podmioty posiadające istotną cechę, a więc uregulowany status prawny, dysponują jednakowym zakresem uprawnień, tzn. mogą pozyskiwać środki na sfinansowanie realizacji praw z art. 36 i 37 u.p.p.R.P. W orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego wskazano również, że „zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych nie zakłada identycznego traktowania wszystkich związków wyznaniowych”⁴³. Nie może być pojmowana jako skrajny egalitaryzm⁴⁴. Wydaje się, że ustawodawca w przepisach u.p.p.R.P. nie uwzględnił tej kwestii prawdopodobnie z uwagi na osadzenie prawa do opieki duszpaster-

⁴⁰ Leszek Garlicki, „Uwagi do art. 25 Konstytucji”, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Tom V*, red. Leszek Garlicki (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2007), 9.

⁴¹ Dz.U. z 1921 r. Nr 44, poz. 267 z późn. zm.

⁴² Wyrok TK z dnia 2 kwietnia 2003 r., K 13/02, LEX nr 78048.

⁴³ Wyrok TK z dnia 8 czerwca 2011 r., K 3/09, LEX nr 821149.

⁴⁴ Dariusz Dudek, „Równouprawnienie Kościołów i związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego”, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14–16 styczeń 2003 r.)*, red. Artur Mezglewski (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004), 201.

skiej w perspektywie prawa jednostki, pomijając fakt, że prawo to jest świadczone przez wspólnoty religijne.

4. PRZYKŁADY Z PRAKTYKI FUNKCJONOWANIA PODMIOTÓW LECZNICZYCH W POLSCE

W tej części opracowania pragnę wskazać na przykłady z praktyki funkcjonowania podmiotów leczniczych w Polsce, aby skonfrontować poczynione wcześniej ustalenia teoretycznoprawne i pokusić się o komentarz. Bazuję na informacjach zamieszczonych na stronach internetowych poszczególnych podmiotów leczniczych. Szpital powiatowy w Chrzanowie zawarł informację, że „dla pacjentów wyznania dominującego tj. rzymskokatolickiego szpital zapewnia kaplicę szpitalną, czynną całodobowo oraz zatrudnia kapelana szpitalnego. Opieka duszpasterska obejmuje pacjentów wszystkich wyznań⁴⁵. W odrębnym punkcie przewidziano również, iż: „W Szpitalu opracowano «Wykaz wyznań oraz danych kontaktowych do porozumiewania się z duchownymi» dla wyznania dominującego i 11 mniejszości wyznaniowych. Wykaz znajduje się w każdym oddziale szpitalnym na konsoli pielęgniarskiej i jest udostępniany na życzenie pacjenta lub jego rodziny⁴⁶. Zawarta została także informacja, zgodnie z którą „Istnieje możliwość udostępnienia kaplicy na potrzeby mszy lub spotkań modlitewnych innych wyznań religijnych (mniejszości wyznaniowych), jeśli pacjent zgłosi taką potrzebę, a Dyrekcja Szpitala wyrazi zgodę⁴⁷. Powyższe rozwiązania odnoszą się zatem do 12 wspólnot religijnych. Zdecydowały o tym prawdopodobnie względny statystyczne, a więc wybrano te wyznania, które były reprezentowane przez dotychczasowe osoby korzystające z prawa do opieki duszpasterskiej w tej placówce. Jako wzorcowe w tym zakresie należy wskazać rozwiązanie występujące w Samodzielnym Publicznym Zakładzie Opieki Zdrowotnej

⁴⁵ <https://www.szpital-chrzanow.pl/prawa-pacjenta/575-opieka-duszpasterska-w-szpitalu> [dostęp: 3.11.2016].

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

w Przeworsku, gdzie na każdym oddziale dostępny jest wykaz wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych mających uregulowany status prawny w Polsce⁴⁸. W odniesieniu do kwestii udostępniania kaplic, należy pozytywnie ocenić dopuszczalność udostępnienia tych pomieszczeń przedstawicielom innych kościołów i związków wyznaniowych. Odmowa powinna mieć miejsce jedynie z uwagi na zaistnienie przesłanek ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii. Reglamentowanie prawa dostępu do kaplicy wyznawcom innych religii jest niedopuszczalne z uwagi na zarzut dyskryminacji reprezentantów mniejszościowych wspólnot religijnych.

Z kolei Samodzielny Publiczny Szpital dla Nerwowo i Psychicznie Chorych w Międzyrzeczu informuje o duszpasterstwie prowadzonym przez kościół rzymskokatolicki, a ponadto wskazuje, że „w każdym oddziale szpitalnym w sposób powszechnie dostępny wywieszona jest informacja o porządku Mszy Św., a dla pacjentów innych wyznań w formie wykazu, o możliwości uzyskania wsparcia duchowego przedstawiciela wyznawanej przez niego wiary. W sytuacji, gdy pacjent oczekuje opieki kapłana innego wyznania niż w podanym wykazie, informuje o tym pielęgniarkę, która powiadamia kościół wyznania pacjenta lub pracownika administracji szpitala wyznaczonego do kontaktów z kościołami innych wyznań”⁴⁹. Zacytowane powyżej zdania zostały pogrubione na stronie internetowej. Na szczególne uznanie zasługuje wyznaczenie pracownika podmiotu leczniczego do „kontaktów z kościołami innych wyznań”. W podobnym duchu do sprawy podchodzi Szpital Kociewskie Centrum Zdrowia – Starogard Gdański, gdzie przyjęto, że „Szpital w miarę możliwości umożliwi pacjentowi kontakt z duchownymi innych wyznań religijnych”⁵⁰. Zbliżone podejście prezentuje również Elbląski Szpital Specjalistyczny z Przychodnią, w którym określono, że „Pacjenci mogą korzystać z opieki duszpasterskiej duchownego zgodnie z większościami wyznaniem ludności zamieszkałej w Elblągu, tj. rzymskokatolickiego. Pacjenci

⁴⁸ <http://www.jaroslawska.pl/artukul/10395,Wiara-chorego-wyzwaniem-dla-szpitala> [dostęp: 3.11.2016].

⁴⁹ http://www.obrzyce.eu/content.php?cms_id=675&lang=pl&p=p3 [dostęp: 3.11.2016].

⁵⁰ <http://www.szpital-starogard.pl/opieka-duszpasterska,66> [dostęp: 3.11.2016].

innych wyznań mają możliwość kontaktu ze wskazanym przez siebie duchownym. W oddziałach szpitalnych dostępne są numery telefonów parafii różnych wyznań. Szczegółowych informacji dotyczących posługi duszpasterskiej udziela personel medyczny każdego oddziału⁵¹. Na stronie internetowej zamieszczone zostały dane kontaktowe do pięciu wspólnot: Elbląskiej Kurii Diecezjalnej, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Zielonoświątkowego Zbór Nowe Życie, Parafii ewangelicko-augsburskiej (luteranckiej) św. Anny, Parafii Greckokatolickiej p.w. Narodzenia Jana Chrzciciela w Elblągu, Sali Królestwa Świadków Jehowy⁵². W oparciu o zdanie: „Pacjenci innych wyznań mają możliwość kontaktu ze wskazanym przez siebie duchownym” można wywodzić, że podmiot leczniczy pozostaje w gotowości zapewnienia prawa do opieki duszpasterskiej pacjentowi spoza powyższego katalogu wyznań.

Na terenie Szpitala specjalistycznego im. Dr. Józefa Babińskiego w Krakowie funkcjonuje kaplica rzymskokatolicka (Rektorat Matki Bożej Częstochowskiej). Szpital podpisał także umowę z Parafią Prawosławną p.w. Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny w Krakowie⁵³. W obrębie szpitala od marca 2015 roku przy Interdyscyplinarnym Centrum Terapii Zajęciowej działa Zespół Wsparcia Duchowego. Pacjentom i ich rodzicom oferowane jest poradnictwo dotyczące sfery duchowej. W Kaplicy szpitala prowadzone są dwuczęściowe zajęcia podzielone przerwą. Pierwsza część to zajęcia relaksacyjne otwarte dla wszystkich pacjentów niezależnie od wyznania „(...) oparte na zmodyfikowanej metodzie wypracowanej przez dr Herberta Bensona i jego zespół w Benson–Henry Institute for Mind Body Medicine at Massachusetts General Hospital w Bostonie, USA”⁵⁴. A zatem mimo, że regularnie prowadzone jest duszpasterstwo poprzez zatrudnienie duchownych dwóch wyznań, to wyraźnie widać dążenie do zapewnienia pomocy ponad podziałami wyznaniowymi.

⁵¹ [Http://www.szpitalspecjalistyczny.elblag.pl/opieka-duszpasterska](http://www.szpitalspecjalistyczny.elblag.pl/opieka-duszpasterska) [dostęp: 3.11.2016].

⁵² Tamże.

⁵³ [Https://babinski.pl/pacjenci/opieka-duszpasterska](https://babinski.pl/pacjenci/opieka-duszpasterska) [dostęp: 3.11.2016].

⁵⁴ Tamże.

WNIOSKI KOŃCOWE

Zasadniczo można przyjąć, że wspólnoty religijne posiadają równe prawa w obszarze prowadzenia duszpasterstwa specjalnego w podmiotach leczniczych. Te wspólnoty, które odznaczają się istotną cechą, tj. posiadają uregulowany status prawny w polskim porządku prawnym dysponują dodatkowo możliwością prowadzenia zinstytucjonalizowanego duszpasterstwa, poprzez możliwość zatrudnienia duchownych w podmiotach leczniczych oraz pokrywania kosztów realizacji praw pacjenta z art. 36 i 37 u.p.p.R.P. Niemniej jednak wśród kościołów i innych związków wyznaniowych mających unormowane położenie prawne należy dostrzec różnice w równym traktowaniu. Dotyczy to obowiązku utworzenia kaplic lub przeznaczenia odpowiednich pomieszczeń w celu umożliwienia organizowania nabożeństw i zbiorowych praktyk religijnych oraz możliwości zatrudniania duchownych w podmiocie leczniczym. W tym obszarze należałoby postulować zmianę przepisów prawnych. Brak w tym zakresie przesłanek usprawiedliwiających odmienne traktowanie pozostałych wspólnot religijnych. Praktyka funkcjonowania podmiotów leczniczych skłania do wyrażenia wniosku, że zasadniczo organy prowadzące placówki lecznicze mają świadomość zagwarantowania prawa do opieki duszpasterskiej nie tylko pacjentom największych liczebnie wyznań, ale także wiernym mniejszościowych wspólnot religijnych⁵⁵. Regulaminy zastrzegają możliwość zapewnienia opieki duszpasterskiej wyznawcom mniejszościowych wierzeń.

BIBLIOGRAFIA

Boguszewska, Magdalena, Karolina Góralczyk. „Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej wobec zróżnicowania religijnego”. *Drohiczyński Przegląd Naukowy. Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego* 8 (2016): 49-64.

⁵⁵ Odmienne: Magdalena Boguszewska, Karolina Góralczyk, „Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej wobec zróżnicowania religijnego”, *Drohiczyński Przegląd Naukowy. Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego* 8 (2016): 58.

- Bożyk, Stanisław. „Konstytucyjna zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”. W: *Zasada równości w prawie. Konferencja naukowa, Rzeszów 16 października 2003 r.*, red. Halina Zięba-Załucka, Maciej Kijowski, 93–100. Warszawa: POBIITNO, 2004.
- Cupriak, Jakub. „Związek wyznaniowy”. W: *Leksykon prawa wyznaniowego*, red. Artur Mezglewski, 586–588. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2014.
- Dudek, Dariusz. „Równouprawnienie Kościołów i związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego”. W: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14–16 styczeń 2003 r.)*, red. Artur Mezglewski, 199–225. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004.
- Garlicki, Leszek. „Uwagi do art. 25 Konstytucji”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Tom V*, red. naukowy Leszek Garlicki, 1–24. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2007.
- Grzesiuk, Stanisław. „Duszpasterstwo chorych w szpitalach”. *Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne* 12 (1979): 61–70.
- Krukowski, Józef. *Polskie prawo wyznaniowe*. Warszawa: Lexis Nexis, 2008.
- Mezglewski, Artur. „Duszpasterstwa specjalne”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, 200–205. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2008.
- Mezglewski, Artur. „Rejestrowanie związków wyznaniowych.” W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, 250–256. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2008.
- Pietrzak, Michał. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Lexis Nexis, 2010.
- Zarzycki, Zarzycki. „Duszpasterstwo w podmiotach leczniczych”. W: *Leksykon prawa wyznaniowego*, red. Artur Mezglewski, 84–87. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2014.

PATIENT'S RIGHT TO PASTORAL CARE IN TERMS OF EQUAL RIGHTS
OF CHURCHES AND OTHER RELIGIOUS ORGANISATIONS

Summary

The objective of this article is to present the patient's right to pastoral care, with reference to the legal status of a given religious group. The analysis is conducted pursuant to the principle of equal rights of churches and other

religious organisations (Art. 25.1 of the Constitution of the Republic of Poland of April 2nd 1997). The author presents legal guarantees of the patient's right to pastoral care, and discusses the right of churches and other religious organisations to provide patients with pastoral care during hospitalisation. The theoretical findings were compared with the practice of medical entities in Poland in terms of application of the right to pastoral care. The final section of the article provides some practical proposals.

Tłumaczenie własne autora

Key words: right to pastoral care, principle of equal rights of churches and other religious organisations, patient's rights, special chaplaincy

Słowa kluczowe: prawo do opieki duszpasterskiej, zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych, prawa pacjenta, duszpasterstwo specjalne

MARTA ORDON*

PRAWO O STOWARZYSZENIACH
JAKO INSTRUMENT NADZOROWANIA
DZIAŁALNOŚCI ZGROMADZEŃ ZAKONNYCH
W LATACH 1949–1989¹

1. WSTĘP

Represje wobec zgromadzeń zakonnych², jakich dopuszczały się władze komunistyczne w Polsce po II wojnie światowej, miały swe źródło w prowadzonej wówczas polityce wyznaniowej. Podstawą tej polityki były założenia ateistycznego systemu marksistowsko-leninowskiego, wrogiego kościołom i związkom wyznaniowym³. Ponieważ w Polsce przeważającą większość społeczeństwa stanowili wierni Kościoła katolickiego, toteż właśnie przeciwko instytucjom tego Kościoła skierowany został niemal cały impet antyreligijnej kampanii

* Dr, Katedra Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: mordon@kul.pl

¹ Artykuł stanowi rozszerzoną wersję fragmentu opracowania: „Prawo o stowarzyszeniach jako instrument represji wobec zgromadzeń zakonnych w okresie Polski Ludowej”, w: *Zakony żeńskie w PRL. Prawo instrumentem walki władz komunistycznych z Kościołem i zakonami w Polsce*, red. Agata Mirek (Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2009), 85-111.

² W niniejszym opracowaniu stosowane będą – za polskim ustawodawcą świeckim – terminy zakon i zgromadzenie zakonne na określenie wszystkich form życia zakonnego i stanu doskonałości ewangelicznej przewidzianych w prawie kanonicznym.

³ Szerzej na temat antyreligijnych założeń ideologii marksistowsko-leninowskiej zob. Piotr Stanisław, „Ideologiczne podstawy polityki wyznaniowej w PRL”, *Resovia Sacra* 7 (2000): 259-270.

ówczesnych władz. W ocenie komunistów zakony były „szturmowymi oddziałami Kościoła”⁴, zatem jednym z najważniejszych frontów walki z Kościołem stała się batalia z życiem zakonnym, mająca na celu wyeliminowanie go z polskiego społeczeństwa⁵. Jedną z metod walki było instrumentalne stosowanie przepisów prawa stanowionego⁶. Niniej-

⁴ Ewa Kaczmarek, „Prymas Wyszyński – obrońca zakonów wobec prześladowań władz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”, *Teologia i Moralność* 10 (2011): 162.

⁵ O nastawieniu wobec osób zakonnych wiele mówi język i sformułowania jakimi posługiwały się władze opisując je w aktach prawa wewnętrznego i poufnej korespondencji. Szereg tych wypowiedzi cytują, w oparciu o zachowane materiały archiwalne, różni autorzy piszący o represjach stosowanych wobec Kościoła polskiego po II wojnie światowej. W świetle tych wypowiedzi zakony to ostoje „fanatyzmu religijnego, konserwatyzmu i wrogości do tego, co postępowe”, widziano w nich „ciało obce” w narodzie polskim oraz „zorganizowaną, scentralizowaną czołową i bojową szturmówkę Kościoła walczącego” [Dominik Zamiatała, „Działania represyjne władz komunistycznych wobec zakonów męskich w PRL”, *Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura* 11 (2011): 211-212]. To „najgorliwsi wykonawcy poleceń hierarchii Kościoła, najlepiej przygotowani i wypróbowani w fanatyzowaniu społeczeństwa” [Dominik Zamiatała, *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w Polsce w latach 1945-1989*, t. 2: *Działalność duszpasterska i społeczna zakonów w latach 1945-1989* (Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2012), 111]. Siostry zakonne „wychowują dzieci w formach wrogich ustrojowi PRL” [Lidia Fiejdasz, *Stosowanie prawa przez Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie wobec duchownych Kościoła katolickiego w latach 1950-1973* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012), 80], a także są „propagandzistkami kultu religijnego wśród chorych” (tamże, 81). Andrzej Szymański opisując przypadek aresztowania jednej z siostr zakonnych (pracującej jako pielęgniarka w Szpitalu Powiatowym w Strzelcach Opolskich), przytacza zarzuty wobec niej wysuwane: „rozsiewała katolickiego rewizjonizmu na terenie szpitala”, w którym ponadto „zakonnice posiadają swoje gniazdo wrogiej działalności przeciwko Polsce Ludowej” [*Proces likwidacji działalności charytatywnej Kościoła katolickiego w sferze publicznoprawnej w latach 1944-1965. Studium historyczno-prawne* (Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2010), 192]. Język tych wypowiedzi niewątpliwie świadczy o wrogości i nieprzyjaznym nastawieniu do zakonów.

⁶ Józef Krukowski pisze wprost o marksistowskiej koncepcji prawa jako instrumentu w rękach władz partyjno-państwowych w osiąganiu określonych celów ideologicznych. Zalicza tę koncepcję do swoistej odmiany pozytywizmu prawniczego. W jego ocenie w państwach socjalistycznych prawo miało służyć interesom klasy robotniczej, w istocie jednak służyło interesom partii komunistycznej, a jeszcze ściślej – oligarchii partyjnej [Józef Krukowski, „Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-1956”, *Roczniki Nauk Prawnych* 9 (1999): 5-6]. Podstawowym przejawem instrumentalizacji prawa jest podporządkowanie go racjom o charakterze politycznym. W okresie Polski Ludowej wielokrotnie mieliśmy do czynienia z instrumentalizacją prawa wobec podmiotów kościelnych, kiedy to proces jego stanowienia i stosowania podporządkowany był prowadzonej wówczas polityce wyznaniowej. Priorytetowe traktowanie racji o charakterze politycznym wskazane zostało jako jeden z podstawowych przejawów

sze opracowanie pokazuje takie właśnie wykorzystywanie przepisów rozporządzenia Prezydenta RP z dnia 27 października 1932 r. – *Prawo o stowarzyszeniach*⁷ wobec zgromadzeń zakonnych Kościoła katolickiego. Środkiem represji wobec zakonów stały się przepisy dotyczące nie tylko legalizacji zrzeszeń, czy likwidacji już istniejących, ale nawet te określające zasady sprawowania nadzoru nad działalnością zalegalizowanych zrzeszeń. W niniejszym opracowaniu pokazane zostaną metody i przykłady instrumentalnego wykorzystywania przepisów *Prawa o stowarzyszeniach* do kontrolowania i utrudniania działalności zgromadzeniom zakonnym.

2. PODPORZĄDKOWANIE ZGROMADZEŃ ZAKONNYCH PRZEPISOM *PRAWA O STOWARZYSZENIACH*

W Polsce międzywojennej zakony działały w ramach autonomii przyznanej Kościołowi katolickiemu zgodnie z art. 113 i 114 Konstytucji

instrumentalizacji prawa podczas dyskusji wieńczącej sesję pt. „Przejawy instrumentalizacji prawa” w trakcie II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego, które odbyło się w Kazimierzu Dolnym w dniach 26-28 października 2004 r. Zob. w szczególności glosy J. Szymanka i P. Stanisza, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 26-28 października 2004)*, red. Artur Mezglewski, Piotr Stanisz, Marta Ordon (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005), 297-299. O instrumentalizacji prawa w okresie Polski Ludowej pisało już wielu autorów. Powstały m.in. opracowania ukazujące instrumentalizację prawa na gruncie szkolnictwa wyznaniowego (Artur Mezglewski, „Ograniczanie przez władze państwowe działalności szkolnictwa wyznaniowego w latach 1948-1964 jako przejaw instrumentalizacji prawa na poziomach jego stanowienia i stosowania”, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej...*, 235-262), ubezpieczeń społecznych osób duchownych (Piotr Stanisz, „Rola przepisów regulujących ubezpieczenie społeczne duchownych w realizacji polityki wyznaniowej państwa w latach 1945-1989”, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej...*, 271-295), prawa karnego (Alicja Grzeškowiak, „Prawo karne instrumentem walki z Kościołem w latach 1944-1956”, w: *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944-1989*, red. Alicja Grzeškowiak [Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004], 47-98), czy opodatkowania osób duchownych i instytucji kościelnych (Tadeusz Stanisławski, *Wykorzystanie opodatkowania Kościoła w polityce wyznaniowej PRL*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej...*, 263-270).

⁷ Dz.U. Nr 94, poz. 808 z późn. zm. Dalej: *Prawo o stowarzyszeniach*.

tucji z 1921 r.⁸, a także w oparciu o przepisy Konkordatu zawartego między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską w dniu 10 lutego 1925 r.⁹, który w art. I uznawał prawo kanoniczne za podstawę działalności Kościoła¹⁰. W okresie międzywojennym zakony były wyłączone spod regulacji prawnej dotyczącej zrzeczeń świeckich, jaką było rozporządzenie z 1932 r. – *Prawo o stowarzyszeniach*. Wyłączenie to wynikało z art. 9 lit. a tego rozporządzenia.

Po II wojnie światowej sytuacja prawna zgromadzeń zakonnych w Polsce uległa diametralnej zmianie. Uchwałą z dnia 12 września 1945 roku Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej uznał Konkordat z dnia 10 lutego 1925 r. za nieobowiązujący¹¹ i zaprzestał jego stosowania¹². Tym samym zakonne osoby prawne utraciły osobowość prawną prawa cywilnego.

⁸ Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 44, poz. 267 z późn. zm.). Przepisy artykułów 113 i 114 zostały utrzymane w mocy przez Ustawę Konstytucyjną z dnia 23 kwietnia 1935 r. (Dz.U. Nr 30, poz. 227).

⁹ Dz.U. Nr 72, poz. 501. Konkordat wszedł w życie 3 sierpnia 1925 r. O posiadaniu przez zakony osobowości prawnej prawa cywilnego decydował art. XVI Konkordatu, który polskim osobom prawnym kościelnym i zakonnym, mającym taki charakter zgodnie z prawem kanonicznym, gwarantował te same prawa, które posiadały świeckie osoby prawne. Na tej podstawie Minister Sprawiedliwości opublikował wykaz kościelnych i zakonnych osób prawnych działających według prawa kanonicznego (Komunikat MS z dnia 15 maja 1926 r. w sprawie przepisów prawa kościelnego o osobach prawnych kościelnych i zakonnych, Dz.Urz. MS nr 10, s. 175-182.)

¹⁰ Szerzej na ten temat pisali: Leon Halban, *Konkordat zawarty między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską* (Warszawa: Księgarnia M. Szczepkowskiego, 1925), 5-6, 17-20; Stanisław Łukomski, *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską* (Łomża: Księgarnia „Unitas”, 1934), 48, 145-146.

¹¹ Tekst uchwały w: *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*, red. Marian Fąka (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1978), 26-27. Uchwała nie ukazała się w żadnym oficjalnym dzienniku urzędowym, a jedynie w prasie codziennej.

¹² Na temat skutków prawnych uchwały oraz rzeczywistych powodów zerwania Konkordatu zob.: Artur Mezglewski, „Spór o «wygaśnięcie» konkordatu polskiego z 1925 roku”, *Roczniki Nauk Prawnych* 8 (1998): 325-340; Henryk Rybczyński, „W sprawie konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską 10 II 1925 roku”, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Zygmunt Zieliński, Stanisław Wilk (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1981), 49-52; Krzysztof Skubiszewski, „Konkordat z 10 lutego 1925 roku. Zagadnienia prawnomiędzynarodowe”, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej...*, 35-47.

Ponowne uregulowanie sytuacji prawnej zakonów miało nastąpić – jak głosiła to oficjalna propaganda władz – poprzez dokonanie ich rejestracji w trybie *Prawa o stowarzyszeniach*. Dekretem z dnia 5 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach¹³ zmieniono brzmienie art. 9 lit. a rozporządzenia Prezydenta RP z dnia 27 października 1932 r. w ten sposób, że zlikwidowano poprzednie wyłączenie zakonów spod przepisów tego prawa. W myśl dekretu z 5 sierpnia 1949 r. zakony miały ulec rozwiązaniu, jeżeli w ciągu 90 dni od ogłoszenia dekretu nie poddadzą się rejestracji w trybie *Prawa o stowarzyszeniach*. O przeznaczeniu ich majątku miała wówczas decydować Rada Ministrów. Szczegółowy tryb postępowania w sprawie rejestracji określiło rozporządzenie Ministra Administracji Publicznej z dnia 6 sierpnia 1949 r.¹⁴ Zgodnie z nim zakony miały złożyć „podania o uregulowanie swojego bytu prawnego”, co było warunkiem prowadzenia przez nie dalszej działalności. Ukształtowany został w ten sposób stan prawny, który można było bez trudu wykorzystać jako narzędzie represji wobec zgromadzeń zakonnych.

Podciągnięcie zakonów pod przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* oficjalnie uzasadniano koniecznością uporządkowania przepisów prawnych. Rzeczywiste motywy wprowadzenia tego wymogu prawnego jasno pokazuje ściśle tajna instrukcja nr 30 Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego z dnia 1 września 1949 r.¹⁵ Wyraźnie w niej stwierdzono, że nowelizacja *Prawa o stowarzyszeniach* dokonana dekretem z dnia 5 sierpnia 1949 r. ma położyć kres prowadzeniu przez zakony

¹³ Dz.U. nr 45, poz. 335.

¹⁴ Dz.U. nr 47, poz. 358. Zgodnie z rozporządzeniem, „podania o uregulowanie swojego bytu prawnego” należało składać do Ministra Administracji Publicznej za pośrednictwem terenowo właściwej wojewódzkiej władzy administracji ogólnej. Do podania należało załączyć: 4 egzemplarze statutu (konstytucji) zakonu lub kongregacji duchownej, spis członków zarządu (kierownictwa prowincji lub zakonu albo kongregacji duchownej) z podaniem funkcji, wykaz oddziałów (domów) oraz imienny spis członków kierownictwa oddziałów (domów), wykaz instytucji i zakładów naukowych, wychowawczych, leczniczych, gospodarczych itp. prowadzonych przez te podmioty, a także wykaz majątku nieruchomości. Ujawnić należało ponadto ogólną liczbę członków zakonu z podziałem na poszczególne kategorie.

¹⁵ Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Lublinie (dalej - IPNL), Zarządzenia, rozkazy, instrukcje wydane przez MBP w 1949 r., sygn. IPNLU-055/40, k. 160–161v.

„szpiegowskiej i dywersyjnej roboty przeciw Państwu”. Jak oceniono w instrukcji, Kościół pod płaszczkiem zakonów prowadził „wrogie organizacje o charakterze politycznym”, zatem zmiana przepisów umożliwi wyeliminowanie takich organizacji realizujących działalność „niezgodną z interesami państwa”¹⁶.

Wymogi prawne postawione przez władze wobec zakonów Episkopat Polski odczytał jako poważne zagrożenie i ingerencję w najbardziej wewnętrzne sprawy Kościoła. Zdecydowany protest wobec sierpniowej nowelizacji przepisów *Prawa o stowarzyszeniach* biskupi wyrazili w liście skierowanym do Rządu RP w dniu 21 września 1949 r.¹⁷ Stwierdzili w nim stanowczo, że „*Prawo o stowarzyszeniach* nie nadaje się do regulowania życia wewnętrznego i działalności [...] zakonów”. Jednocześnie Episkopat Polski świadom był, że rezygnacja z ubiegania się o rejestrację naraziłaby zakony na negatywne konsekwencje w postaci ich likwidacji i utraty majątku. Nie chciał przy tym dodatkowo zaognić i tak już mocno napiętych w tym czasie stosunków na linii Kościół–państwo. Z drugiej strony, nie chciał także oddawać decyzji o dalszym istnieniu zakonów w ręce wrogiej im administracji państwowej. Zwlekał więc z podjęciem decyzji do końca, cały czas czyniąc na forum Komisji Mieszanej starania o uchylenie znowelizowanych przepisów *Prawa o stowarzyszeniach*¹⁸. Dodatkowo atmosferę napięcia i niepewności co do dalszych losów zakonów podsycyłały napływa-

¹⁶ Szerzej na temat tej instrukcji MBP zob.: Marta Ordon, „«Rozpracowanie katolickich organizacji masowych». Nowelizacja prawa o stowarzyszeniach w świetle tajnej instrukcji MBP z 1 września 1949 r.”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7 (2004): 255-262.

¹⁷ Tekst listu w: Archiwum Akt Nowych (dalej - AAN), Urząd do Spraw Wyznań (dalej - UdSW), sygn. 133/5, k. 1-5; a także w: Peter Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1: *Lata 1945-1959* (Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1994), 181-184.

¹⁸ O tym, że Episkopat Polski z podjęciem ostatecznej decyzji w tej tak trudnej sprawie zwlekał do ostatniego dnia, może świadczyć okólnik skierowany do władz zakonnych, w którym biskupi ordynariusze zalecają by „zakony i zgromadzenia nie podejmowały żadnych kroków” odnośnie do wymaganej rejestracji, „aż do chwili otrzymania dalszych instrukcji”. Jednocześnie ustnie powiadomiono właściwe władze zakonne, by miały przygotowane wszystkie dokumenty potrzebne do rejestracji (pisze o tym Jan Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)* [Warszawa: Wydawnictwo DiG, 1997], 267). Cyt. z okólnika za Jan Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)* [Warszawa: Wydawnictwo Neriton i Instytut Historii PAN, 2003], 101.

jące z Czechosłowacji wiadomości o likwidacji autonomii Kościoła w tym kraju, o przeprowadzaniu przez służby bezpieczeństwa aresztowań osób zakonnych i przejęciu majątków zgromadzeń zakonnych na rzecz państwa¹⁹. Wiadomości te kazały się domyślać, że podobnie jak tam, obowiązkowa rejestracja zakonów stanowić będzie jedynie wstęp do całkowitej likwidacji zakonów w Polsce. Ostatecznie Episkopat Polski, ze względu na autonomię zakonów, ograniczył się do stanowiska doradczego, raczej w duchu dostosowania się do znowelizowanych przepisów prawnych²⁰.

Zgodnie z sugestią Episkopatu Polski zakony i zgromadzenia zakonne złożyły wymagane podania „o uregulowanie swojego bytu prawnego”. Według danych Urzędu do Spraw Wyznań do rejestracji w 1949 roku zgłosiło się 46 zgromadzeń zakonnych męskich i 111 żeńskich²¹.

¹⁹ Szerzej o sytuacji Kościoła w Czechosłowacji w tamtym okresie zob. Ondrej Podolec, „Czechosłowackie ustawodawstwo kościelne z 1949 r. i jego stosowanie w praktyce”, w: *Represje wobec Kościoła w krajach bloku wschodniego. Komuniści przeciw religii po 1944 roku*, red. Józef Marecki (Kraków: Instytut Pamięi Narodowej i Wydawnictwo WAM, 2011), 13-25; Ivan A. Petránský, „Represje wobec Kościoła katolickiego na Słowacji (1944-1948)”, w: *Represje wobec Kościoła w krajach bloku wschodniego...*, 27-42; Jaroslav Caronič, „Represje czechosłowackiego aparatu bezpieczeństwa wobec greckokatolickich wspólnot zakonnych w 1950 r.”, w: *Represje wobec Kościoła w krajach bloku wschodniego...*, 43-55.

²⁰ Tak uważa Andrzej Micewski (*Kardynał Wyszyński. Prymas i Mąż Stanu* [Paryż: Éditions du Dialogue, 1982], 67). Józef Krukowski pisze z kolei, że Episkopat „wydał polecenie” poddania się obowiązkowi rejestracji („Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwości jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim”, *Kościół i Prawo* 9 (1991): 205), a Jan Żaryn dodaje, że biskupi uczynili to po konsultacji z Porozumieniem Międzyzakonnym (*Dzieje Kościoła katolickiego...*, 101). Na temat Porozumienia Międzyzakonnego i roli jaką odegrało dla ocalenia życia zakonnego w Polsce Ludowej pisze: Kaczmarek, „Prymas Wyszyński”, 160-161. Na temat współpracy międzyzakonnej zob. także: Agata Mirek, „Przystosowanie i opór żeńskich zgromadzeń zakonnych wobec władz komunistycznych w Polsce. Zarys problemu”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 15 (2012): 227-230.

²¹ Wytyczne UdSW w sprawie polityki wobec zakonów i zgromadzeń zakonnych z dnia 12 grudnia 1958 r. (brak numeru), AAN, UdSW, sygn. 133/7, k 130-131. Według tego samego źródła nie wszystkie wówczas działające w Polsce zakony złożyły podania o rejestrację. Nie uczynili tego na przykład „stanisławicwi”, „żeńskie zgromadzenie bezhabitowe św. Anioła” (chodzi tu zapewne o Zgromadzenie Sióstr od Aniołów założone w 1889 r.) i „kilka zakonów pochodzenia autochtonicznego” (tamże, k. 129). Na temat decyzji władz Zgromadzenia Sióstr od Aniołów w sprawie rezygnacji ze starań o rejestrację zob. Ilona Lewandowska, *Działalność Sióstr od Aniołów w Polsce w latach 1945-1980* (Warszawa: Instytut Nauk Historycznych UKSW i Wydawnictwo LTW, 2012), 18-21.

Złożone podania o rejestrację nigdy nie zostały rozpatrzone przez władzę rejestracyjną, zakony nie zostały wciągnięte do rejestru stowarzyszeń, ani też nigdy nie otrzymały od władz potwierdzenia rejestracji²². Organ rejestracyjny, jakim w świetle rozporządzenia z dnia 6 sierpnia 1949 r. miał być Minister Administracji Publicznej, nigdy nie sporządził żadnego spisu, który mógłby być uznany za rejestr. Obowiązujące wówczas rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych z dnia 10 grudnia 1932 r. *o rejestracji stowarzyszeń*²³ szczegółowo określało sposób prowadzenia rejestru, wraz ze wskazaniem danych, jakie powinny być umieszczone w każdej z jego sześciu rubryk. Odnalezione w Archiwum Akt Nowych²⁴ wykazy zgromadzeń zakonnych w żaden sposób nie spełniają przewidzianych prawem wymogów prowadzenia rejestru. Są to wykazy, w których pod kolejnymi numerami wymienione są jedynie „nazwy stowarzyszeń czyli zgromadzeń zakonnych”²⁵.

²² Potwierdzenie faktu, że podania o rejestrację złożone przez zakony nigdy nie zostały rozpatrzone, znajdujemy w kilku źródłach. Pisze o tym s. Maria A. Łączka OSU (*Wspomnienia o współpracy międzyzakonnej zgromadzeń żeńskich w Polsce po II wojnie światowej do 1960 r.*, t. 1, Warszawa 1984, mps, s. 24). Pisał Sekretarz Episkopatu bp Zygmunt Choromański w liście do Dyrektora UdSW z dnia 22 lutego 1962 r. w *sprawie stosowania przepisów o stowarzyszeniach wobec zgromadzeń zakonnych*: „Upłynęło już 12 lat i Władza Państwowa nie wydała żadnemu zakonowi i kongregacji aktu rejestracyjnego” (tekst listu w: Peter Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 2: *Lata 1960-1974* [Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1995], 184-185). Przyznawali to wreszcie sami pracownicy UdSW: zob. wytyczne UdSW w sprawie polityki wobec zakonów i zgromadzeń zakonnych z dnia 12 grudnia 1958 r. (brak numeru), AAN, UdSW, sygn. 133/7, k. 129, a także pismo z dnia 5 lipca 1960 r. skierowane do adwokata Oktawa Pietruskiego, (L.dz. IV.39/4/60), które z upoważnienia V-Dyrektora UdSW podpisał mgr A. Merker, późniejszy Dyrektor UdSW, (AAN, UdSW, sygn. 53/73, k. 2-3), a także *List Dyrektora UdSW Tadeusza Żabińskiego do Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego z dnia 10 lutego 1962 r. w sprawie ankiet statystycznych* (tekst listu w: Raina, *Kościół w PRL...*, t. 2, 179), w którym dyrektor wprost potwierdza „brak rejestracji zakonów”.

²³ Dz.U. Nr 116, poz. 963.

²⁴ Zespoły obejmujące akta Ministerstwa Administracji Publicznej i Urzędu do Spraw Wyznań.

²⁵ Przepuszczalnie najstarszemu spośród wszystkich sporządzony został „wykaz zrzeczeń religijnych (stowarzyszeń) zgłoszonych w trybie dekretu z dn. 5 sierpnia 1949 r.”, (brak daty i numeru), AAN, UdSW, sygn.133/7, k. 120-126. Pozostałe znalezione w AAN wykazy sprawiają wrażenie niekompletnych, robionych „na kolanie” roboczych notatek, mają powyrywane strony, nie są opatrzone ani datą, ani podpisem sporządzającego (np. rejestr stowarzyszeń religijnych, /brak daty i numeru/, AAN, UdSW, sygn. 127/147, brak k).

Co istotne, w Archiwum Akt Nowych znaleźć natomiast można odrębnie zrobiony wykaz placówek zakonnych, wykazanych we wnioskach o uregulowanie bytu prawnego złożonych przez zakony w 1949 roku, wraz z ich dokładnymi adresami²⁶. Niewątpliwie świadczy to o tym, że władzom nie tyle zależało na „uregulowaniu bytu prawnego” zgromadzeń zakonnych poprzez ich rejestrację w trybie *Prawa o stowarzyszeniach*, ile na pozyskaniu informacji na temat istniejących zakonów, ich stanu posiadania i prowadzonej działalności. Potwierdzeniem tej tezy jest także przywoływana już Instrukcja nr 30 MBP z 1 września 1949 r., w której wyraźnie stwierdzono, że wymogi rejestracyjne stawiane zakonom mają ułatwić organom bezpieczeństwa ich rozpoznanie i wyeliminowanie.

Brak właściwie prowadzonego rejestru nasuwa jeszcze jeden wniosek. Mianowicie taki, że rozbieżność między specyficzną naturą zgromadzeń zakonnych a *Prawem o stowarzyszeniach* była tak duża, że władze – mimo starań by je wtłoczyć na siłę w przepisy dostosowane do stowarzyszeń świeckich – nie były w stanie tego uczynić. W tym przypadku danych pochodzących z wniosków o uregulowanie bytu prawnego nie były w stanie dopasować do poszczególnych rubryk przewidzianego prawem rejestru stowarzyszeń. Potwierdzeniem faktu, iż władze miały problem ze stosowaniem *Prawa o stowarzyszeniach* wobec zakonów jest to, że Minister Administracji Publicznej zmuszony był w rozporządzeniu z dnia 6 sierpnia 1949 r. określić odrębny tryb postępowania w sprawie rejestracji dla zakonów i kongregacji duchownych. Konieczna była także zmiana przepisów samego *Prawa o stowarzyszeniach*. Konkretnie zmieniono brzmienie art. 6 lit a przyjmując, że zakaz tworzenia stowarzyszeń przyjmujących zasadę bezwzględnego posłuszeństwa członków władzom stowarzyszenia nie stosuje się wobec zakonów i kongregacji duchownych w zakresie wykonywania

Niejednokrotnie są to odrębne zapiski zrobione w zwykłym zeszycie formatu A5. Ze względu na brak daty trudno ocenić czy taki „wykaz” sporządzono w 1949 r., czy też w latach późniejszych na podstawie danych zaczerpniętych z ankiet statystycznych składanych przez zgromadzenia zakonne.

²⁶ Wykaz domów zakonnych zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich zgłoszonych w 1949 r. przy wnioskach o uregulowanie bytu prawnego [z 12 grudnia 1958 r.], (brak numeru), AAN, UdSW, sygn. 133/7, k. 1-119.

kultu religijnego²⁷. Zdaniem strony kościelnej wprowadzona zmiana i tak nie rozwiązywała kwestii, „ponieważ zakres posłuszeństwa zakonnego w myśl konstytucji zakonnych przekracza wykonywanie kultu o ścisłym znaczeniu tych słów”. Mimo starań o uchylenie przepisów *Prawa o stowarzyszeniach* w stosunku do zakonów i zgromadzeń zakonnych, jakie czynił Episkopat Polski przez cały okres PRL²⁸, władze nie

²⁷ Zob. art. 1 dekretu z dnia 5 sierpnia 1949 r. o zmianie przepisów Prawa o stowarzyszeniach. Wyłączenie zakonów i kongregacji duchownych spod powyższego zakazu było konieczne, gdyż w przeciwnym razie stwarzałyby to kuriozalną sytuację, że zakony podlegając *Prawu o stowarzyszeniach* stawałyby się równocześnie organizacjami zakazanymi przez to prawo, właśnie z uwagi na zawarty w nim zakaz tworzenia stowarzyszeń przyjmujących zasadę bezwzględnego posłuszeństwa członków władzom stowarzyszenia [tak uważa Wacław Dawidowicz, *Polskie prawo administracyjne* (Warszawa: PWN, 1978), 169]. Uczynienie tego istotnego wyjątku według Wiesława Kisiela „świadczy dobitnie o nieprzydatności prawa o stowarzyszeniach do regulowania sytuacji administracyjno–prawnej jednostek organizacyjnych Kościoła”. Jego zdaniem, jeśli prawodawca uznał za konieczne „poddanie zakonów i instytutów świeckich reglamentacji administracyjno–prawnej, to powinien sformułować przepisy, które już w założeniu będą nastawione na specyfikę tych instytucji”. W szczególności powinien zdobyć się na uznanie „wielowiekowej (a nie – nadanej ex nunc) ich wewnętrznej autonomii warunkującej zasadę bezwzględnego posłuszeństwa przełożonym zakonnym”. Podsumowując swoje wywody W. Kisiel stwierdza: „Dostrzegam brak konsekwencji w określeniu podstaw prawnych dla stosunków administracyjno–prawnych łączących państwo z Kościołem. Rażące jest przy tym sztuczne rozbijanie przez prawodawcę regulacji dotyczącej Kościoła rzymskokatolickiego. Do zakonów znajduje zastosowanie prawo o stowarzyszeniach, którego nie stosuje się do innych jednostek organizacyjnych tego samego Kościoła. Tymczasem w świetle prawa kanonicznego nie ulega wątpliwości jedność organizacyjna Kościoła, nawet przy uwzględnieniu specyfiki kanonicznej zakonów. [...] Z punktu widzenia reguł poprawnej legislacji naganny jest sam fakt wyodrębnienia dla celów regulacji ustawowej części jednolitej struktury” [*Pozycja Kościoła Rzymskokatolickiego w polskim prawie administracyjnym* (Kraków: Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1986), 10–11]. Opinia ta świadczy niewątpliwie, że nawet prawnicy piszący w okresie Polski Ludowej dostrzegali problem i podzielali wiele zastrzeżeń strony kościelnej odnośnie do poddania zakonów *Prawu o stowarzyszeniach*.

²⁸ Wynikiem tych starań był jeden z punktów Porozumienia między przedstawicielami Rządu RP i Episkopatu Polski podpisanego dnia 14 kwietnia 1950 r. (tekst w: *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej...*, 27–30). Pkt 19 brzmiał: „Zakony i zgromadzenia zakonne w zakresie swego powołania i obowiązujących ustaw, będą miały całkowitą swobodę działalności”. Także po „odwilży politycznej” w 1956 roku na wznowionych spotkaniach przedstawiciele Rządu i Episkopatu nazywanych Komisją Wspólną strona kościelna zgłosiła postulat, by zakony zostały zwolnione od stosowania przepisów *Prawa o stowarzyszeniach* (zob. postulaty zgłoszone na posiedzeniu Komisji Wspólnej w dniu 8 marca 1957 r., Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie /dalej

zmieniły tego stanu prawnego aż do czasu uchwalenia w 1989 roku ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego²⁹.

3. STOSOWANIE WOBEC ZGROMADZEŃ ZAKONNYCH PRZEPISÓW DOTYCZĄCYCH NADZORU

Obowiązujące przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* dawały władzom administracyjnym podstawy do sprawowania kontroli i nadzorowania działalności stowarzyszeń. Wobec zakonów, które poddały się rejestracji w 1949 r. zaczęto je wykorzystywać celem ograniczania działalności i ingerowania w ich sprawy wewnętrzne. Organem nadzorczym początkowo, dość krótko, był Minister Administracji Publicznej, a następnie kompetencje w tym zakresie przejął Urząd do Spraw Wyznań, utworzony w drodze ustawy z dnia 19 kwietnia 1950 r.³⁰

3.1. SPRAWOZDANIA Z DZIAŁALNOŚCI

W ramach sprawowanego przez siebie nadzoru Urząd do Spraw Wyznań za wszelką cenę usiłował wtłoczyć zakony w ramy *Prawa*

- ASKEP/, sygn. 0211, brak k.). Zob. także: Mirosław Kosek, „Relacje Episkopat – Rząd w optyce wybranych problemów podejmowanych na forum Komisji Wspólnej w latach 1956-1967”, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej...*, 99-111.

²⁹ Przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* utraciły moc prawną w odniesieniu do zakonów dopiero na podstawie art. 76 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP (Dz.U. Nr 29, poz. 154; tekst jedn. z 2013 r., poz. 1169 z późn. zm.).

³⁰ Ustawa z dnia 19 kwietnia 1950 r. o zmianie organizacji naczelných władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej i administracji publicznej (Dz.U. Nr 19, poz. 156). Kompetencje UdSW określiła wymieniona ustawa oraz tymczasowy statut organizacyjny nadany uchwałą Rady Ministrów z dnia 27 maja 1950 r. (MP Nr A-78, poz. 905). Szerzej na temat UdSW i prowadzonej przez niego działalności zob. Henryk Misztal, Artur Mezglewski, „Zakres kompetencji, styl działania i cele Urzędu do Spraw Wyznań”, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej...*, 33-70; Fiejdasz, *Stosowanie prawa*, 21-31. O jednym z aspektów prowadzonej przez Urząd działalności pisze także: Michał Krawczyk, „Działalność Urzędu do Spraw Wyznań w zakresie tworzenia i obsady stanowisk kościelnych”, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach* 97 (2013): 143-167.

o stowarzyszeniach. Jedną z wykorzystywanych w tym celu metod było wymaganie od nich składania „sprawozdań z działalności”. Powołując się na art. 24 *Prawa o stowarzyszeniach* Urząd domagał się od zgromadzeń zakonnych wypełniania wielostronicowych, szczegółowych ankiet. Strona kościelna na posiedzeniu Komisji Mieszanej w 1951 r. ostatecznie zgodziła się, aby zgromadzenia zakonne składały do UdSW sprawozdania, ale tylko w formie ustalonej na posiedzeniu Komisji. Mimo tego, w późniejszych latach Urząd domagał się wypełniania dodatkowych ankiet, w formie rozszerzonej nawet o pytania dotyczące spraw osobistych członków zgromadzeń³¹. Taki formularz ankiety znacząco już przekraczał wymogi określone w art. 24 *Prawa o stowarzyszeniach*³².

W tej sytuacji Episkopat Polski wielokrotnie protestował przeciwko „tworzeniu w stosunku do zakonów i zgromadzeń zakonnych swoistego «getta prawnocywilnego», w którym jedyną i ostateczną władzą prawodawczą i wykonawczą usiłuje być Urząd do Spraw Wyznań”³³. Jednocześnie polecił zgromadzeniom wypełniać i przysyłać w wyznaczonym terminie do UdSW ankiety, ale jedynie te sporządzone zgodnie z formularzem uzgodnionym na posiedzeniu Komisji Mieszanej w 1951 r. Takie rozwiązanie oczywiście nie zadowoliło władz. Zaczęto wzywać przełożonych zakonnych do UdSW na przesłuchania, nękając pytaniami: „dlaczego nie wypełniają w ankietach wszystkich rubryk”,

³¹ Zob. *List Sekretarza Episkopatu bp Z. Chorońskiego do Dyrektora UdSW z dnia 22 stycznia 1962 r. w sprawie obowiązku składania władzom ankiet statystycznych przez zgromadzenia zakonne*, w: Raina, *Kościół w PRL...*, t. 2, 176-177.

³² Zgodnie z art. 24 władza nadzorcza mogła wezwać zarząd do dostarczenia jej odpisu protokołu lub treści powziętej uchwały, mogła w lokalu stowarzyszenia przeglądać prowadzone akta, księgi i posiadane dokumenty, jak również sporządzać z nich notatki, odpisy i wyciągi, a także wezwać zarząd do okazania ich w dokładnie określonym przez nią czasie. W przypadku stowarzyszeń zarejestrowanych władza nadzorcza mogła także żądać rozliczenia rachunkowego oraz sprawozdania z działalności stowarzyszenia za ubiegły okres sprawozdawczy. Tego typu żądanie władza nadzorcza miała skierować do zarządu stowarzyszenia w formie pisemnej. Zarząd z kolei, pod osobistą odpowiedzialnością każdego z członków, obowiązany był złożyć wspomniane rozliczenie i sprawozdanie z działalności w dwóch egzemplarzach, a także udzielić potrzebnych wyjaśnień.

³³ Jednym z takich protestów był *List Sekretarza Episkopatu bp Z. Chorońskiego do Dyrektora UdSW z dnia 22 stycznia 1962 r. w sprawie obowiązku składania władzom ankiet statystycznych przez zgromadzenia zakonne*, w: Raina, *Kościół w PRL...*, t. 2, 177.

a także stosowano różnego rodzaju szykany i naciski. W Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski zachowały się informacje, że na takie przesłuchania wzywano m.in. Siostry Wynagrodzicielki Najświętszego Oblicza, Benedyktynki Sakramentki, Siostry Matki Bożej Miłosierdzia, Franciszkańki Misjonarki, Józefitki, Małe Siostry Niepokalanego Serca Maryi, Kanoniczki Ducha Św., Siostry de Notre Dame, Ojców Redemptorystów, Salwatorianów, Michalitów, Pasjonistów, Karmelitów, Bernardynów i Marianów³⁴. Przesłuchaniom towarzyszyły groźby i zastraszanie. Padały słowa: „Zakony są zależne od swych generałów w Rzymie, a nie od Episkopatu [...]. UdSW może rozmawiać z Konsultą. Natomiast nie będzie przyjmował żadnej korespondencji od Sekretarza Episkopatu dopóki nie wycofa on swych pism dotyczących ankiet statystycznych. Nie uznaje Urząd żadnych kompetencji Episkopatu w sprawie zakonów [...]. Prawo o stowarzyszeniach ma tę lukę, że nie daje władzy państwowej prawa wyrażania swej zgody na nominacje przełożonych, lecz ta luka może być uzupełniona i nie będzie żadnego prowincjała, na którego nie zgodzi się władza państwowa. A póki nie będzie takiego przepisu, to rząd jest w stanie stworzyć takie warunki faktyczne, że prowincjał nie podporządkowujący się wymaganiom państwowym, nie będzie mógł kroku uczynić. [...] Jeśli zakony będą solidaryzowały się z reakcjami i antypaństwowymi posunięciami [Episkopatu] będą ponosiły konsekwencje aż do rozwiązania i likwidacji majątku łącznie. Episkopat może się później ze swego stanowiska wycofać czy dojść do porozumienia, ale fakty dotyczące zakonów będą już nieodwracalne, są kraje socjalistyczne, w których zakonów nie ma [...]”³⁵.

Obowiązek przesyłania przez zgromadzenia zakonne ankiet statystycznych, UdSW konsekwentnie egzekwował aż do czasu uchwalenia wspomnianej ustawy z 17 maja 1989 r.

³⁴ ASKEP, sygn. 031403 „Kościół a UdSW. Rozmowy ze zgromadzeniami zakonnymi 1963-1967”, brak k.

³⁵ Notatka z rozmowy Sekretarza Konsulaty Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich przeprowadzonej w Urzędzie do Spraw Wyznań w dniu 1 grudnia 1964 r., ASKEP, sygn. 031403 „Kościół a UdSW. Rozmowy ze zgromadzeniami zakonnymi 1963-1967”, brak k.

3.2. TWORZENIE NOWYCH PLACÓWEK

Innym sposobem wykorzystywania przepisów *Prawa o stowarzyszeniach* w celu sprawowania kontroli nad działalnością zakonów był obowiązek zawiadamiania właściwych organów administracji państwowej o założeniu domu zakonnego. Nakaz taki wprowadzony został pismem okólnym Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 5 stycznia 1961 r.³⁶ Jako podstawę tego żądania przytoczono art. 41 *Prawa o stowarzyszeniach* nakazujący zawiadomić władze administracyjne o założeniu oddziału stowarzyszenia. W swoim piśmie okólnym UdSW „przypominał”, że kierownictwo nowozałożonego domu zakonnego /klasztoru/ zobowiązane jest do zawiadomienia właściwego organu administracji państwowej o założeniu tego domu zakonnego /klasztoru/. Dotyczyć to miało również wszelkich innych oddziałów i placówek zgromadzeń zakonnych. Do przyjmowania tych zawiadomień właściwym miał być Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (dalej – PWRN) w województwie, na obszarze którego został założony dom zakonny, klasztor, oddział lub placówka³⁷. Wymagano dołączenia do zawiadomienia egzemplarza konstytucji zgromadzenia; dowodu zgody przełożonego zakonnego na założenie domu zakonnego, oddziału lub placówki; wykazu składu osobowego kierownictwa oraz adresu domu zakonnego, klasztoru, oddziału lub placówki. Bez dopełnienia tych procedur nie było możliwe otwarcie nowego domu zakonnego czy placówki.

Przykładem represyjnego stosowania powyższych przepisów jest likwidacja radomskiej placówki Księży Filipinów³⁸. Decyzją z dnia 16 stycznia 1962 r. Wydział do Spraw Wyznań PWRN w Kielcach zawiesił „działalność domu zakonnego Księży Filipinów w Radomiu”³⁹.

³⁶ Pismo okólnie UdSW w sprawie przestrzegania art. 41 prawa o stowarzyszeniach z dnia 5 stycznia 1961 r. (Nr IV.S/R/144/60), AAN, UdSW sygn. 145/4, k. 29-30.

³⁷ W miastach Warszawie, Krakowie, Łodzi, Poznaniu i Wrocławiu właściwym do przyjmowania zawiadomień był Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Miejskiej Rady Narodowej.

³⁸ Pełna nazwa tego stowarzyszenia życia apostolskiego brzmi: Kongregacja Oratorium św. Filipa Neri, popularnie nazywana filipini lub oratorianie.

³⁹ Decyzja Wydziału do Spraw Wyznań PWRN w Kielcach z dnia 16 stycznia 1962 r. (Nr Wz. II-2/36/61), AAN, UdSW, sygn. 55/60, k. 5.

W uzasadnieniu stwierdził, iż art. 41 *Prawa o stowarzyszeniach* wymaga zawiadomienia właściwego organu administracji państwowej o założeniu oddziału stowarzyszenia, Księża Filipini nie dopełnili tego obowiązku, wobec tego Wydział do Spraw Wyznań – jako bezpośredni organ nadzorczy – uprawniony jest do wydania takiej decyzji. Urząd do Spraw Wyznań utrzymał zaskarżoną decyzję w mocy, gdyż jak stwierdził „placówka w Radomiu nie odpowiada warunkom prawnego istnienia”⁴⁰. W konsekwencji Wydział do Spraw Wyznań PWRN w Kielcach zadecydował, iż „rozwiązuje dom kongregacji św. Filipa Neriusza z siedzibą w Radomiu”⁴¹. Zachowana w Archiwum Akt Nowych korespondencja pomiędzy Wydziałem do Spraw Wyznań a Urzędem pokazuje sprawę w trochę innym świetle. Urzędnikom z Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach ewidentnie najbardziej przeszkadzał „zdecydowanie wrogi stosunek do Polski Ludowej” jaki przejawiali księża. Przejawiał się on w tym, że jeden z nich miał się wyrazić w trakcie rozmowy w sprawie udzielenia zezwolenia na instalację CO w kaplicy następująco: „w czasie okupacji hitlerowcy nie robili trudności przy budowie kaplicy i wyrażali na to zgodę, a dzisiaj mamy trudności w instalowaniu centralnego ogrzewania”⁴². Na tej podstawie oceniono, iż „Księża Filipini w Radomiu są zdecydowanie wrogo ustosunkowani do Polski Ludowej i pobyt ich w Radomiu, w najpoważniejszym ośrodku przemysłowym woj. kieleckiego, jest ze wszech miar niepożądany”⁴³.

⁴⁰ Decyzja UdSW z dnia 13 lutego 1962 r. (L.dz. IV-17/M/1/62), AAN, UdSW, sygn. 55/60, k. 11-12. Decyzję podpisał Dyrektor UdSW Tadeusz Żabiński.

⁴¹ Decyzja Wydziału do Spraw Wyznań PWRN w Kielcach z dnia 7 lipca 1962 r. (Nr Wz. II-2/30/62), AAN, UdSW, sygn. 55/60, k. 29-30. Decyzji tej nadano rygor natychmiastowej wykonalności na podstawie art. 100§1 kodeksu postępowania administracyjnego (Dz.U. z 1960 r. Nr 30, poz. 168 z późn. zm.), gdyż uznano, iż „jest to niezbędne ze względu na ważny interes społeczny dla zabezpieczenia przestrzegania przepisów prawa o stowarzyszeniach” (!).

⁴² Zob. pismo Wydziału do Spraw Wyznań PWRN w Kielcach do UdSW z dnia 16 stycznia 1962 r. (Nr Wz. II-2/36/61), AAN, UdSW, sygn. 55/60, k. 1-2.

⁴³ Pismo Wydziału do Spraw Wyznań PWRN w Kielcach do UdSW z dnia 27 stycznia 1962 r. (Nr Wz. II-2/36/61), AAN, UdSW, sygn. 55/60, k. 3-4.

3.3. SKŁADANIE WYJAŚNIEŃ I UDOSTĘPNIANIE DANYCH

Przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* dotyczące nadzorowania działalności stowarzyszeń wielokrotnie były wykorzystywane przez władze również jako środek do nękania zakonów wezwaniami do składania wyjaśnień w różnych sprawach, bądź przesyłania różnego rodzaju szczegółowych danych. Przykładem może być sprawa Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej z 1960 roku. Urząd do Spraw Wyznań powołując się na art. 24 *Prawa o stowarzyszeniach* domagał się wyjaśnień w sprawie nabycia przez dwóch członków Zgromadzenia nieruchomości. Wątpliwości ze strony Urzędu wzbudził fakt, iż uczynili to we własnym imieniu, podczas gdy reguła Zgromadzenia przewiduje ślub ubóstwa, na mocy którego zrzekli się prawa swobodnego rozporządzania jakimikolwiek dobrami doczesnymi. Wyjaśnienia, że zgodnie z tą samą regułą mieli na to zezwolenie władz zakonnych, UdSW „uznał za niewystarczające”, podobnie jak stwierdzenie, że przecież śluby zakonne wiążą członków zgromadzenia „tylko w ich sumieniu i nie mogą ograniczać ich praw wynikających z ustaw państwowych”⁴⁴. Jak widać, w tym przypadku UdSW postawił się dodatkowo w pozycji organu kontrolującego przestrzeganie przez zakonników reguł zakonnych (!).

Kolejnym przykładem działań nadzorczych władz było rozesłanie przez Urząd do Spraw Wyznań w dniu 10 marca 1959 roku pisma do wszystkich zgromadzeń męskich. Powołując się w nim na art. 24 *Prawa o stowarzyszeniach* domagano się podania szczegółowych informacji

⁴⁴ Zob. Pisma Prowincjała Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej do UdSW z dnia 3 września 1960 r. /L.dz. 180/60/, (ASKEP, sygn. 600010, k. 159-160) oraz z dnia 28 listopada 1960 r. /L.dz. 209/60/, (ASKEP, sygn. 600010, k. 164-166); a także odpowiedź UdSW z dnia 31 października 1960 r. (ASKEP, sygn. 600010, k. 162-163). Stanowisko Prowincjała Oblatów potwierdza opinia prawna pt. „Uprawnienia UdSW odnośnie do klasztorów” (ASKEP, sygn. 03140 „Kościół a UdSW 1950-1968, k. 6-7), ukazująca interpretację przyjętą przez stronę kościelną i przekazaną zgromadzeniom zakonnym. Przyjęto w niej, że: statut, czyli konstytucje zakonne obowiązują członków zgromadzeń tylko w sumieniu. Wbrew statutowi członkowie zgromadzeń mogą podjąć się czynności cywilnej, która z punktu widzenia prawa będzie ważna. Zatem nabycie majątku na osobiste nazwisko członka zgromadzenia zakonnego jest ważne, choćby kolidowało ze statutem, czyli konstytucją zakonną nakazującą ubóstwo.

dotyczących wyższych i niższych seminariów duchownych prowadzonych przez te zgromadzenia⁴⁵.

4. OCENA LEGALNOŚCI DZIAŁAŃ WŁADZ

Oceniając działania nadzorcze organów administracji państwowej sprawowane wobec zakonów w oparciu o *Prawo o stowarzyszeniach*, sformułować należy szereg zastrzeżeń co do ich legalności. Wątpliwości budzi już sam fakt stosowania rozporządzenia Prezydenta RP z 1932 r. wobec zgromadzeń zakonnych, które złożyły w 1949 r. wnioski o uregulowanie swego bytu prawnego. Stosowane przez władze przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* odnosiły się bowiem do „stowarzyszeń zarejestrowanych”, a zgromadzenia zakonne właściwie nigdy nie zostały przez władze zarejestrowane, o czym wcześniej była mowa. Brak formalnego aktu rejestracji daje podstawę do twierdzenia, że zgodnie z art. 21 *Prawa o stowarzyszeniach*, zgromadzenia zakonne – jako nie wpisane do rejestru – nie istniały jako stowarzyszenia świeckie. Wydaje się oczywistym, że stowarzyszenia, które nie zostały zarejestrowane, nie mogą podlegać przepisom dotyczącym stowarzyszeń zarejestrowanych⁴⁶. Taką argumentację przyjęły również władze kościelne broniąc się przed ingerencjami w sprawy wewnętrzne zakonów, jakich pod pozorem działań nadzorczych dopuszczały się władze państwowe.

Znamienne, że pogląd, zgodnie z którym wpis do rejestru ma konstytutywne znaczenie dla bytu prawnego stowarzyszeń, podzielany był także przez same władze administracji państwowej⁴⁷. Jednak wyraża-

⁴⁵ Zob. *List Sekretarza Episkopatu bp Z. Choromańskiego do Pełnomocnika Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem z dnia 14 kwietnia 1959 r. w sprawie stosowania wobec zakonów prawa o stowarzyszeniach*, w: Raina, *Kościół w PRL...*, t. 1, 689-690.

⁴⁶ Takie stanowisko przedstawiają opinie prawne sporządzone na wniosek Episkopatu Polski: „Pouczenia prawne w oparciu o obowiązujące w Polsce ustawy według stanu na dzień 10 listopad 1952 r. Prawny byt zakonów” (ASKEP, sygn. 02110, brak k.); a także: „Czy przepisy prawa o stowarzyszeniach mają zastosowanie do zakonów i zgromadzeń zakonnych?” - Opinia z dnia 18 lipca 1953 r. (ASKEP, sygn. 0211, brak k.).

⁴⁷ Jako przykład można wskazać ciągnącą się od 1949 r. sprawę rejestracji „Archikonfraterni Literackiej Niepokalanego Poczęcia NMP przy kościele Metropolitalnym św. Jana

ły one taki pogląd tylko w odniesieniu do tych stowarzyszeń katolickich, w przypadku których władzom zależało na uniemożliwieniu ich działalności, właśnie w oparciu o *Prawo o stowarzyszeniach*. Natomiast w odniesieniu do zakonów uparcie utrzymywały, że wpis do rejestru nie ma żadnego znaczenia, bo właśnie taka argumentacja pozwalała im na stosowanie wobec nich przepisów *Prawa o stowarzyszeniach*, mimo braku formalnej rejestracji. Mamy tu zatem ewidentny przykład instrumentalizacji prawa na poziomie jego stosowania, przejawiający się dowolnym interpretowaniem przepisów przez władze. Kierowano się potrzebą chwili i tym, jaka interpretacja w danej chwili okazywała się korzystniejsza, tzn. lepsza i skuteczniejsza w zwalczaniu instytucji zakonnych.

Kolejnym argumentem przemawiającym za bezprawnością kontrolowania działalności zakonów z powoływaniem się na przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* był fakt, że dekret z dnia 5 sierpnia 1949 r. i rozporządzenie wykonawcze do niego z dnia 6 sierpnia 1949 r., ściśle określiły granice uprawnień władzy rejestracyjnej w stosunku do zakonów. Przepisy te nakazały jednorazowe złożenie podania o uregulowanie bytu prawnego i jednorazowe przedstawienie danych wskazanych w §6 rozporządzenia z dnia 6 sierpnia 1949 r. Ani dekret z dnia 5 sierpnia, ani rozporządzenie z dnia 6 sierpnia nie upoważniły organów administracji do stosowania w przyszłości wobec zakonów przepisów *Prawa o stowarzyszeniach*, w tym przepisów dotyczących nadzoru. Nie wspomniano

w Warszawie”, w której mimo odwoływania się do najwyższych władz państwowych, utrzymano w mocy decyzję odmawiającą rejestracji. Dyrektor Departamentu Społeczno-Administracyjnego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w uzasadnieniu takiej decyzji z 1961 r. pisał: „złożenie więc przez „Archikonfraternię Literacką - stosownie do wymogów powołanych wyżej aktów prawnych - podania o zarejestrowanie w trybie art. 19 prawa o stowarzyszeniach nie było równoznaczne z zarejestrowaniem jej. W świetle art. 21 ust. 2 prawa o stowarzyszeniach, stowarzyszenie uzyskuje osobowość prawną dopiero od chwili wpisania do rejestru. W związku z powyższym bezzasadne jest twierdzenie jakoby wpis ten miał charakter deklaracyjny, przeciwnie wpis taki ma charakter konstytutywny, ponieważ ustala prawny byt stowarzyszenia, a przede wszystkim nadaje mu osobowość prawną” (Decyzja MSW, Departament Społeczno-Administracyjny z dnia 4 lipca 1961 r. (Nr D-426/S/VIa/61), AAN, UdSW, sygn. 54/8, k. 1-2). Archikonfraternia założona została w 1507 r., jej celem było podtrzymywanie nabożeństw ku czci Najświętszej Maryi Panny oraz niesienie pomocy członkom Archikonfraterni i ich rodzinom (dane dotyczące Archikonfraterni Literackiej / grudzień 1961/, [brak numeru], ASKEP, sygn. 700 II, k. 204-204v).

w aktach prawnych z 1949 r. o wymogu wielokrotnego bądź corocznego składania „danych statystycznych”, czy to władzy rejestracyjnej, czy to innym organom administracji państwowej, jak np. Wojewódzkie Wydziały do Spraw Wyznań, które takich danych żądały⁴⁸. Gdyby nawet przyjąć tezę, że *Prawo o stowarzyszeniach* obowiązywało zgromadzenia zakonne, to przywoływany art. 24 nie dawał władzy nadzorczej uprawnień, jakie w swoich zarządzeniach i pismach uzurpował sobie Urząd do Spraw Wyznań i jego agendy terenowe.

Podsumowując można stwierdzić, że żądania władz, by zgromadzenia zakonne składały ankiety statystyczne, udzielały wyjaśnień czy zawiadamiały o utworzeniu nowej placówki nie miały podstaw prawnych z uwagi na brak formalnej rejestracji zakonów. Na podstawie powyższych przykładów widać wyraźnie, że przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* były wykorzystywane przez władze głównie jako pretekst do ingerowania w wewnętrzne sprawy zakonów i utrudniania im działalności⁴⁹.

⁴⁸ Taką argumentację przytacza Sekretarz Episkopatu bp Z. Choromańskiego w liście do Dyrektora UdSW z dnia 22 stycznia 1962 r. w sprawie obowiązku składania władzom ankiet statystycznych przez zgromadzenia zakonne (tekst listu w: Raina, *Kościół w PRL...*, t. 2, 176-177). W odpowiedzi na ten list Dyrektor UdSW Tadeusz Żabiński przedstawił swoją interpretację stanu prawnego. Stwierdził mianowicie, że od dnia wejścia w życie dekretu z dnia 5 sierpnia 1949 r. *Prawo o stowarzyszeniach* obowiązuje w odniesieniu do zakonów z dwoma jedynie wyjątkami. Pierwszym jest uchylenie zakazu przyjmowania zasady bezwzględnego posłuszeństwa członków wynikającego z art. 6 ust. 2. Drugim jest zastąpienie ustalonego w art. 19 trybu rejestracji – trybem ubiegania się o uregulowanie bytu prawnego. Wszelkie inne przepisy *Prawa o stowarzyszeniach*, wobec braku odmiennych przepisów w dekrete z dnia 5 sierpnia, dotyczą także zakonów i kongregacji duchownych. Po czym Dyrektor UdSW zakończył swój wywód stwierdzeniem w pełni oddającym stosunek władz do praworządności: „Brak rejestracji zakonów nie może stwarzać dla [nich] jakichś specjalnych przywilejów w postaci zwolnienia od mocy obowiązującej tych przepisów, które dotyczą stowarzyszeń zarejestrowanych” (*List Dyrektora UdSW do Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego z dnia 10 lutego 1962 r. w sprawie ankiet statystycznych*, w: Raina, *Kościół w PRL...*, t. 2, 179).

⁴⁹ Jako komentarz służyć może wypowiedź Przewodniczącego Konsulaty Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, który stwierdził: „Czy nie można by wreszcie wiedzieć pod jakie konkretnie przepisy podpadamy jako «stowarzyszenia»? Jakie konkretnie przepisy ustawy o stowarzyszeniach obowiązują zakony? Według tej ustawy, przy pewnych dowolnych jej interpretacjach, powinniśmy właściwie przestać istnieć i nie mieć możliwości dalszego życia. Pytamy się więc i wciąż nie otrzymujemy żadnej odpowiedzi” (zapiski

Na koniec należy jeszcze zauważyć, że szereg „działań nadzorczych” wobec zakonów organy administracji państwowej prowadziły bez żadnych podstaw prawnych. Polegały one na inwigilowaniu, obserwacji i prowadzeniu różnorodnych działań operacyjnych. W tym zakresie Urząd do Spraw Wyznań współpracował nie tylko z organami administracji państwowej ale również z służbą bezpieczeństwa. W archiwach zachowało się szereg raportów z inwigilacji zgromadzeń zakonnych, w których opisywano szczegółowo działalność prowadzoną przez poszczególne placówki zakonne oraz podawano konkretne propozycje działań represyjnych, jakie należałoby podjąć by doprowadzić do ich likwidacji⁵⁰.

5. PODSUMOWANIE

Do roku 1949 zakony nie podlegały przepisom *Prawa o stowarzyszeniach*. Na podstawie dekretu z dnia 5 sierpnia 1949 r. zostały zobowiązane do „uregulowania swego bytu prawnego”, pod rygorem rozwiązania i przejęcia majątku. Pomimo złożenia wniosków władze nie dokonywały jednak żadnych rejestracji, nie prowadziły również formalnego rejestru tych podmiotów. Prawdziwą motywacją wprowadzenia tego obowiązku nie było bowiem dążenie do uregulowania stanu prawnego zakonów (który rzeczywiście pozostawał niepewny ze

z rozmowy odbytej w UdSW w dniu 11 stycznia 1965 r., ASKEP, sygn. 031403 „Kościoł a UdSW. Rozmowy ze zgromadzeniami zakonnymi 1963-1967”, brak k.).

⁵⁰ Jako przykład można podać „Notatkę dotyczącą zakonów żeńskich na terenie województwa warszawskiego” sporządzoną przez Wydział do Spraw Wyznań PWRN w Warszawie w dniu 27 września 1960 r. /Nr W-II-1335/60/, (AAN, UdSW, sygn. 53/17, k. 1-8). Podpisał ją Kierownik Wydziału T. Żabiński (późniejszy Dyrektor UdSW), a zaczyna się ona zdaniem: „Na terenie woj. warszawskiego działa obecnie 186 domów zakonnych żeńskich pod różnymi wezwaniami, o różnej działalności materialnej, o jednym celu społecznym – fanatyzowania religijnym ludności w działalności poza kościelnej” (zachowano pisownię oryginalną). Kolejny przykład stanowi „Sprawozdanie o stowarzyszeniach, zgromadzeniach i zbiórkach publicznych za I kwartał 1962 r.” przesłane przez Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Bychawie Wydział Spraw Wewnętrznych do PWRN w Lublinie w dniu 31 marca 1962 r. (Archiwum Państwowe w Lublinie, PWRN Urząd Spraw Wewnętrznych, Sprawy stowarzyszeń 1962 r., sygn. SW.S. 5/62, brak k.). Znajdujemy w nim szczegółowe dane na temat placówek zakonnych z terenu powiatu bychawskiego.

względu na uchwałę TRJN z dnia 12 września 1945 r. dotyczącą nieobowiązywalności Konkordatu). Chodziło raczej o objęcie ich skrupulatnym nadzorem państwowym. Wykorzystując przepisy dotyczące kontroli działalności stowarzyszeń władze domagały się od zakonów systematycznego przysyłania szczegółowych sprawozdań z ich działalności. Zgromadzone w ten sposób dane wykorzystywano następnie przy podejmowaniu kolejnych decyzji antykościelnych. Naginając przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* wymagano również powiadamiania organów administracji państwowej o założeniu nowego domu zakonnego. Celem stawiania tego wymogu było blokowanie powstawania nowych placówek zakonnych. Przeprowadzone rozważania nie pozostawiają żadnych wątpliwości, iż władze Polski Ludowej traktowały *Prawo o stowarzyszeniach* jako jeden z instrumentów represyjnej polityki prowadzonej wobec zgromadzeń zakonnych. Jej celem było stopniowe ograniczanie działalności zakonów, aż do ich zupełnego usunięcia z życia społecznego.

BIBLIOGRAFIA

- Caronič, Jaroslav. „Represje czechosłowackiego aparatu bezpieczeństwa wobec grekokatolickich wspólnot zakonnych w 1950 r.”. W: *Represje wobec Kościoła w krajach bloku wschodniego. Komuniści przeciw religii po 1944 roku*, red. Józef Marecki, 43-55. Kraków: Instytut Pamięci Narodowej i Wydawnictwo WAM, 2011.
- Fiejdasz, Lidia. *Stosowanie prawa przez Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie wobec duchownych Kościoła katolickiego w latach 1950-1973*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Grześkowiak, Alicja. „Prawo karne instrumentem walki z Kościołem w latach 1944-1956”. W: *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944-1989*, red. Alicja Grześkowiak, 47-98. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004.
- Halban, Leon. *Konkordat zawarty między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską*. Warszawa: Księgarnia M. Szczepkowskiego, 1925.
- Kaczmarek, Ewa. „Prymas Wyszyński – obrońca zakonów wobec prześladowań władz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”. *Teologia i Moralność* 10 (2011): 155-165.

- Kisiel, Wiesław. *Pozycja Kościoła Rzymskokatolickiego w polskim prawie administracyjnym*. Kraków: Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1986.
- Kosek, Mirosław. „Relacje Episkopat – Rząd w optyce wybranych problemów podejmowanych na forum Komisji Wspólnej w latach 1956-1967”. 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, 99-111. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Krawczyk, Michał. „Działalność Urzędu do Spraw Wyznań w zakresie tworzenia i obsady stanowisk kościelnych”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach* 97 (2013): 143-167.
- Krukowski, Józef. „Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-1956”. *Roczniki Nauk Prawnych* 9 (1999): 5-6.
- Krukowski, Józef. „Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwości jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim”. *Kościół i Prawo* 9 (1991): 191-210.
- Lewandowska, Ilona. *Działalność Sióstr od Aniołów w Polsce w latach 1945-1980*. Warszawa: Instytut Nauk Historycznych UKSW i Wydawnictwo LTW, 2012.
- Lukomski, Stanisław. *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*. Łomża: Księgarnia „Unitas”, 1934.
- Mezglewski, Artur. „Spór o «wygaśnięcie» konkordatu polskiego z 1925 roku”. *Roczniki Nauk Prawnych* 8 (1998): 325-340.
- Mezglewski, Artur. „Ograniczanie przez władze państwowe działalności szkolnictwa wyznaniowego w latach 1948-1964 jako przejaw instrumentalizacji prawa na poziomach jego stanowienia i stosowania”. 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, 235-262 Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Mirek, Agata. „Przystosowanie i opór żeńskich zgromadzeń zakonnych wobec władz komunistycznych w Polsce. Zarys problemu”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 15 (2012): 217-233.
- Miształ, Henryk, i Artur Mezglewski. „Zakres kompetencji, styl działania i cele Urzędu do Spraw Wyznań”. 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, 33-70. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Ordon, Marta. „Rozpracowanie katolickich organizacji masowych». Nowelizacja prawa o stowarzyszeniach w świetle tajnej instrukcji MBP z 1 września 1949 r.”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7 (2004): 255-262.
- Petranský, Ivan A. „Represje wobec Kościoła katolickiego na Słowacji (1944-1948)”. W: *Represje wobec Kościoła w krajach bloku wschodniego. Komuniści przeciw religii po 1944 roku*, red. Józef Marecki, 27-42. Kraków: Instytut Pamięci Narodowej i Wydawnictwo WAM, 2011.
- Podolec, Ondrej. „Czechosłowackie ustawodawstwo kościelne z 1949 r. i jego stosowanie w praktyce”. W: *Represje wobec Kościoła w krajach bloku wschodniego. Komuniści przeciw religii po 1944 roku*, red. Józef Marecki, 13-25. Kraków: Instytut Pamięci Narodowej i Wydawnictwo WAM, 2011.
- Rybczyński, Henryk. „W sprawie konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską 10 II 1925 roku”. W: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Zygmunt Zieliński, Stanisław Wilk, 49-52. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1981.
- Skubiszewski, Krzysztof. „Konkordat z 10 lutego 1925 roku. Zagadnienia prawnomiędzynarodowe”. W: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Zygmunt Zieliński, Stanisław Wilk, 35-47. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1981.
- Stanisławski, Tadeusz. *Wykorzystanie opodatkowania Kościoła w polityce wyznaniowej PRL*. 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, 263-270. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Stanisław, Piotr. „Ideologiczne podstawy polityki wyznaniowej w PRL”. *Resovia Sacra* 7 (2000): 259-270.
- Stanisław, Piotr. „Rola przepisów regulujących ubezpieczenie społeczne duchownych w realizacji polityki wyznaniowej państwa w latach 1945-1989”. 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, 271-295. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Szymański, Andrzej. *Proces likwidacji działalności charytatywnej Kościoła katolickiego w sferze publicznoprawnej w latach 1944-1965. Studium*

- historyczno-prawne*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2010.
- Zamiatała, Dominik. „Działania represyjne władz komunistycznych wobec zakonów męskich w PRL”. *Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura* 11 (2011): 211-236.
- Zamiatała, Dominik. *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w Polsce w latach 1945-1989*, t. 2: *Działalność duszpasterska i społeczna zakonów w latach 1945-1989*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2012.
- Żaryn, Jan. *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 1997.
- Żaryn, Jan. *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton i Instytut Historii PAN, 2003.

LAW ON ASSOCIATIONS AS AN INSTRUMENT TO SUPERVISE
THE ACTIVITIES OF RELIGIOUS CONGREGATIONS
IN THE YEARS 1949–1989

Summary

In Poland, after World War II, religious policy, led then by the communist government, was rooted in the Marxist–Leninist system that was atheistic in nature and, as a consequence, hostile to churches and religious associations. In Poland, the vast majority of the population were Catholic, so almost full brunt of anti-religious campaign of the then authorities was directed against the institutions of the Catholic Church. One of the methods of fighting was instrumental application of the provisions of statutory law. The article describes such an application of the Regulation of the President of the Republic of Poland of 27 October 1932 – *Law on Associations*. All congregations had to comply with the provisions of this law after the entry into force of the Decree of 5 August 1949. Thus, the rules relating not only to legalization or liquidation of the associations already operating, but even those defining supervision over the activities of these legalized associations have become the means of repression against religious congregations of the Catholic Church. In this paper, the author presented examples of the instrumental application of the

provisions of the *Law on Associations* to monitor and obstruct the activities religious orders.

Tłumaczenie: Anna Sieradzka-Wawryszczuk

Key words: People's Republic of Poland, Catholic Church, religious orders, the Law on Associations, freedom of thought, conscience and religion, freedom of association, associations in Poland, anti-religious activities, communist regime, repression against religious orders

Słowa kluczowe: Polska Rzeczpospolita Ludowa, Kościół Katolicki, zakony, Prawo o Stowarzyszeniach, reżim komunistyczny, ograniczenia wolności religijnej w PRL, zgromadzenia zakonne w PRL

RAFAŁ KACZMARCZYK*

STATUS PRAWNY I FAKTYCZNY MUZUŁMAŃSKICH
ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH W POLSCE

1. WPROWADZENIE

W polskim systemie prawnym zarówno na poziomie norm konstytucyjnych, jak też zwykłych norm ustawowych¹ funkcjonuje zasada równouprawnienia związków wyznaniowych. Rzecz jasna równouprawnienie owo odnosi się głównie do ich sytuacji prawnej i relacji z Państwem. Bywa ono omawiane w różnych kontekstach i analizowane z rozmaitych perspektyw, takich obejmujących całość wszystkich, istniejących w Polsce, związków wyznaniowych lub zawężonych do jednego lub kilku z nich. Muzułmańskie związki wyznaniowe w Polsce funkcjonują na zróżnicowanej podstawie prawnej – jeden w oparciu o własną ustawę, a pozostałe są związkami wyznaniowymi wpisanymi do rejestru. Dlatego ciekawym jest przeanalizowanie położenia prawnego tych podmiotów pod kątem ich równouprawnienia. Jednak należy wskazać, iż równouprawnienie nie oznacza rzeczywistej równości. Bowiem na możliwość realizacji swoich celów statutowych poza

* Mgr, doktorant w Katedrze Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, e-mail: rafal.p.kaczmarczyk@gmail.com

¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. Nr 78, poz. 483, art. 25 ust. 1. Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz.U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965, art. 9 ust. 2 pkt 3, art. 16a ust. 1, art. 19 ust. 1.

normami prawnymi wpływają rozmaite czynniki pozaprawne. Należą do nich m.in. powiązanie z innymi organizacjami, liczba członków, posiadane środki materialne (finansowe, infrastrukturalne itp.). Dlatego w niniejszym artykule przeanalizowany został status prawny i faktyczny muzułmańskich związków wyznaniowych w Polsce, aby w pełni ocenić ich możliwości realizacji swoich celów statutowych.

W niniejszym artykule zostały kolejno zaprezentowane i opisane, istniejące obecnie w Polsce, związki wyznaniowe, reprezentujące różne nurty islamu oraz wyznania, powiązane z islamem, chociaż niektóre z nich można by zasadniczo określić jedynie jako wywodzące się z islamu czy czerpiące z islamu. W pierwszej kolejności zostały omówione podstawy religijne dla każdego ze związków, wskazując dokładnie nurt religijny, reprezentowany przez jego członków, szczególnie uwzględniając te elementy wierzeń czy praktyki, które odróżniają go od nurtów kultywowanych w pozostałych związkach wyznaniowych. Następnie zostały wskazane najważniejsze akty regulujące status prawny danego związku wyznaniowego ze statutami tychże włącznie, zostały wskazane główne ich organy, ich kompetencje i wewnętrzna organizacja związków. W końcu omówione zostały także pewne fakty nienormatywne, dotyczące działalności tych związków. Chodzi tu przede wszystkim o ich liczebność, majątność, możliwości działania i faktycznie realizowane przedsięwzięcia². Wszystko to posłużyło do przeanalizowania ich statusu prawnego oraz sytuacji faktycznej i materialnej, dzięki czemu możliwe było przeprowadzenie oceny stopnia ich równouprawnienia i równych szans realizacji swoich celów statutowych³.

² Przy wskazywaniu otrzymanych przez związki wyznaniowe dotacji zostały uwzględnione wyłącznie te pochodzące z Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (dalej: DWRMNiE MSWiA). Według uzyskanych danych, w przypadku związków wyznaniowych wpisanych do rejestru, w 2015 r. żadne środki publiczne nie zostały przekazane przez ministra właściwego ds. wyznań religijnych i mniejszości narodowych i etnicznych któremukolwiek z nich.

³ Czytelnika może zdziwić nieco to, że w niniejszym tekście dla tych samych terminów religijnych i imion osób, związanych z religią, które nie pochodzą z języka polskiego, zostały zastosowane różne warianty pisowni. Jest to efekt zamierzony i wynika z tego, że w sytuacji opisu danego nurtu religijnego, czy też odwoływania się do źródeł naukowych na temat historii poszczególnych wyznań, wykorzystywana była transliteracja ISO (w wypadku

2. ZWIĄZEK WYZNANIOWY DZIAŁAJĄCY NA PODSTAWIE USTAWY – MUZUŁMAŃSKI ZWIĄZEK RELIGIJNY W RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Pierwszym z omawianych związków jest Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej (MZR), który istnieje od 1925 r. Pierwotnie skupiał on polskich muzułmanów – głównie Tatarów, reprezentujących ortodoksję, to jest główny nurt islamu – sunnizm, co do szkoły prawa muzułmańskiego uznający Hanaficką szkołę prawa za obowiązującą. Przed wojną Związek był organizacją przymusową dla wszystkich muzułmanów. Obecnie zreszta nie tylko Tatarów, ale także i innych członków np. Czeczenów⁴.

Podstawą prawną jego bytowania jest ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz Statut tegoż Związku, zatwierdzony rozporządzeniem Rady Ministrów⁵. W zakresie prawa religijnego źródło prawa stanowi Koran i Szariat (§1 ust. 2 Statutu). Związek jako całość jest osobą prawną. Osobowość prawną posiadają także jego poszczególne gminy (art. 35 ustawy). Związek jest reprezentowany przez Muftiego, w tym także w kwestiach majątkowych – tu w niektórych przypadkach występuje na podstawie uchwały Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego (art. 4 ust. 1 i 36 ustawy).

Władzę zwierzchnią w Związku sprawuje Mufti, którego na dożywotnią służbę wybiera Wszechpolski Kongres Elekcyjny Muzułmański.

islamu jest to głównie transliteracja terminów i imion arabskich). Niemniej różne wyznania muzułmańskie i powiązane z islamem rozwijały się na różnych obszarach językowych, i w związku z tym do świadomości ich polskich wyznawców imiona ważnych osób danego wyznania i terminy religijne przedostały się w różnych wariantach, znajdując następnie odzwierciedlenia w aktach normatywnych. Terminy i imiona, które zostały umieszczone w ustawach lub statutach wewnętrznych związków wyznaniowych, zostały przytoczone w brzmieniu, zastosowanym w danym tekście normatywnym dla precyzji przekazu i oddania ducha oryginału z jednej strony, a z drugiej strony dla uwidocznienia rozmaitych wpływów, których można się w tych różnicach doszukiwać.

⁴ Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, *Historia MZR w RP*, <http://mzr.pl/historia-mzr-w-rp/> [dostęp: 30.09.2016].

⁵ Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. Nr 30, poz. 240. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 26 sierpnia 1936 r. o uznaniu Statutu Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. Nr 72, poz. 517.

Mufti reprezentuje Związek na zewnątrz, w tym wobec władz państwowych oraz sprawuje nadzór nad działalnością duchowieństwa (art. 3, 4 i 6 ust. 1 ustawy, §3–5 Statutu). Najwyższe Kolegium Muzułmańskie stanowi organ pomocniczy Muftiego w zarządzaniu sprawami Związku (art. 3 i 10 ustawy). Składa się z Muftiego i czterech członków – dwóch duchownych i dwóch świeckich. Jego członków wybiera Wszechpolski Kongres Muzułmański, składający się z członków Kolegium oraz delegatów ogólnych zebrań członków gmin wyznaniowych (art. 12 ust. 1 ustawy, §8 Statutu). Najwyższe Kolegium Muzułmańskie tworzy i znosi gminy wyznaniowe. Na ich czele stoi, wybierany przez ogólne zebranie członków gminy, imam, którego pomocnikiem jest muezzin (art. 17 i 18 ustawy). Dla zaspokojenia potrzeb religijnych żołnierzy może być także powołane wojskowe duszpasterstwo muzułmańskie (art. 22 ustawy). Ponadto nieruchomości Związku może być nadany status wakufa – muzułmańskiej instytucji prawa rzeczowego (art. 43–46 ustawy). Warto zaznaczyć, że działalność Związku została poddana ścisłej kontroli władz państwowych, które mają szerokie kompetencje do zatwierdzania czy zgłaszania sprzeciwu wobec nominacji personalnych i w sprawie regulacji wewnętrznych Związku. Ta kwestia została omówiona niżej.

Związek jest niezależny od wszelkich zagranicznych władz duchownych i świeckich (art. 1 ustawy, §1 ust. 1 Statutu). O zmianach Statutu Związku decyduje na wniosek Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Wszechpolski Kongres Muzułmański większością 2/3 głosów w obecności 3/4 członków Kongresu, przy czym podlega on zatwierdzeniu przez władze państwowe w drodze rozporządzenia Rady Ministrów (art. 2 ustawy, §55 Statutu).

W okresie PRL Wszechpolski Kongres Muzułmański uchwalił nowy Statut Związku dnia 12 stycznia 1969 r.⁶ Statut ów nie został tutaj szerzej omówiony z uwagi na ograniczenie objętości niniejszego artykułu. Niemniej może to być błąd, gdyż Statut z 1969 r. został następnie uznany przez Dyrektora Urzędu do spraw Wyznań decyzją z dnia 29 stycznia 1971 r. Nr NK-803/19/1/71. Chociaż nie jest to rozporządzenie

⁶ Wiktor Wysoczański, *Prawo wewnętrzne Kościołów i wyznań nierzymskokatolickich w PRL* (Warszawa: Zakład Wydawniczy Odrodzenie, 1971), 277.

Rady Ministrów i faktycznie brak publikacji w odpowiednim dzienniku urzędowym, to podstawą prawną tego uznania był art. 2 ustawy o stosunku Państwa do MZR i upoważnienie udzielone dyrektorowi Urzędu ds. Wyznań przez Radę Ministrów w §2 poz. 7 uchwały Rady Ministrów z dnia 10 lipca 1965 r. dotyczącej przekazania niektórych kompetencji w sprawach wyznaniowych nr 173/65⁷. Dlatego, w szczególności w kontekście tego, co zostało powiedziane poniżej, wartość sfalsyfikowania hipotezą byłoby twierdzenie o obecnym obowiązowaniu właśnie Statutu z 1969 r.

Z kolei na Nadzwyczajnym Wszechpolskim Kongresie MZR w RP w dniu 28 lutego 2009 r. uchwalono nowy Statut MZR, który został jedynie przekazany do wiadomości właściwego ministra⁸. Według jego postanowień zrzeka on na zasadzie dobrowolności obywateli polskich i osoby, posiadające kartę stałego pobytu, wyznające islam, a podstawą norm religijnych Związku jest Koran i Sunna (§1 ust. 6, 11 i 15 Statutu z 2009 r.). Oświadczenia w imieniu Związku może składać dwóch członków Najwyższego Kolegium MZR w tym Mufti lub upoważniona przez niego osoba (§24 Statutu z 2009 r.).

Do celów Związku należy reprezentowanie członków wobec władz państwowych i innych podmiotów krajowych, reprezentowanie polskich muzułmanów wobec zagranicznych ośrodków muzułmańskich, opieka nad członkami i osobami potrzebującymi, szerzenie idei islamu, pogłębianie wiedzy o nauce, kulturze i sztuce muzułmańskiej, sprawowa-

⁷ Tamże, 278.

⁸ Zob. §1 ust. 5 i §52 Statutu MZR w RP z 2009 r. za: Paweł Borecki, Czesław Janik, *Prawo wewnętrzne nierzymskokatolickich związków wyznaniowych w Polsce – wybór aktów prawnych* (Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2012), 51–69. Co ciekawe ten właśnie Statut faktycznie stanowi podstawę organizacji gmin muzułmańskich i jest przytaczany jako Statut MZR w RP we wszystkich, aktualnych zbiorach prawa wewnętrznego związków wyznaniowych mimo, że nie został on poddany zgodnej z ustawą o stosunku Państwa do MZR w RP procedurze. Por. Ryszard Brożyniak, Małgorzata Winiarczyk–Kossakowska, *Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne [statutowe]*, (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2014), 79–92. Natomiast zbiory starsze prezentują Statut z 1969 r. mimo, że ten także nie został właściwie opublikowany, a być może i przyjęty w niewłaściwy sposób. Por. Wiktor Wysoczański, Michał Pietrzak, *Prawo wewnętrzne kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce* (Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1997), 388–395; Wysoczański, *Prawo wewnętrzne*, 270–277.

nie opieki nad meczetami, domami religijnymi, centrami kulturalnymi i cmentarzami, a także wnoszenie nowych obiektów tego typu (§2 Statutu z 2009 r.). Związek realizuje te cele głównie poprzez organizowanie modlitw, udzielanie posług religijnych, organizowanie świąt, pielgrzymek, nauczanie islamu, czuwanie nad przestrzeganiem zasad Koranu i wymogów szariatu, organizowanie przedsięwzięć edukacyjnych i muzealnych, działalność medialną i wydawniczą, działalność oświatowo-wychowawczą i charytatywno-opiekuńczą, a także poprzez działalność gospodarczą, w tym zakładanie spółek, stowarzyszeń, fundacji itp. oraz poprzez ochronę tożsamości Tatarów polskich. W celu realizacji celów statutowych Związek może ubiegać się o środki różnego typu, w tym organizować zbiórki publiczne (§3 Statutu z 2009 r.).

Strukturę organizacyjną Związku stanowią gminy wyznaniowe, szkoły muzułmańskie, stowarzyszenia muzułmańskie i imamat polowy Wojska Polskiego (§7 Statutu z 2009 r.). Natomiast do władz Związku i poszczególnych gmin należą Wszechpolski Kongres MZR, Najwyższe Kolegium MZR, Główna Komisja Rewizyjna MZR, Ogólne Zebranie Członków Zwyczajnych Gminy, Zarząd Gminy, Komisja Rewizyjna Gminy (§8 Statutu z 2009 r.). Wszechpolski Kongres składa się z członków Najwyższego Kolegium, imamów, przewodniczącego Głównej Komisji Rewizyjnej, przewodniczących Zarządów Gmin i delegatów Gmin. Decyduje on o sprawach nie zastrzeżonych dla innych organów, a do najważniejszych z nich należy kontrola nad prawidłowym zachowaniem się imamów, wybór członków Głównej Komisji Rewizyjnej i Najwyższego Kolegium, a także powoływanie i odwoływanie jego przewodniczącego, czyli Muftiego oraz przygotowywanie programów działania i kontrolowanie ich wykonania (§9 ust. 1 §15 Statutu z 2009 r.). Mufti stanowi władzę zwierzchnią Związku i reprezentuje go na zewnątrz, sprawując nadzór nad działalnością imamów oraz sprawując opiekę nad zaspokajaniem potrzeb religijnych wiernych (§22 Statutu z 2009 r.). Jest przewodniczącym Najwyższego Kolegium, które stanowi władzę wykonawczą Związku, a w przerwach między posiedzeniami Wszechpolskiego Kongresu może także podejmować tymczasowe decyzje z mocą uchwały Kongresu. Co ciekawe Kolegium również reprezentuje Związek na zewnątrz (§20 i 25 Statutu z 2009 r.). Według tego Statutu duchownymi są hodżowie, imamowie i muezzini.

Dwaj ostatni zaspokajają potrzeby religijne wiernych, w tym prowadzą modlitwę, uczestniczą w świętach, nadają imiona, udzielają ślubów, dokonują pogrzebów, przyjmują oświadczenia o przyjęciu islamu i potwierdzają fakt bycia wyznawcą (§41, 43, 45 Statutu z 2009 r.). Co zabawne Związek usiłował w tym Statucie przyznać sobie jednostronnie kompetencje do udzielania ślubów ze skutkiem cywilnym (§44 Statutu z 2009 r.), co oczywiście nie ma żadnej mocy prawnej.

Związek ma własną strukturę i samorząd, niezależne od jakichkolwiek władz państwowych, krajowych czy zagranicznych, a o zmianach Statutu decyduje Wszechpolski Kongres (§1 ust. 7 i §15 Statutu z 2009 r.).

W kontekście tego, co już zostało powiedziane, w świetle praktyki funkcjonowania Związku, jak i w związku z wątpliwościami co do konstytucyjności wymogu zatwierdzania statutu MZR rozporządzeniem Rady Ministrów, pojawiały się głosy o tym, że statutem obowiązującym jest Statut z 2009 roku, który nie został zatwierdzony we właściwy sposób, a jedynie był przekazany do wiadomości właściwemu ministrowi. Jednak w świetle nieuchylonych przepisów ustawy o stosunku Państwa do MZR statutem obowiązującym powinien być Statut z 1936 r. Stając na gruncie pozytywizmu prawnego, to ostatnie stanowisko podzieliło orzecznictwo sądów administracyjnych, które za podstawę funkcjonowania Związku uznają li tylko Statut z 1936 roku⁹. Kwestią tą sąd w obydwu przypadkach zajmował się pobocznie przy rozstrzygnięciu kwestii odmowy wydania zaświadczenia na żądanie osoby, która była przewodniczącym Zarządu Gminy, a w ocenie sądu była osobą nieuprawnioną do reprezentowania związku tym bardziej, że taka funkcja nie istnieje w świetle Statutu z 1936 r. Sąd prawdopodobnie nie rozważał w żadnym zakresie, czy zastosowanie znajdujących przepisy Statutu z 1969 r.

Wątpliwości co do obowiązywania przepisów istnieją także wobec regulacji ustawy o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej. Chociaż oczywiście obowiązują one formalnie dopóki nie zostanie stwierdzona ich niezgodność

⁹ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 27 października 2015 r., I SA/Wa 1250/15. Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 19 lutego 2015 r., I SA/Wa 2240/14.

z Konstytucją RP przez Trybunał Konstytucyjny. Jednak w praktyce stosowania przepisów tej ustawy nie sposób przejść do porządku dziennego nad przebudową systemu prawnego państwa oraz zmiany realiów społeczno-politycznych, w tym związanych ze zmianą przebiegu granic Rzeczypospolitej Polskiej, w czasie, który upłynął od wejścia w życie tej regulacji. W praktyce ministra właściwego ds. wyznań religijnych i mniejszości narodowych i etnicznych szczególne wątpliwości co do zgodności z obecnie obowiązującą Konstytucją RP budzą art. 1, art. 2, art. 4 ust. 2, art. 6 ust. 1 i 3, art. 7, art. 8 ust. 3, art. 9, art. 10 ust. 2–3, art. 11, art. 12 ust. 1–2, art. 14, art. 15, art. 17, art. 18, art. 19, art. 20, art. 21, art. 23, art. 25, art. 27, art. 28 ust. 3, art. 30, art. 32, art. 33, art. 34, art. 37, art. 38, art. 41 i art. 47 ustawy¹⁰. Są to głównie regulacje, odnoszące się do kompetencji Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, właściwych wojewodów i starostów w odniesieniu do wewnętrznych spraw Związku, takich jak: procedura wyboru Muftiego, członków Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego, imamów i muezzinów, zatwierdzanie regulacji wewnętrznych, w tym konieczność zatwierdzania Statutu Związku przez rozporządzenie Rady Ministrów, a także uzgadnianie z właściwymi organami terminów posiedzeń określonych ciał kolegialnych Związku. Ponadto regulacje te dotyczą konieczności odprawiania modlitw w intencji Prezydenta, Rzeczypospolitej, Rządu i wojska; konieczności składania przez osoby sprawujące w Związku funkcje przysięg wobec określonych przedstawicieli władz publicznych; a także konieczności przeznaczania w budżecie państwa dotacji na wydatki rzeczowe i osobowe Związku, udzielania pomieszczeniom Związku takiej ochrony, jak pomieszczeniom należącym do administracji publicznej, czy udzielania ochrony osobom sprawującym określone funkcje w Związku, równej ochronie funkcjonariuszy publicznych. Oczywiście, wśród przepisów uznawanych w praktyce za nieobowiązujące są wszystkie te, które wiążą siedzibę organów MZR z Wilnem i przyznają kompetencje wojewodzie wileńskiemu¹¹.

¹⁰ Odpowiedź DWRMNiE MSWiA z dnia 5 sierpnia 2016 r. na wniosek o dostęp do informacji publicznej z dnia 24 lipca 2016 r.

¹¹ Na temat trudności związanych z praktycznym stosowaniem przepisów przedwojennej ustawy o stosunku Państwa do MZR zob. Paweł Borecki, „Prawodawstwo wyznaniowe z okresu II Rzeczypospolitej we współczesnym polskim systemie prawnym”, *Studia*

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego liczba członków MZR osiągnęła w 2010 roku liczbę 1 061, ale już do roku 2014 spadła do 585. Tak samo liczba imamów spadła w tym samym okresie z 20 do 15. Mimo tego, w 2011 roku przynależność do Związku w ramach spisu powszechnego zadeklarowało aż 2 585 osób. Związek łącznie posiada siedem domów modlitwy, w tym trzy meczety. Związek prowadzi działalność kulturalną, opiekuńczą (świetlice dla dzieci) i wydawniczą, wydając czasopisma (m.in. „Rocznik Tatarów Polskich”) i publikacje książkowe¹². Związek prowadzi także nauczanie religii dla 82 uczniów w Bohonikach, Białymstoku, Gdańsku, Warszawie i Warszawie–Fatih. Natomiast centra muzułmańskie, w których Związek prowadzi działalność informacyjną i kultową, są położone w Białymstoku, Katowicach, Lublinie, Poznaniu i Warszawie. Ponadto w Suchowoli położony jest także dom modlitwy¹³. Natomiast według danych ministra właściwego ds. wyznań religijnych w ramach Związku funkcjonuje siedem Muzułmańskich Gmin Wyznaniowych z siedzibami w Białymstoku, Bohonikach, Gdańsku, Gorzowie Wielkopolskim, Poznaniu, Kruszyńianach i Warszawie¹⁴. Te Muzułmańskie Gminy Wyznaniowe posiadają osobowość prawną.

Wart wskazania jest także fakt, że Związek korzysta z publicznych dotacji w związku z tym, że zrzesza on w dużej mierze przedstawicieli mniejszości etnicznej, jaką są polscy Tatarzy. W roku 2015 Związek otrzymał środki na stronę internetową swojej biblioteki, organizację Podlaskich Dni Bajramowych, wydanie publikacji książkowej, poświęconej Tatarom, a w największym wymiarze na wydawanie czasopism „Przegląd Tatarski” i „Rocznik Tatarów Polskich”. Te dotacje celowe osiągnęły w roku 2015 łączną kwotę 72 300 zł¹⁵.

Prawa Publicznego 4 (2014): 61–81; Paweł Borecki, „Zakaz dyskryminacji ze względu na wyznanie lub światopogląd w prawie polskim”, *Studia z Prawa Wyznaniowego* 18 (2015): 186–187.

¹² Paweł Ciecieląg, *Wyznania religijne w Polsce 2012-2014* (Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, 2016), 143–144.

¹³ Tamże, 143.

¹⁴ Odpowiedź DWRMNiE MSWiA z dnia 5 sierpnia 2016 r. na wniosek o udzielenie dostępu do informacji publicznej z dnia 24 lipca 2016 r.

¹⁵ Decyzja Ministra Administracji i Cyfryzacji z dnia 16 grudnia 2014 r. w sprawie podziału dotacji na realizację w roku 2015 zadań mających na celu ochronę, zachowanie

3. MUŻULMAŃSKIE ZWIĄZKI WYZNANIOWE WPISANE DO REJESTRU

Pozostałe mużulmańskie związki wyznaniowe działające w Polsce zostały wpisane do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych. W związku z tym ramy ustawowe dla ich funkcjonowania zapewnia ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹⁶.

3.1. STOWARZYSZENIE JEDNOŚCI MUŻULMAŃSKIEJ

Stowarzyszenie Jedności Mużulmańskiej jest związkiem wyznaniowym zaspokajającym potrzeby religijne szyitów, głównego odłamu *iṭna 'ašariya*. Uznaje on prawo potomków 'Alego Ibn Abī Ṭāliba – zięcia i brata stryjecznego Proroka Muḥammada do sprawowania władzy, uznając ich pełną dwunastoosobową listę. Prawo mużulmańskie – *šarī'a* w ujęciu szyickim wykształciło pewne swoje odmienności, wyrażone przez doktrynę dżafaryckiej szkoły prawa mużulmańskiego. Pewne odmienności powstały także w kwestii doktryny religijnej i obrzędów¹⁷.

Stowarzyszenie Jedności Mużulmańskiej zostało wpisane do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych w dniu 31 stycznia 1990 roku, w dziele A pod numerem 33¹⁸.

W świetle §4 Statutu Stowarzyszenia Jedności Mużulmańskiej posiada ono osobowość prawną jako całość¹⁹. Na zewnątrz Stowarzyszenie jest reprezentowane przez Naczelnego Imamata (§21 Statutu), który

i rozwój tożsamości kulturowej mniejszości narodowych i etnicznych oraz zachowanie i rozwój języka regionalnego – w zakresie zadań realizowanych przez Mużulmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej.

¹⁶ Tekst jedn. Dz.U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.

¹⁷ Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2007), 259–296.

¹⁸ Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, *Kościoły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru*, <http://mswia.gov.pl/pl/wyznania-i-mniejszosci/relacje-panstwa-z-kosci-13964,Relacje-panstwa-z-Kosciolami-przydatne-informacje-dokumenty-i-akty-prawne.html> [dostęp: 30.09.2016].

¹⁹ Statut Stowarzyszenia Jedności Mużulmańskiej za: Brożyniak, Winiarczyk–Kossakowska, *Mniejszości*, 363–368. Por. Borecki, Janik, *Prawo wewnętrzne*, 376–384.

w wykonywaniu tej kompetencji jest reprezentowany przez swojego przewodniczącego, którym jest Naczelny Imam (§32 pkt 2 Statutu). Istniejące w ramach Stowarzyszenia, gminy wyznaniowe nie posiadają osobowości prawnej.

Podstawą norm religijnych, którymi kieruje się Stowarzyszenie, są Koran i Sunna proroka Muhammada, a każdy pełnoletni człowiek, który chce żyć w zgodzie z nimi i ze wskazaniem szyickich imamów, może zostać jego członkiem (§2–3 Statutu). Choć statut Stowarzyszenia nie określa *explicite* celów jego istnienia ani tym bardziej sposobów ich realizacji, można na tej podstawie stwierdzić, iż jego głównym celem jest zaspokajanie potrzeb religijnych, właśnie wiernych muźułmańskich obrządku szyickiego.

Do władz Stowarzyszenia należą Naczelny Imam oraz Konferencja Ogólna Stowarzyszenia Jedności Muźułmańskiej. Każdy pełnoletni członek Stowarzyszenia może wziąć udział w Konferencji Ogólnej, a ta z kolei obok uprawnień kontrolnych posiada kompetencje do wyboru Naczelnego Imama, Sekretarza, Skarbnika i czterech pozostałych członków Naczelnego Imamatu (§9–14 Statutu). Naczelny Imamat pośród swoich kompetencji posiada m.in. mianowanie i usuwanie z urzędu duchowieństwa w osobach imamów i muezzinów oraz tworzenie i znoszenie gmin wyznaniowych (§16, 22, 29–30 Statutu). Członkowie Naczelnego Imamatu w liczbie co najmniej trzech osób pod przewodnictwem Naczelnego Imama stanowią najwyższą instancję sądowną w sprawach religijnych (§28 Statutu). Do kompetencji samego Naczelnego Imama należy zarządzanie majątkiem Stowarzyszenia, zatwierdzanie imamów i muezzinów, nadzór nad nimi, dokonywanie interpretacji i stanie na straży zasad religijnych (§32 Statutu). Z kolei na czele gminy wyznaniowej stoją imam, muezzin i skarbnik. Muezzin pomaga imamowi w wykonywaniu swoich obowiązków, do których należą nauczanie religii, opieka nad członkami Stowarzyszenia, odprawianie nabożeństw, nadawanie imion, udzielanie ślubów (wyznaniowych) i towarzyszenie pogrzebom (§54-56 Statutu).

Stowarzyszenie Jedności Muźułmańskiej jest organizacją samodzielną i niezależną od jakiegokolwiek władzy, posiadającej siedzibę poza granicami Polski (§1 Statutu). Dokonywanie zmian w Statucie pozostaje w gestii Konferencji Ogólnej (§14 Statutu).

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego liczba członków Stowarzyszenia oscyluje wokół 60, w roku 2014 wynosiła 58 członków. W tymże roku w Stowarzyszeniu działało 3 duchownych. Dane te odzwierciedlają wyniki spisu powszechnego, na podstawie którego określa się liczbę osób przynależących do Stowarzyszenia jako „mieszczącą się w przedziale 1–99”²⁰. Stowarzyszenie prowadzi przy tym działalność wydawniczą, a także naukową w jedynym, prowadzonym przez siebie instytucie muzułmańskim²¹.

3.2. ISLAMSKIE ZGROMADZENIE AHL-UL-BAYT

Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul-Bayt także jest szyickim związkiem wyznaniowym. Reprezentuje ono ten sam odłam szyizmu, co można stwierdzić choćby po samej nazwie, bezpośrednio odwołującej się do „domu ’Alego” (ar. *ahl al-bayt*)²².

W dniu 17 grudnia 1990 roku Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul-Bayt zostało wpisane do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych w dziale A pod numerem 53²³.

Artykuł 40 Statutu Zgromadzenia stanowi, iż Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul-Bayt posiada osobowość prawną jako całość. Osobowość prawną posiadają również poszczególne gminy wyznaniowe, szkoły i instytuty, tworzone przez Zgromadzenie²⁴. Zgromadzenie jest reprezentowane na zewnątrz przez Naczelnego Imama Polski lub przez upoważnionego przezeń przewodniczącego, wiceprzewodniczącego lub sekretarza generalnego Najwyższej Rady Islamskiej (art. 45 ust. 1 Statutu). To samo dotyczy zaciągania zobowiązań majątkowych w imieniu Zgromadzenia (art. 41 ust. 1 Statutu). Gminy wyznaniowe są reprezentowane przez swojego przewodniczącego (art. 41 ust. 2 Statu-

²⁰ Ciecieląg, *Wyznania religijne*, 147.

²¹ Tamże, 147.

²² Danecki, *Podstawowe wiadomości*, 260.

²³ Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, *Kościoły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru*.

²⁴ Statut Islamskiego Zgromadzenia Ahl-ul-Bayt za: Brożyniak, Winiarczyk–Kossakowska, *Mniejszości*, 438–445.

tu), a szkoły i instytuty również jednoosobowo przez swoich dyrektorów (art. 41 ust. 3 Statutu). W ramach Zgromadzenia mogą funkcjonować także jednostki organizacyjne, nie posiadające osobowości prawnej – tzw. stowarzyszenia mużulmańskie (art. 30 Statutu).

Zgromadzenie ma szeroki zakres celów, które realizuje. Do celów tych należą: organizowanie i kultywowanie życia religijnego, propagowanie, ożywanie i nauczanie dawnego Islamu Proroka Muhammada, aktywizacja mużulmanów na niwie religijnej, politycznej, kulturalnej i gospodarczej w kraju, przeciwdziałanie dyskryminacji, wsparcie asymilacji, opieka religijna nad mużulmanami obrządku szyickiego (isna aszarijja) i szkoły Ahl-ul Bayt oraz działalność ekumeniczna (art. 8 Statutu). Zgromadzenie winno realizować swoje cele poprzez m.in. organizowanie obrzędów i kultu religijnego, w tym publicznego kultu islamu; działalność edukacyjną, wydawniczą, prasową; emitowanie w środkach masowego przekazu audycji religijno-moralnych, w tym zakładanie i utrzymywanie własnych stacji radiowych i telewizyjnych, a także wytwórni środków audiowizualnych; zakładanie i utrzymywanie szkół, instytucji opiekuńczo-wychowawczych i innych instytutów, pielęgnowanie i propagowanie islamskiego stylu życia czy też zajmowanie stanowisk w pewnych sprawach (art. 9 Statutu).

Do władz Zgromadzenia należą: Naczelny Imam Polski, do którego należy Imamat wspólnoty wiernych w Rzeczypospolitej Polskiej, a także Najwyższa Rada Islamska (art. 16 Statutu). Naczelny Imam sprawuje swoją funkcję w oparciu o prawo mużulmańskie bez żadnej kontroli (ze strony innych organów), a także piastuje swoją funkcję dożywotnio (art. 17 ust. 3 Statutu). Może on mianować swojego następcę, a gdyby tego nie zrobił Imama wybiera Najwyższa Rada Islamska (art. 18 Statutu). Do kompetencji Naczelnego Imama należy wytyczanie głównych kierunków działalności Zgromadzenia, zatwierdzanie uchwał Rady, przyjmowanie i pozbawianie członkostwa, powoływanie i odwoływanie duchownych, powoływanie członków Najwyższej Rady Islamskiej i Islamskiego Sądu Religijnego, dyrektorów szkół i instytutów oraz zarządów gmin wyznaniowych, dokonywanie wiążącej wykładni Statutu na potrzeby wewnętrzne, dokonywanie wykładni norm mużulmańskich, wydawanie *fatw* itp. (art. 19 Statutu). Natomiast do kompetencji Najwyższej Rady Islamskiej należą wszystkie te sprawy, które są

związane z zarządzaniem bieżącymi sprawami Zgromadzenia (art. 20 Statutu). Natomiast Islamski Sąd Religijny ma jurysdykcję w sprawach naruszeń dyscypliny religijno-moralnej, ideologicznej, organizacyjnej, w sprawach o przekroczenia norm Statutu i prawa muzułmańskiego, w sprawach sporów wewnętrznych Zgromadzenia, o pozbawienie członkostwa, orzeczenie nieważności małżeństwa wyznaniowego, orzeczenia rozwodu wyznaniowego i w innych sprawach Zgromadzenia (art. 34 Statutu). Rzecz jasna ów Sąd może nakładać wyłącznie kary dyscyplinarne, a najgroźniejszą z nich jest pozbawienie członkostwa (art. 35 Statutu). Wyroki muszą być zatwierdzone przez Naczelnego Imama Polski, który stanowi także instancję odwoławczą (art. 33 ust. 3 Statutu).

Jak to zostało zasygnalizowane, doktryną Islamskiego Zgromadzenia Ahl ul-Bayt jest islam tradycji szyickiej odłamu dżafaryckiego i szkoły Ahl-ul Bayt (art. 1 ust. 2 Statutu). Zgromadzenie może być członkiem krajowych i zagranicznych organizacji (art. 5 Statutu). Zgromadzenie jest w związku z tym częścią światowej wspólnoty szyickiej i jako takie jest członkiem *Ahl-ul Bayt Assembly in Europe*, *Ahl-ul Bayt World Assembly* i *World Ahl-ul Byt Islamic League*. Przy czym zachowuje z nimi jedność doktrynalną, ideologiczną i w zakresie praktyk religijnych (art. 4 ust. 2 Statutu). Dodatkowo Zgromadzenie współpracuje z tymi organizacjami poprzez uczestnictwo jego przedstawicieli w konferencjach, kongresach i innych przedsięwzięciach (art. 4 ust. 3 Statutu). Niemniej Zgromadzenie pozostaje całkowicie niezależne od jakiegokolwiek zagranicznej władzy świeckiej lub duchownej (art. 4 ust. 1 Statutu). Zgromadzenie w swoich sprawach samodzielnie wykonuje swoją władzę duchowną i jurysdykcyjną i zarządza swoimi sprawami (art. 3 Statutu). Co za tym idzie, do zmiany Statutu wystarczy podjęcie na wspólnym posiedzeniu odpowiedniej decyzji przez Naczelnego Imama Polski oraz Najwyższą Radę Islamską po zatwierdzeniu zmian przez tego pierwszego (art. 42 Statutu).

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego liczba członków Zgromadzenia utrzymuje się na stabilnym poziomie i w roku 2014 wynosiła 63 osoby. Na przestrzeni dekady poprzedzającej tenże rok Zgromadzenie miało tylko jednego duchownego i jeden dom modlitwy²⁵.

²⁵ Ciecieląg, *Wyznania religijne*, 144.

Niemniej w spisie powszechnym z 2011 roku aż 1 276 osób stwierdziło, że przynależy do Zgromadzenia²⁶. Ponadto mimo szerokiej możliwości tworzenia struktury organizacyjnej Zgromadzenie nie utworzyło żadnych jednostek organizacyjnych posiadających osobowość prawną, które przewiduje jego Statut²⁷.

3. 3. STOWARZYSZENIE MUZUŁMAŃSKIE AHMADIYYA

Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadiyya reprezentuje wiernych, określających się jako muzułmanie, jednak zasadniczo stanowi praktycznie samodzielne wyznanie, wyrosłe w XIX w. z indyjskiego synkretyzmu religijnego i nurtów reformatorskich w szyickim islamie koncepcji mesjanistycznych. Założycielem wyznania był Mīrzā Ġulām Aḥmad Khān. Od 1865 r. otrzymywał on objawienia, na podstawie których ogłosił się Jezusem, który powrócił, a potem także wciele niem Kriszny. Religia propaguje wartości wczesnego islamu w sposób uniwersalistyczny, skierowany do wyznawców także judaizmu, chrześcijaństwa czy hinduistów. W niektórych państwach muzułmańskich uznano ich za heretyków i zdelegalizowano organizację wyznawców tego *sui generis* odłamu islamu²⁸.

Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadiyya zostało w dniu 23 grudnia 1990 roku wpisane do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych w dziale A pod numerem 50²⁹.

Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadiyya posiada osobowość prawną jako całość (art. 2 ust. 4 Statutu)³⁰. Nie posiadają jej natomiast, tworzone w ramach Stowarzyszenia sekcje lokalne, na czele których stoją przewodniczący, wybierani większością głosów członków sekcji

²⁶ Tamże, 145.

²⁷ Odpowiedź DWRMNiE MSWiA z dnia 27 lipca 2016 r. na wniosek o udzielenie dostępu do informacji publicznej z dnia 25 lipca 2016 r., DWRMNIE – WROOA-0667.9/2016.

²⁸ Danecki, *Podstawowe wiadomości*, 464–467.

²⁹ Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, *Kościóły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru*.

³⁰ Statut Stowarzyszenia Muzułmańskiego Ahmadiyya za: Brożyniak, Winiarczyk–Kossakowska, *Mniejszości*, 427–430.

(art. 4 Statutu). Natomiast Stowarzyszenie na zewnątrz jest reprezentowane przez Prezesa Stowarzyszenia (art. 25 Statutu), który jest także nazywany Amirem.

Do celów Stowarzyszenia Muzułmańskiego Ahmadiyya należy propagowanie islamu, jaki objawił się Prorokowi Mahometowi i jest nauczany przez założyciela Ruchu Ahmadiyya i jego następców. Zalicza się do nich również propagowanie religijnych studiów porównawczych, prowadzenie działalności dobrotecznej oraz propagowanie nauki pośród członków Stowarzyszenia (art. 5 Statutu). Winny być one realizowane w szczególności poprzez tworzenie sekcji lokalnych i zakładanie bibliotek w tychże, a także udzielanie pomocy finansowej potrzebującym, udzielanie pożyczek i wsparcia finansowego swoim członkom, nabywanie i zbywanie różnych potrzebnych ruchomości lub nieruchomości (art. 6 Statutu). Widoczny jest tu silny nacisk na działalność prozelityczną. Ma to swój wyraz w istniejącej w ramach Stowarzyszenia funkcji misjonarzy. Osobę piastującą funkcję Szefa Misjonarzy wyznacza i odwołuje bezpośrednio Khalifatul Masih. Szefem Misjonarzy może być także Amir – Prezes Stowarzyszenia. Szef Misjonarzy sprawuje nadzór i kontroluje działalność misjonarzy lokalnych, których na wniosek Amira lub Zarządu Stowarzyszenia również powołuje i odwołuje Khalifatul Masih (art. 29–31 Statutu).

Do najważniejszych organów Stowarzyszenia należą Rada Nadzorcza Stowarzyszenia, Zarząd Stowarzyszenia i Komisja Finansowa (art. 9 Statutu). Rada Nadzorcza jest najważniejszym organem Stowarzyszenia. Decyduje ona o obsadzie Zarządu, w tym o obsadzie najważniejszych stanowisk w Stowarzyszeniu takich jak członkowie Komisji Finansowej, członkowie Zarządu Stowarzyszenia, Skarbnik, kilku rozmaitych Sekretarzy, a także Prezes Stowarzyszenia, a w sytuacji, gdy jest on jednocześnie Szefem Misjonarzy, również zastępcę Prezesa – Namib Amira, którym w przeciwnym razie każdorazowo staje się Szef Misjonarzy (art. 11 Statutu). Należy przy tym podkreślić, że wybór Amira i Naib Amira wymaga zatwierdzenia ze strony Khalifatul Masih (art. 12 Statutu). Zarząd Stowarzyszenia zajmuje się bieżącymi sprawami Stowarzyszenia (art. 17 Statutu), a Komisja Finansowa jego sprawami finansowymi (art. 20 Statutu).

Dostrzec można bardzo wyraźny związek pomiędzy Stowarzyszeniem Muzułmańskim Ahmadiyya a Khalifatul Masih. Otóż organizacyjnie i doktrynalnie polskie Stowarzyszenie podlega Khalifatul Masih – przywódcy duchowemu Ruchu Ahmadiyya, a także utworzonym przezeń instytucjom, czyli Międzynarodowemu Zarządowi Centralnemu Ruchu Ahmadiyya w Islamie oraz THARIK-I-JADID, które powstały celem kontroli, koordynacji i nadzoru działalności Stowarzyszeń Muzułmańskich Ahmadiyya na całym świecie, a swoją siedzibę posiadają w Banwah w Pakistanie (art. 2 ust. 3 Statutu). Podporządkowanie polskiego Stowarzyszenia pakistańskiej centrali jest nader silne. Khalifatul Masih nominuje lub akceptuje wybór Prezesa i Wiceprezesa Stowarzyszenia, wyznacza Szefa Misjonarzy, zmienia i akceptuje zmiany Statutu, akceptuje, anuluje lub odwołuje deklaracje członkowskie członków Stowarzyszenia, wyraża zgodę na tworzenie sekcji lokalnych, jest instancją odwoławczą w sporach między organami Stowarzyszenia a sekcjami lokalnymi itp. (art. 3 ust. 1 Statutu). Wszelkie zmiany Statutu wymagają dla swojej ważności akceptacji Khalifatul Masih, a także odpowiednich władz państwowych (art. 33–34 Statutu). Natomiast nadzór nad wszelkimi sprawami finansowymi Stowarzyszenia, włącznie z obsadą Komisji Finansowej, sprawuje Prezes THARIK-I-JADID (art. 3 ust. 2). Dodatkowo Międzynarodowy Zarząd Centralny Ruchu Ahmadiyya w Islamie decyduje o możliwości pożytkowania puli pieniędzy z tzw. kwot rezerwowych, odkładanych przez Stowarzyszenie, a także może zwolnić konkretnego członka z ciężarów na rzecz Stowarzyszenia, w tym z obowiązkowych składek (art. 3 ust. 3 Statutu).

Główny Urząd Statystyczny dysponuje danymi na temat Stowarzyszenia z 2009 roku. Wówczas to Stowarzyszenie liczyło 45 członków, posiadając jednego imama i jedną świątynię. Dane te odzwierciedlają szacunki spisu powszechnego, które przyjmują, że Stowarzyszenie posiada wyznawców w przedziale liczb 1–99³¹. Stowarzyszenie prowadziło też działalność wydawniczą i uczestniczyło w przedsięwzięciach medialnych³².

³¹ Ciecieląg, *Wyznania religijne*, 148.

³² Tamże, 148.

3.4. ZACHODNI ZAKON SUFI W POLSCE

Zachodni Zakon Sufi w Polsce sam określa się jako zakon świecki. W istocie swojej jest związkiem wyznaniowym, akceptującym święte pisma wszystkich religii, tak jak i ich święta, jako jedną z dróg do Boga. Związek ten został omówiony w niniejszym artykule, ponieważ ezoteryczne i mistyczne koncepcje sufizmu tak samo, jak i metody, stosowane w drodze do poznania Boga, powstały w muzułmańskiej myśli filozoficznej i mistycyzujących odłamach szyizmu³³.

Zachodni Zakon Sufi w Polsce dnia 7 marca 1991 roku został wpisany do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych w dziele A pod numerem 59³⁴.

Zachodni Zakon Sufi w Polsce jest organizacją krajową, która w świetle art. 4 ust. 1 Statutu Zachodniego Zakonu Sufi w Polsce³⁵ jest częścią Międzynarodowego Zachodniego Zakonu Sufi – *The Sufi Order of the West International*. Chociaż ruch suficki *sensu stricto* posiada swoje korzenie w islamie, to trudno powiedzieć, aby Zachodni Zakon Sufi był organizacją muzułmańską. Tym bardziej, że jej prawo wewnętrzne stanowi, iż Zakon jest zakonem świeckim, otwartym dla ludzi wszystkich wyznań (art. 2 Statutu). Dodatkowo źródłem nauki, będącej podwaliną doktryny Zakonu, są liczne święte teksty, pochodzące z różnych religii. Założycielem Zakonu jest Pir-o-Murshid Inayat Khan (art. 3 Statutu). Z tego powodu nie można uznać tego związku wyznaniowego za muzułmański i nie będzie on niżej szerzej omawiany.

Na temat Zakonu Główny Urząd Statystyczny najświeższe dane posiada na rok 2002. Wówczas Zakon liczył 576 członków, rozkładających się na 5 przedstawicielstw lokalnych, w każdym z których znajdował się jeden duchowny i jeden ośrodek. Spis powszechny z 2011 roku nie przynosi żadnych interesujących danych, określając liczbę osób deklarujących przynależność do Zakonu na 1–99³⁶.

³³ Danecki, *Podstawowe wiadomości*, 377–417.

³⁴ Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, *Kościoły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru*.

³⁵ Statut Zachodniego Zakonu Sufi w Polsce za: Brożyniak, Winiarczyk–Kossakowska, *Mniejszości*, 455–461. Por. Borecki, Janik, *Prawo wewnętrzne*, 403–412.

³⁶ Ciecieląg, *Wyznania religijne*, 1183.

3.5. WIARA BAHÁ'Í

Wiara Bahá'í skupia wyznawców bahaizmu. Bahaizm wywodzi się od jednego z reformatorskich nurtów szyizmu – babizmu. W XIX w. wyodrębnił się na dobre, dzięki działalności swego założyciela Mírzy Ĥusayna 'Alego, zwanego Bahā' Allāhem. On to w 1863 r. ogłosił się manifestacją Boga – prorokiem i stworzył podstawy bahaizmu jako religii. Z punktu widzenia bahaizmu nie jest to religia, lecz nauka, stąd kwestie religijne są w bahaizmie dyskutowane metodami naukowymi. Za proroków uznaje się proroków judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, a także Bāba i samego Bahā' Allāha. Świętymi tekstami wiary są święte teksty religii monoteistycznych, a także zoroastryzmu, babizmu i samego bahaizmu. Religia ma charakter synkretyczny i uniwersalistyczny. Wierni tworzą strukturę hierarchiczną, w której od najniższego szczebla wybierani są przedstawiciele do władz wyższych i tak aż do najwyższej władzy, rozstrzygającej sprawę z zakresu nauki bahaickiej, czyli Powszechnego Domu Sprawiedliwości w Hajfie³⁷.

Wiara Bahá'í została wpisana do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych dnia 17 kwietnia 1992 roku, w dziale A pod numerem 69³⁸.

W świetle art. 5 ust. 1 Statutu Wiary Bahá'í osobowość prawną posiada Wiara Bahá'í jako całość, a także Wydawnictwo Bahá'í³⁹. Wiarę na zewnątrz reprezentuje Przewodniczący Narodowego Zgromadzenia Duchowego Bahaitów w Polsce (art. 11 ust. 1 Statutu), a Wydawnictwo jest reprezentowane przez swojego dyrektora (art. 24 ust. 4 Statutu).

Celem Wiary jest głoszenie i urzeczywistnianie religii Bahá'í (art. 4 ust. 1 Statutu). Cel ów realizowany jest poprzez propagowanie religii Bahá'í, organizowanie spotkań wychowawczych, informacyjnych i innych, budowę świątyń, działalność edukacyjną, wydawniczą

³⁷ Danecki, *Podstawowe wiadomości*, 461–463.

³⁸ Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, *Kościoly i związki wyznaniowe wpisane do rejestru*.

³⁹ Statut Wiary Bahá'í za: Brożyniak, Winiarczyk–Kossakowska, *Mniejszości*, 490–496. Por. Borecki, Janik, *Prawo wewnętrzne*, 412–421.

i gospodarczą oraz realizowanie programów społeczno–ekonomicznych (art. 4 ust. 2 Statutu).

Do organów Wiary należą Coroczny Zjazd Narodowy Bahaitów w Polsce oraz Narodowe Zgromadzenie Duchowe Bahaitów w Polsce (art. 6 Statutu). Główną kompetencją Corocznego Zjazdu Narodowego Bahaitów w Polsce jest wybór członków Narodowego Zgromadzenia Duchowego Bahaitów w Polsce (art. 12 Statutu). Z kolei to zarządza większością spraw Wiary, wybiera spośród siebie Przewodniczącego, Wiceprzewodniczącego, Sekretarza i Skarbnika Zgromadzenia Narodowego, powołuje dyrektora Wydawnictwa, a także tworzy, przekształca i znosi struktury lokalne, które są reprezentowane przez Zgromadzenia Lokalne (art. 9–10 i 24 ust. 4 Statutu). Do kompetencji Lokalnego Zgromadzenia należą różne sprawy lokalne, w tym dysponowanie funduszami, organizowanie kultu, troska o prawidłowe nauczanie religii Bahá'í w swoim regionie, udzielanie (wyznaniowych) ślubów bahaickich i wydawanie świadectw ślubu (art. 26 Statutu).

Wiara Bahá'í jest częścią światowej Wspólnoty Bahaickiej i jako taka podlega centrali tej wspólnoty, czyli Powszechnemu Domowi Sprawiedliwości z siedzibą w Hajfie w Izraelu (art. 2 Statutu). Ów Powszechny Dom Sprawiedliwości ma władzę ostatecznej oceny decyzji i działań Zgromadzenia Narodowego. W razie gdyby to zaczęło głosić poglądy sprzeczne z religią Bahá'í, Powszechny Dom Sprawiedliwości może je rozwiązać, co będzie się wiązało z koniecznością ponowienia jego wyboru (art. 27 ust. 1 Statutu). Powszechny Dom Sprawiedliwości może także rozwiązać Wiarę Bahá'í (art. 27 ust. 3 Statutu). Narodowe Zgromadzenie może także w porozumieniu z Powszechnym Domem Sprawiedliwości rozwiązać Lokalne Zgromadzenie (art. 28 Statutu).

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego Wiara w 2014 roku jednoczyła 323 członków, skupionych w 9 Zgromadzeniach Lokalnych, znajdujących się w Białymstoku, Krakowie, Lublinie, Nowym Sączu, Olsztynie, Poznaniu, Szczecinie, Warszawie i Wrocławiu, prowadzących m.in. działalność wydawniczą, edukacyjną i charytatywną⁴⁰. Niemniej według szacunków spisu powszechnego liczba

⁴⁰ Ciecieląg, *Wyznania religijne*, 184.

wyznawców tego związku wyznaniowego mieści się w przedziale od 1 do 99⁴¹.

3.6. LIGA MUZULMAŃSKA W RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Liga Muzułmańska w RP jest drugim związkiem wyznaniowym w Polsce ortodoksji sunnickiej. Odwołuje się to źródeł islamu – Koranu i Sunny, co sugeruje, że kieruje się wskazaniem hanbalickiej szkoły prawa, a dokładniej doktryną wahhabizmu⁴².

Liga Muzułmańska w Rzeczypospolitej została wpisana do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych w dniu 6 stycznia 2004 roku, w dziale A pod numerem 158⁴³.

W świetle Statutu osobowość prawną posiada Liga Muzułmańska jako całość (§3 Statutu)⁴⁴. Są w nią również wyposażone struktury lokalne w postaci Oddziałów Ligi. Ligę na zewnątrz reprezentuje Rada Naczelna (§27 ust. 4 Statutu). W imieniu Rady Naczelnej działają łącznie jej przewodniczący i jego zastępca, a w wypadku zaciągania zobowiązań majątkowych Radę reprezentować może trzech jej członków, w tym jej przewodniczący i dwóch członków, upoważnionych do tego uchwałą Rady (§55 Statutu).

Do celów Ligi należą m.in. szerzenie islamu, nauka islamu, zaspokajanie potrzeb religijnych muzułmanów, działalność na rzecz integracji ze społeczeństwem przy zachowaniu (własnej) tożsamości i działania przeciwko dyskryminacji (§7 Statutu). Powyższe cele Liga winna realizować w szczególności poprzez organizowanie kultu religijnego, budowę meczetów i domów modlitwy, emitowanie programów radiowych i telewizyjnych o charakterze religijno-moralnym, kulturalnym i społecznym, działalność edukacyjną, prowadzenie działalności oświatowo-wychowawczej, budowę i rozbudowę cmentarzy i prowadzenie

⁴¹ Tamże, 185.

⁴² *Liga Muzułmańska w RP*, http://islam.info.pl/?page_id=13 [30.09.2016].

⁴³ Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, *Kościoły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru*.

⁴⁴ Statut Ligi Muzułmańskiej w Rzeczypospolitej Polskiej za: Brożyniak, Winiarczyk-Kossakowska, *Mniejszości*, 902–910. Por. Borecki, Janik, *Prawo wewnętrzne*, 481–492.

ksiąg parafialnych, w szczególności poświęconych ślubom i pogrzebom (§8 Statutu).

Organami Ligi są Kongres Ogólny, Rada Naczelna oraz Rada Nadzorcza (§17 Statutu). Najwyższą władzą Ligi jest Kongres Ogólny, składający się z delegatów Oddziałów Ligi (§18 ust. 1–2 Statutu). Do jego kompetencji należy zatwierdzanie programów działania i ocena ich wykonania, wybór członków Rady Nadzorczej, wybór Przewodniczącego Rady Naczelnej, zatwierdzenie proponowanego przez niego składu Rady Naczelnej, wybór spośród wskazanych przez Radę Naczelną kandydatów własnego prezydium (§22 Statutu). Natomiast Rada Naczelna jest organem wykonawczym, a do jej kompetencji w szczególności należy tworzenie i nadzór nad Oddziałami Ligi, zarządzanie majątkiem i sprawami bieżącymi, realizacja w/w programów, dbanie o czystość wyznania, rozstrzyganie spraw dotyczących nauki wiary czy praktyk religijnych, budowa i zarządzanie meczetów, domów modlitwy i cmentarzy, mianowanie, odwoływanie i nadzór nad imamami (§§23, 27 Statutu). Z kolei w gestii Rady Nadzorczej, składającej się z Przewodniczącego, Zastępcy przewodniczącego i Sekretarza, pozostaje kontrola realizacji uchwał Kongresu, kontrola działalności Rady Naczelnej i Rad Naczelnych Oddziałów, a także kontrola legalności działań, podejmowanych przez Ligę (§30 ust. 2, §31 Statutu). A natomiast organami Oddziałów są: Zebranie Ogólne Oddziału Ligi i Rada Naczelna Oddziału Ligi (§37 Statutu). Status duchownego w Lidze posiadają imamowie i mufti. Imamowie, tworzą Radę Imamów, a jej członkowie wybierają spośród siebie muftiego, który jest najwyższym duchownym Ligi. Kwalifikacje, którym powinni sprostać kandydaci na imamów powodują, że *de facto* muszą oni być adeptami zagranicznych ośrodków nauczających islamu. Natomiast zarówno imamowie, jak i mufti są odpowiedzialni za prowadzenie modlitwy, organizowanie pochówku, udzielanie ślubów (wyznaniowych), nauczanie religii oraz wydawanie *fatw* (§50-51 Statutu).

Liga może być członkiem krajowych i międzynarodowych organizacji o podobnym charakterze (§4 Statutu). Związki Ligi z międzynarodowymi organizacjami widać dokładnie na podstawie regulacji §57 Statutu, stanowiącego, iż po likwidacji majątek Ligi ma zostać przekazany *Federation of Islamic Organizations in Europe*. Niemniej

w kwestiach organizacyjnych Liga rządzi się sama, a o zmianach jej statutu decyduje Kongres zwykłą większością głosów z zachowaniem odpowiedniego *quorum* (§58 Statutu).

Liga według danych Głównego Urzędu Statystycznego liczyła w 2010 roku 3 800 członków, jednak w spisie powszechnym z 2011 roku do przynależności do niej przyznało się jedynie 732 badanych. Liga posiadała wówczas 8 domów modlitwy i tyłuż duchownych⁴⁵. Liga prowadzi działalność charytatywną i wydawniczą, wydając jedno czasopismo⁴⁶. Liga posiada rozbudowaną strukturę. Trzydzieści jej jednostek organizacyjnych, nie licząc samej Ligi jako całości, posiada osobowość prawną. Są to Oddział Dolnośląski, Oddział Kujawsko-Pomorski, Oddział Lubelski, Oddział Łódzki, Oddział Małopolski, Oddział Mazowiecki, Oddział Podkarpacki, Oddział Podlaski, Oddział Pomorski, Oddział Świętokrzyski, Oddział Śląski, Oddział Wielkopolski i Oddział Zachodniopomorski Ligi Muzułmańskiej w RP⁴⁷. Zatem oddziały te pokrywają prawie całe terytorium Polski.

4. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Regulacje, dotyczące związków rejestrowych i ustawa o stosunku Państwa do MZR w RP różnią się między sobą. Taka sama zależność zachodzi pomiędzy statutami wewnętrznymi poszczególnych związków rejestrowych. Nie oznacza to jednak, że nie są one równouprawnione. W praktyce są one równouprawnione. Chociaż można zaryzykować tezę, że Muzułmański Związek Religijny w RP ma gorszą sytuację prawną od pozostałych związków z uwagi na wiek „swojej” ustawy i rozbieżności między stanem prawnym, a faktyczną podstawą funkcjonowania niektórych gmin wyznaniowych.

Chociaż w stosunkach z Państwem muzułmańskie związki wyznaniowe są usytuowane podobnie, to ich położenie względem władz

⁴⁵ Ciecieląg, *Wyznania religijne*, 146.

⁴⁶ Tamże, 146.

⁴⁷ Odpowiedź DWRMNIe MSWiA z dnia 27 lipca 2016 r. na wniosek o udzielenie dostępu do informacji publicznej z dnia 25 lipca 2016 r., DWRMNIE – WROOA-0667.9/2016.

zagranicznych jest zróżnicowane. Jedne są całkowicie niezależne, a inne bezpośrednio i ściśle podporządkowane zagranicznym centralom, co wpływa z jednej strony na ograniczenie swobody działania, a z drugiej na poprawę w zakresie źródeł finansowania działalności. Oczywiście różnią się owe związki wyznaniowe także pod względem ich potencjału majątkowego i liczby wiernych, co wpływa na ich praktyczne możliwości realizacji celów statutowych.

Artykuł niniejszy, stanowiący swoistą panoramę muzułmańskich związków wyznaniowych w Polsce, ma niewątpliwie charakter przyczynkowy. Status prawny tych związków, a tym bardziej ich status majątkowy i faktyczny wymagają dalszych, bardziej szczegółowych badań.

BIBLIOGRAFIA

- Borecki, Paweł. „Prawodawstwo wyznaniowe z okresu II Rzeczypospolitej we współczesnym polskim systemie prawnym”. *Studia Prawa Publicznego* 4 (2014): 61–81.
- Borecki, Paweł. „Zakaz dyskryminacji ze względu na wyznanie lub światopogląd w prawie polskim”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 18 (2015): 135–200.
- Borecki, Paweł, Czesław Janik. *Prawo wewnętrzne nierzymskokatolickich związków wyznaniowych w Polsce – wybór aktów prawnych*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2012.
- Brożyniak, Ryszard, Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska. *Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne [statutowe]*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2014.
- Cieciela, Paweł. *Wyznania religijne w Polsce 2012–2014*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, 2016.
- Danecki, Janusz. *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2007.
- Wysoczański, Wiktor. *Prawo wewnętrzne Kościołów i wyznań nierzymskokatolickich w PRL*, Warszawa: Zakład Wydawniczy Odrodzenie, 1971.
- Wysoczański, Wiktor, Michał Pietrzak. *Prawo wewnętrzne kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1997.

LEGAL AND FACTUAL STATUS OF MUSLIM RELIGIOUS ASSOCIATIONS
IN POLAND

Summary

This paper considers the legal and factual status of the Muslim religious associations in the Republic of Poland. That specific panorama one by one discusses strictly Muslim religious associations as well as the religious associations of the denominations that are linked to Islam or come from Islam. The first attempt was made to reconstruct the legal status of the Muslim Religious Union in Poland. Then the discussion considered the legal status of the Association of Muslim Unity, Islamic Assembly of Ahl-ul-Bayt, Ahmadiyya Muslim Community, the Sufi Order of the West in Poland, the Baha'i Faith and the Muslim League in Poland in order of their entry in the register of churches and other religious organizations. Then their operational capability, links to foreign religious organizations and elements of their financial status have been analyzed. The conclusion may be only one. All those organizations are legally equal but it does not change the fact that their abilities to implement their statutory objectives are varied. However, the paper is preliminary and should be an inspiration for further, in-depth research.

Tłumaczenie własne autora

Key words: Muslim religious communities in Poland, Islam, internal law of non-Roman catholic religious associations, legal and factual status, principle of equal rights of churches and other religious associations

Słowa kluczowe: muzułmańskie gminy wyznaniowe w Polsce, islam, prawo wewnętrzne nierzymskokatolickich związków wyznaniowych, status prawny i faktyczny, zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych

KONRAD T. ZAMIRSKI*

KOŚCIÓŁ NOWOAPOSTOLSKI W POLSCE
– CHARAKTERYSTYKA ZE SZCZEGÓLNYM
UWZGLĘDNIENIEM STATUSU PRAWNEGO

HISTORIA

Pierwsze struktury Kościoła Nowoapostolskiego powstały w pierwszej połowie XIX wieku w Wielkiej Brytanii¹. Wspólnota ta nosiła wówczas nazwę Kościoła Apostolsko–Katolickiego². Jej wyznawcy określani też byli jako „irwingianie”, ze względu na kojarzenie ich z osobą szkockiego duchownego Edwarda Irvinga (1792–1834)³. Nie jest to jednak określenie poprawne i Kościół się z nim nie identyfikuje.

Na ziemiach polskich Kościół Nowoapostolski datuje swą obecność od 1863 r. Pierwsze jego zbory powstały m.in. w Bydgoszczy, Gdyni, Warszawie, Wąbrzeźnie, okolicach Łodzi, Piotrkowa Trybunalskiego, Dąbrowy Górniczej i Lwowa⁴. Na terenie zaboru pruskiego zbory nowoapostolskie przybierały różne nazwy, takie jak: *Neuapostolische Gemeinde*, *Neuapostolischer Verein*, *Neuapostolischer Eingetra-*

* Mgr, doktorant na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa, e-mail: k.t.zamirski@gmail.com

¹ Zob. Georg Denzler, Carl Andresen, *Leksykon historii Kościoła* (Warszawa: Świat Książki, 2005), 266.

² Zob. Stanisław Piekarski, *Wyznania religijne w Polsce* (Warszawa: M Arct, 1927), 184.

³ Zob. Andrzej Tokarczyk, *Protestantyzm* (Warszawa: Iskry, 1980), 248–249.

⁴ Archiwum Rządowego Centrum Legislacji (dalej: ARCL): *Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz projekt umowy*, s. 1–7.

gner Verein, Apostolische Gemeinde, Katolisch–Apostolische Kirche, Katolisch–Apostolische Gemeinde. Podobna sytuacja miała miejsce w zaborze rosyjskim, gdzie struktury Kościoła nosiły również różne nazwy, przy czym głównie nazywały się: *Kościół Nowoapostolski, Zbór Nowoapostolski, Zbór Katolicko–Apostolski, Nowaapostalskaja Cerkov, Nowaapostalskij Okrug, Nowaapostalskaja Obscina, Nowaapostalskij Prihot, Nowaapostalskaja Eparhja, Nowaapostalskaje Abjedinenije, Nowaapostalskaja Religioznaja Obscina*. Do czasu powstania II Rzeczypospolitej Kościół swój status prawny opierał na porządku prawnym danego państwa zaborczego, tj. wynikał on z tzw. Wykazu Urzędowego w rozumieniu „General Konzession” z dnia 23 lipca 1845 r. w zaborze pruskim oraz z ukazu carskiego z dnia 17 kwietnia 1905 r. o tolerancji religijnej⁵ w zaborze rosyjskim. W zaborze rosyjskim dotyczył go także ukaz z dnia 17 października 1906 r. o prawach i obowiązkach sekciarzy, którzy porzucili prawosławie⁶.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, Kościół Nowoapostolski na jej terenie liczył kilkadziesiąt tysięcy wiernych – w literaturze spotyka się informacje o ponad 150 zborach nowoapostolskich⁷. Stanisław Piekarski twierdzi, iż w okresie międzywojennym Kościół ten miał w Rzeczypospolitej Polskiej status wyznania uznanego⁸.

Po drugiej wojnie światowej w wyniku zmiany granic Kościół Nowoapostolski w Polsce utracił dużą część wyznawców a także zbory na przedwojennych kresach, biorąc jednocześnie pod opiekę duszpasterską wiernych na Ziemiach Odzyskanych i na Górnym Śląsku. Wspólnoty nowoapostolskie istniejące na Ziemiach Zachodnich i Północnych często w związku z pochodzeniem etnicznym ich członków zostały przymusowo wysiedlone, a należące do poszczególnych zborów mienie – przejęte przez władze na mocy dekretu z dnia 8 marca 1946 r. o mająt-

⁵ Ukaz carski z dnia 17 kwietnia 1905 r. o tolerancji religijnej, Dziennik Praw i Rozporządzeń Cesarstwa Rosyjskiego Nr 63, poz. 526.

⁶ Ukaz imienny z dnia 17 listopada 1906 r. o sposobie zakładania gmin staroobrzędowców i sekciarzy oraz o prawach i obowiązkach należących do tych gmin wyznawców zjednoczeń staroobrzędowców i sekciarzy, Zbiór Praw i Rozporządzeń b. Cesarstwa Rosyjskiego Nr 245, poz. 1728.

⁷ Denzler, Andresen, *Leksykon historii Kościoła*, 266–267.

⁸ Piekarski, *Wyznania religijne w Polsce*, 77.

kach opuszczonych i poniemieckich⁹. Wierni Kościoła Nowoapostolskiego, którzy pozostali w Polsce a nie zostali wysiedleni, odczuli skutki polityki wyznaniowej nastawionych negatywnie do religii władz komunistycznych, podobnie jak wierni innych wyznań¹⁰. Położenia prawnego Kościoła katolickiego i innych wyznań nie zmieniła uchwalona w dniu 22 lipca 1952 r. Konstytucja PRL¹¹ deklarująca, że państwo zapewnia obywatelom wolność sumienia i wyznania. Należy przyjąć, iż w istocie władze państwowe jedynie tolerowały działalność Kościoła Nowoapostolskiego, a podstawą prawną jego działalności były przepisy rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 27 października 1932 r. – Prawo o stowarzyszeniach¹². W oparciu o ten akt zgromadzenia nowoapostolskie traktowane były jako stowarzyszenia zwykłe¹³.

W roku 1983 decyzją Ministra–Kierownika Urzędu ds. Wyznań z dnia 27 grudnia 1983 r. Kościół Nowoapostolski został wpisany do Rejestru Stowarzyszeń i Związków Religijnych pod poz. 19 i uzyskał osobowość prawną. W czasach PRL siedzibą Kościoła był Gdańsk (obecnie Administracja Centralna Kościoła znajduje się w Gdyni)¹⁴.

Decyzją Ministra–Szefa Urzędu Rady Ministrów z dnia 15 stycznia 1990 r. Kościół Nowoapostolski w Polsce uzyskał wpis do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych pod poz. 14, pod nazwą: „Kościół Nowoapostolski w Polsce”¹⁵. Przedmiotowa decyzja admini-

⁹ Dz.U. Nr 13, poz. 87 z późn. zm.

¹⁰ Archiwum Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji (dalej: ADWR MAC), dokumenty Kościoła Nowoapostolskiego: *Projekt uzasadnienia do projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej – nie uzgodniona przez zespół rządowo-kościelny (wersja uzupełniona z dn. 25.10.2009 r.)*, s. 2.

¹¹ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r., Dz.U. Nr 33, poz. 232.

¹² Dz.U. Nr 94, poz. 808 z późn. zm.

¹³ Zob. Andrzej Tokarczyk, „Polscy irwingianie”, w: *Trzydzieści wyznań* (Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987), 160.

¹⁴ ADWR MAC, Rejestr kościołów i innych związków wyznaniowych, Dział A: *Decyzja Ministra z dnia 27 grudnia 1983 r., znak: NK-803/31/1/83*, s. 1.

¹⁵ ADWR MAC, załączniki w Rejestrze kościołów i innych związków wyznaniowych: *Decyzja Ministra z dnia 1990-01-15, znak: nr II 803/31/1/90*. Szerzej o charakterze decyzji o wpisie: zob. Bartosz Majchrzak, „Charakter prawny wpisu do rejestru związków wyznaniowych”, *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 6(2014): 45-55.

stracyjna została wydana na podstawie art. 41 ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹⁶ oraz §6 ust. 2 Rozporządzenia Ministra–Kierownika Urzędu ds. Wyznań z dnia 12 lipca 1989 r. w sprawie szczegółowych zasad i sposobu prowadzenia rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych¹⁷. W piśmie z dnia 8 maja 1990 r. (znak: ZU-8/19/90) Kościół wystąpił do Ministra–Szefa Urzędu Rady Ministrów o uregulowanie jego bytu prawnego w formie partykularnej ustawy¹⁸.

Aktualnie Kościół Nowoapostolski w Polsce działa w oparciu o przepisy ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, która została utrzymana w mocy pod rządami Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.¹⁹, a zawiera szereg norm chroniących wolność sumienia i religii. Nabycie przez Polskę członkostwa w Unii Europejskiej, a tym samym stanie się przez Rzeczpospolitą Polską stroną umów prawa międzynarodowego stanowiących podstawę funkcjonowania tej wspólnoty państw, zapewniło również dodatkowe gwarancje poszanowania wolności myśli, sumienia i religii dla wyznawców Kościoła²⁰.

Współcześnie Kościół Nowoapostolski w Polsce prowadzi swoją działalność na terenie Polski na podstawie ww. decyzji i zgodnie z przepisami powszechnie obowiązującego prawa polskiego. Działalność ta ma na celu jednoczenie wszystkich członków wyznania nowoapostolskiego w kraju, zapewnienie wiernym możliwości zbawienia zgodnie z ewangelią i nauką Jezusa i Jego apostołów oraz zaspokajanie potrzeb duchowych i religijnych wyznawców w duchu zasad religijnych Kościoła i moralności chrześcijańskiej. Ponadto celem działalności jest także – co wydaje się szczególnie ważne z punktu widzenia relacji Kościoła z państwem – upowszechnianie postaw poszanowania

¹⁶ Dz.U. Nr 29, poz. 155 z późn. zm.

¹⁷ Dz.U. Nr 46, poz. 249.

¹⁸ Archiwum Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce (dalej: AKN), dokumenty legislacyjne: *Pismo Kościoła Nowoapostolskiego z dnia 8 maja 1990 r., znak: ZU-8/19/90, s. 1.*

¹⁹ Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

²⁰ Szerzej zob. Piotr Stanis, „Podstawy polskiego prawa wyznaniowego”, w: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanis, *Prawo wyznaniowe* (Warszawa: C.H. Beck, 2011), 54.

dla państwa i jego zasad prawnych oraz wychowanie w duchu pokoju i braterstwa z innymi ludźmi. Cele religijne Kościoła Nowoapostolskiego realizuje głównie poprzez publiczne organizowanie kultu religijnego, nabożeństwa, wykonywanie obrzędów i posług religijnych, katechezę, nauczanie religii, działalność duszpasterską i misyjną. Kościół prowadzi też aktywnie działalność o profilu socjalnym, charytatywno–opiekuńczym oraz pedagogicznym poprzez działalność oświatowo–wychowawczą²¹. Regularnie wydawane są czasopisma „Nasza Rodzina”, „Chleb Żywota” oraz publikacje niecykliczne²². W roku 2013 Kościół obchodził 150–lecie swojego istnienia. W dniach 1–4 sierpnia 2015 roku w Gdańsku i Wrocławiu odbyła się wizyta międzynarodowego zwierzchnika Kościoła – Głównego Apostoła Jean–Luc Schneidera²³.

Według danych opublikowanych przez Główny Urząd Statystyczny w 2011 roku Kościół Nowoapostolski w Polsce liczył 5 161 wyznawców zamieszkujących wszystkie szesnaście województw, posiadał 61 duchownych, 15 świątyń oraz 52 parafie podzielone między 4 okręgi. Najwięcej wyznawców Kościoła miał w województwie warmińsko–mazurskim, gdzie ich liczba wynosiła blisko 1 000 osób. Kościół Nowoapostolski na całym świecie skupia ponad 10 mln wiernych konsekrowanych²⁴ i posiada przeszło 60 000 zborów²⁵. Choć największa liczba jego wyznawców znajduje się na kontynencie afrykańskim (blisko 8 milionów), to jego wiernych spotkać można w większości krajów świata²⁶.

²¹ ARCL: *Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz projekt umowy w sprawie określenia stosunków między Rzeczypospolitą Polską a Kościołem Nowoapostolskim w Rzeczypospolitej Polskiej*, wersja uzgodniona, data modyfikacji 29 grudnia 2011 r., s. 2–3.

²² Stanisław J. Koza, „Nowoapostolski Kościół”, w: *Encyklopedia Katolicka, Tom XIV Nouet – Pastoralis Officii* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2010), 61.

²³ AKN: *Informacja prasowa o Kościele Nowoapostolskim w Polsce* stanowiąca załącznik do *Informacji dla mediów z okazji wizyty Głównego Apostoła w Polsce w dniach 1–4 sierpnia 2015 r.*, s. 1–4.

²⁴ Paweł Ciecieląg, *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009–2011* (Warszawa: GUS, 2013), 81. Zob. też: Frank M. Hasel, „New Apostolic Church”, w: *The Encyclopedia of Christian Civilization*, vol. 3 M–R (Malden: Wiley–Blackwell, 2012), 658.

²⁵ Koza, „Nowoapostolski Kościół”, 63.

²⁶ Wilhelm Leber, *One Faith – One Goal. 150 years New Apostolic Church 1863–2013* (Zürich: New Apostolic Church International, 2013), 50–51.

DOKTRYNA

Kościół Nowoapostolski powstał w środowisku anglikańskim. Niektórzy religioznawcy, jak np. ks. Stanisław Józef Koza, uznają go za wspólnotę chrześcijańską o charakterze eklezjalnie ekskluzywnym i eschatyczno–paruzyjnym, wyrosłą z ruchu charyzmatyczno–przebudzeniowego²⁷. Zgodnie ze stanowiskiem Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce nie można się zgodzić z takim nazewnictwem. Jak wskazuje bp Waldemar Starosta nazwa „nowoapostolski” oznacza, że Kościół ten jest wskrzeszonym na nowo pierwotnie istniejącym Kościołem Apostolskim²⁸ i dlatego uważa się za „kontynuację Kościoła pierwotnego”. Z punktu widzenia wiary nowoapostolskiej Kościół propaguje wiarę w Boga i Jego Syna Jezusa Chrystusa. W Kościele siłą wiążącą jest miłość i wiara, zaś mocą wiodącą Duch Święty. Kościół uznaje zasadę i normę wiary oraz życia polegającą na postanowieniach Boga i księgach Pisma Świętego²⁹. Ponadto zgodnie z poglądem zachowywanym przez wyznawców wiary nowoapostolskiej Kościół Chrystusa związany jest z urzędem apostołskim – apostołatem. Zgodnie z nauką nowoapostolską, apostołowie w życiu wiernych są niezbędni do tego, by przygotować wierzących na oczekiwane powtórne przyjście w chwale Jezusa Chrystusa. Zwierzchnikiem Kościoła jest Główny Apostoł, którego chrześcijanie nowoapostolscy widzą w gronie apostołów i w całym Kościele jako postać analogiczną do stanowiska zajmowanego przez apostoła Piotra, który był widzialną głową pierwotnego Kościoła chrześcijańskiego.

Kościół propaguje wiarę poprzez głoszenie ewangelii, a we wszystkich krajach powstrzymuje się od działalności politycznej. Kościół Nowoapostolski co do zasady nie pobiera od wiernych składek ani opłat nawet za usługi religijne. Wydatki Kościoła pokrywane są wyłącznie z dobrowolnych ofiar wiernych.

²⁷ Koza, „Nowoapostolski Kościół”, 60.

²⁸ Waldemar Starosta, „Nowoapostolski Kościół w Polsce”, w: *Leksykon Religioznawczy* (Warszawa: Wydawnictwo Współczesne, 1988), 182.

²⁹ AKN: *Informacja prasowa o Kościele Nowoapostolskim w Polsce*, s. 1.

Charakter zewnętrzny nabożeństw jest skromny i zarazem uroczysty. W nabożeństwach często uczestniczy chór i niekiedy orkiestra³⁰. Nabożeństwa generalnie odbywają się w zależności od potrzeb danej wspólnoty nowoapostolskiej, przy czym najważniejsze jest nabożeństwo niedzielne, którego kulminacją jest modlitwa „Ojcie nasz” i uroczystość komunijna. Nabożeństwa mają charakter otwarty. Wiernym z okazji konfirmacji, zaręczyn i ślubów udzielane są błogosławieństwa, a ponadto odprawiane są pogrzeby. Święci się następujące Święta: Nowy Rok, Wielki Piątek, Wielkanoc, Wniebowstąpienie, Święto Zesłania Ducha Świętego (Zielone Świątki) oraz Boże Narodzenie³¹. Misja Kościoła odwołuje się do prawdy Pisma Świętego głoszącej, że Jezus dał apostołom polecenie i moc, aby udzielali Ducha Świętego i odpuszczali wiernym grzechy. Jak w czasach pierwszych chrześcijan w Kościele Nowoapostolskim udzielane są trzy sakramenty: święty chrzest wodny – udzielany bez względu na wiek (o ile ktoś nie był ochrzczony przy użyciu formuły trynitarnej) przez urzędy kapłańskie; święte pieczętowanie – jest aktem Ducha Świętego, przeprowadzonym, tak jak w czasach pierwotnego chrześcijaństwa, poprzez nałożenie rąk i modlitwę apostoła; świętą wieczerzę, tworzącą harmonię człowieka z Bogiem i Jego Synem Jezusem Chrystusem, co poprzedza akt odpuszczenia grzechów. Pełną przynależność do Kościoła uzyskuje się po przyjęciu Ducha Świętego w ramach do świętego pieczętowania³².

STRUKTURA ORGANIZACYJNA

W strukturze organizacyjnej (administracyjnej) Kościół Nowoapostolski w Polsce stanowi autonomiczną jednostkę Kościoła Nowoapostolskiego (międzynarodowego), z którym zachowuje jedność. Naczelnym Duszpasterzem Kościoła jest Główny Apostoł z siedzibą w Zurychu, którego pozycję w gronie apostołów i w całym

³⁰ Starosta, „Nowoapostolski Kościół w Polsce”, 183.

³¹ Tokarczyk, *Protestantyzm*, 248–249.

³² Starosta, „Nowoapostolski Kościół w Polsce”, 182–183.

Kościołe wierni – co już sygnalizowano – porównują do pozycji zajmowanej przez Apostoła Piotra, głowy pierwotnego Kościoła chrześcijańskiego³³.

Kościół w Polsce dzieli się na cztery okręgi: północno–zachodni z siedzibą w Gdyni, centralno–południowy z siedzibą w Chorzowie, północno–wschodni z siedzibą w Ostródzie oraz zachodni z siedzibą w Gubinie. Naczelną władzą Kościoła w Polsce jest Konferencja Kościelna, zaś zwierzchnikiem jest Biskup (Prezydent) Kościoła. Pod względem strukturalnym, Kościół Nowoapostolski w Polsce tworzą okręgi, zbory, placówki i ośrodki kościelne oraz wyodrębniona struktura instytucjonalna działająca pod nazwą „Administracja Centralna” mająca swoją siedzibę w Gdyni³⁴. Obecny zwierzchnikiem Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce jest bp Waldemar Starosta³⁵.

Relacje wewnątrzkościelne określa prawo wewnętrzne Kościoła przyjęte przez Konferencję Kościoła w dniu 3 maja 1997 r., w ślad za wejściem w życie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Kościół stoi na stanowisku, że stosunki państwo–kościół powinna określać odrębna ustawa. Do chwili obecnej, z uwagi na opieszałość strony państwowej – jak twierdzi biskup W. Starosta – akt taki nie został uchwalony³⁶.

Struktura organizacyjna Kościoła przedstawia się następująco. Jak już było wskazane istnieje Kolegialna Konferencja Kościelna zwykła – dla wszystkich duchownych posiadających ordynację oraz rozszerzona prowadzona z udziałem innych osób w zależności od tematyki, jeśli wykracza poza sprawy kanoniczne. W Kościele występują urzędy kapłańskie, a mianowicie: biskupi, starsi, pasterze, ewangeliści i kapłani oraz służba pomocnicza: diakoni i poddiakoni³⁷. Niezależnie od stopnia w hierarchii, wszyscy duchowni w Kościele podlegają ordynowaniu, tzn. powołaniu i wyświęceniu. Poszczególni prezydenci Kościołów narodowych (terytorialnych) gremialnie skupiają się i tworzą łącznie

³³ Tamże, 182.

³⁴ Ciecieląg, *Wyznania religijne*, 81.

³⁵ Informacja ustna uzyskana od bp. W. Starosty dnia 1 września 2015 r.

³⁶ Tamże.

³⁷ Starosta, „Nowoapostolski Kościół w Polsce”, 182.

Międzynarodową Konferencję Kościelną, której przewodniczącym jest Naczelny Duszpasterz – Główny Apostoł³⁸.

Zgodnie ze Statutem Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce z roku 1983 (stanowiącym załącznik do decyzji o wpisie do rejestru z 15 stycznia 1990 r.), Kościół dzieli się na zbory i okręgi³⁹. Naczelnymi organami Kościoła są: Walne Zgromadzenie, Rada Kościoła, Zarząd i Komisja Rewizyjna⁴⁰.

STARANIA O ODREBNĄ REGULACJĘ USTAWOWĄ

Jak już zaznaczono, po wejściu w życie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, władze Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce podjęły decyzję o ubieganiu się dla Kościoła o przyjęcie regulacji prawnej wzorowanej na ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁴¹. W związku z tym doszło do utworzenia zespołu wewnątrzkościelnego, który już w 1989 roku opracował pierwszy projekt „ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej”⁴². Regulacja ta miała zostać wprowadzona zgodnie z art. 82 Konstytucji z 1952 r., który przewidywał, że stosunki państwo–kościół oraz sytuacja prawna i majątkowa związków wyznaniowych jest określana przez ustawy. Uwzględniono także art. 8 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania stanowiący, że sytuację prawną i majątkową kościołów i innych związków wyznanio-

³⁸ ARCL: *Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz projekt umowy*, s. 3. Zob. też: ADWR MAC, dokumenty Kościoła Nowoapostolskiego: *Projekt ustawy i umowy załączony do wspólnego protokołu przyjęcia prac legislacyjnych z dnia 26 listopada 2013 r.* (wersja uzgodniona), s. 3.

³⁹ ADWR MAC, Rejestr kościołów i innych związków wyznaniowych, Dział A: dokumenty Kościoła Nowoapostolskiego: §15 *Statutu Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce*, s. 4.

⁴⁰ Tamże, §18, s. 4.

⁴¹ Dz.U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.

⁴² ARCL: *Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz projekt umowy*, s. 3.

wych regulują odrębne ustawy. W związku z posiadaniem opracowanego projektu ustawy, w roku 1990 Kościół Nowoapostolski w Polsce wystąpił do Ministra–Szefa Urzędu Rady Ministrów z wnioskiem o „wszczęcie postępowania legislacyjnego w sprawie uregulowania stosunku Państwa do Kościoła w drodze odrębnej ustawy”. Ówczesne władze państwowe odmawiały procedowania projektu przedmiotowej ustawy. Ten stan rzeczy uzasadniano w pierwszym okresie lat dziewięćdziesiątych koniecznością „wielkiej ilości (...) niezbędnych działań legislacyjnych”, które miały stać przed Rządem oraz Parlamentem RP, a następnie faktem, iż inicjatywa ustawodawcza miała ograniczać się do kościołów, których status prawny wynika z ustawy, dekretu lub uznania administracyjnego⁴³. Działania legislacyjne w tym przedmiocie nie zostały jednak podjęte przez organy państwowe aż do 1996 roku⁴⁴. W tamtym okresie Kościół, w pismach do organów państwowej administracji ds. wyznań wielokrotnie wskazywał potrzebę posiadania odrębnej ustawy zważywszy na prawne uznanie w okresie II RP (pismo z dnia 5 czerwca 1994 r., znak: ZU-1/12/94 do URM). W związku z wieloma odmowami zajęcia się pracami legislacyjnymi przez stronę rządową (np. w piśmie URM Departament Wyznań z dnia 10 kwietnia 1995 r., znak: W/DG/3612-14/135/95), Kościół pismem z dnia 20 listopada 1995 r. (znak: ZU-10/29/95) wystąpił do Rzecznika Praw Obywatelskich o interwencję w związku z odmowami ze strony rządowej podjęcia prac nad przedmiotową ustawą. Niestety stanowisko Biura RPO w tym względzie było również negatywne⁴⁵.

Prace legislacyjne nad przedmiotowym projektem ustawy zostały zainicjowane pismem Dyrektora Departamentu Wyznań Urzędu Rady Ministrów z dnia 29 lipca 1996 r. (znak: DW/PW/3612-14/558/96).

⁴³ ADWR MAC, dokumenty Kościoła Nowoapostolskiego. Cyt. częściowo za: *Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej (uzupełnione wersją z dnia 25 października 2009 r.)* – ostatecznie nie przyjęte przez zespół rządowo–kościelny, akta procesu legislacyjnego, s. 3.

⁴⁴ ADWR MAC, dokumenty Kościoła Nowoapostolskiego: *Pismo Urzędu Rady Ministrów z dnia 21 września 1990 r. znak: W/DG/210/90*, s. 1. Także ARCL: *Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz projekt umowy*, s. 1–7.

⁴⁵ AKN: *Pismo Biura RPO z dnia 4 stycznia 1995, znak: RPO/202930/95/I/AM*, s. 1–3.

Niedługo po tym, pismem z dnia 22 sierpnia 1996 r. Kościół przesłał kolejny projekt ustawy wraz z listą osób wchodzących w skład zespołu redakcyjnego (legislacyjnego). Wskutek powołania tego zespołu, złożonego z przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Kościoła, w dniu 27 stycznia 1997 r. zespół przyjął wspólnie opracowany kolejny już projekt przedmiotowej ustawy, który został przekazany do uzgodnień międzyresortowych⁴⁶. Projekt ustawy obejmował 5 rozdziałów, w których zamieszczono 42 artykuły. Rozdział I zatytułowany „Przepisy ogólne” w art. 1–3 przewidywał podstawowe zasady działalności Kościoła oraz wskazywał na jego międzynarodowy charakter. Rozdział II pt. „Osoby prawne Kościoła i ich organy” (art. 4–9) określał strukturę korporacyjną Kościoła. Rozdział III „Działalność Kościoła” (art. 10–29) miał regulować kwestie działań duszpasterskich, charytatywno–opiekuńczych, wydawniczych oraz innych polegających na zbiorczym określeniu i wyliczeniu zajęć wykonywanych przez Kościół. Rozdział IV „Sprawy majątkowe Kościoła” (art. 30–36) dotyczył spraw posiadania, nabywania i zbywania majątku Kościoła. Zaś rozdział V „Przepisy przejściowe i końcowe” określał sprawy dotyczące rewindykacji mienia Kościoła utraconego po 1945 r., a będące w jego posiadaniu do tego roku.

Trzeba wskazać, że pomimo przyjęcia opracowanego w 1997 r. w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji (dalej: MSWiA) projektu ustawy, wobec wejścia w życie nowej ustawy zasadniczej, w 1998 r. strona kościelna wielokrotnie wносиła o informację i stanowisko rządu względem tego aktu. Niestety, wnioski pozostały bez odpowiedzi. Wobec tego Kościół wystosował do Prezydenta RP pismo z dnia 4 grudnia 1998 r. (znak ZU-06/17/98) z prośbą o interwencję w sprawie. W dniu 6 lipca 1999 r. Sekretarz Stanu p.o. Szefa Kancelarii Prezydenta RP, udzielił odpowiedzi, w której wskazał, że prace legislacyjne zostały przez Stronę Rządową wstrzymane z uwagi na wejście w życie przepisu art. 25 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej

⁴⁶ ADWR MAC, dokumenty Kościoła Nowoapostolskiego: *Protokół z dnia 27 stycznia 1997 r. z podpisami 6 członków w siedzibie MSWiA*, s. 1. Zob. też: ARCL: *Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz projekt umowy*, s. 1–7.

z dnia 2 kwietnia 1997 r. oraz na potrzebę ponownego wystąpienia przez stronę kościelną do MSWiA o podpisanie stosownej umowy⁴⁷.

Należy w tym miejscu wskazać, że Konstytucja w zakresie statusu prawnego kościołów i innych związków wyznaniowych określiła odmienny od dotychczasowego tryb regulacji stosunków państwa ze wspólnotami religijnymi, a mianowicie stworzyła wymóg poprzedzenia uchwalenia ustawy zawarciem między państwem a kościołem tzw. umowy wyznaniowej (art. 25 ust. 5 Konstytucji RP)⁴⁸.

W związku z wejściem w życie Konstytucji z 1997 r. oraz zmianą wewnętrznych regulacji resortowych dotyczących stosunków państwo–kościół, w roku 2008 w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji opracowany został projekt trybu przygotowania i zawierania umów, o których mowa w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP. W dniu 16 października 2008 r. Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji wystąpił z wnioskiem do Prezesa Rady Ministrów o wyrażenie akceptacji dla projektowanego dla Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA trybu przygotowania i zawierania umów oraz uchwalania ustaw, o których mowa w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP. Szef Kancelarii Prezesa Rady Ministrów pismem z dnia 30 czerwca 2009 r. powiadomił MSWiA, że wspomniana procedura została zaakceptowana przez Prezesa Rady Ministrów⁴⁹.

Zgodnie z wyżej wspomnianą procedurą wewnętrzną, umowa zawarta między stroną rządową a związkiem wyznaniowym powinna prowadzić do uchwalenia ustawy regulującej stosunki państwo–kościół. Projekt umowy musi być zgodny z trybem uchwały nr 49 Rady Ministrów 19 marca 2002 r. – Regulamin prac Rady Ministrów⁵⁰. Jednocześnie projekt ustawy powinien uwzględniać wymogi zawar-

⁴⁷ AKN, dokumenty legislacyjne: *Pismo z Kancelarii Prezydenta RP z dnia 6 lipca 1999 r.*, znak: BPO.14137-98, s. 1.

⁴⁸ Zob. Tadeusz J. Zieliński, „Umowa wyznaniowa”, w: *Leksykon prawa wyznaniowego*, red. Artur Mezglewski (Warszawa: C.H. Beck, 2014), 480–487. Szerzej o procedurze zawarcia umowy: Marcin Olszówka, *Ustawy wyznaniowe art. 25 ust. 5 Konstytucji RP – próba interpretacji* (Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2010), 54–65.

⁴⁹ AKN, dokumenty legislacyjne: *Pismo Ministra Administracji i Cyfryzacji z dnia 19 sierpnia 2015 r.* znak: DWRMNiE-WRPiFK.610.35.2015, s. 1.

⁵⁰ Regulamin prac Rady Ministrów RP, M.P. Nr 13, poz. 221 z późn. zm.

te w uchwale Sejmu RP z dnia 30 lipca 1992 r. – Regulamin Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej⁵¹.

W latach 2002–2008 Kościół Nowoapostolski kilkakrotnie kierował pisma do konstytucyjnych organów państwa, a także MSWiA w sprawie wznowienia prac nad projektem ustawy i zawarcia umowy zgodnie z art. 25 ust. 5 konstytucji RP oraz art. 8 i 40 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁵². Dla przykładu w piśmie z dnia 23 kwietnia 2002 r. (znak: W-DD-493/5/2002) Podsekretarz Stanu MSWiA wskazywał, że nie wykształciła się w MSWiA właściwa praktyka zawierania umów w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, a sprawa ta wymaga pogłębionych badań i analiz prawnych⁵³. W kolejnym roku Kościół również zwrócił się do MSWiA o zawarcie stosownej umowy w trybie art. 25 ust. 5 ustawy zasadniczej. W odpowiedzi Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji pismem z dnia 26 listopada 2003 r. (znak: SMP-8058/2003/RC) wskazał m.in., że każdy kościół lub inny związek wyznaniowy ma prawo wnioskować o podpisanie stosownej umowy, jednakże ani Konstytucja RP, ani inny akt prawny nie określają wymogów, od których uzależniona jest zgoda RM oraz, że przepisy ogólne wystarczająco zaspokajają potrzeby Kościoła.

Dopiero w październiku 2008 r. na skutek pisma z dnia 10 października 2008 r. (znak: DWRMNI-0232-143/08/MPC), a następnie odpowiedzi Kościoła z dnia 17 października 2008 r. (znak: ZU-03/18/2008) wznowiono prace nad projektem ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁵⁴. Zespół redakcyjny złożony z przedstawicieli Ministerstwa Spraw Wewnętrz-

⁵¹ Regulamin Sejmu RP, M.P. Nr 5, poz. 47 z późn. zm. Na ten temat szerzej zob. Paweł Borecki, *Reforma Prawa wyznaniowego w Polsce* (Warszawa: Instytut Spraw Publicznych, 2013), 19; Tadeusz J. Zieliński, „Implikacje art. 25 ust. 5 Konstytucji RP dla procedury parlamentarnej”, w: *Układowe formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*, red. Piotr Stanisławski, Marta Ordon (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 313–336.

⁵² AKN, dokumenty legislacyjne: *Pismo Kościoła Nowoapostolskiego z dnia 1 lutego 2002 r.*, znak: ZU-01/01/02, s. 1.

⁵³ AKN, dokumenty legislacyjne: *Pismo MSWiA z dnia 23 kwietnia 2002 r.*, znak: W-DD-493(5)/2002, s. 1.

⁵⁴ AKN, dokumenty legislacyjne: *Pismo Kościoła Nowoapostolskiego z dnia 17 października 2008 r.*, znak ZU-03/18/2008, s. 1.

nych i Administracji oraz Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce, odbył w okresie od 20 października 2008 r. do 4 marca 2010 r. dziesięć protokolowanych posiedzeń, których zwieńczeniem było przyjęcie, na X posiedzeniu roboczym w dniu 4 marca 2010 r., wspólnie opracowanego projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Datowany na dzień 7 lutego 2011 r. przewidywał on wprowadzenie ustawy w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP oraz zawierał 5 rozdziałów składających się łącznie z 44 artykułów. Rozdział I projektu zatytułowany „Przepisy ogólne” (art. 1–5) obejmuje zasady działalności Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce. Kolejny rozdział II „Osoby prawne Kościoła i ich organy” (art. 6–12) określa strukturę organizacyjną, organy Kościoła oraz sposób reprezentacji wewnątrz i na zewnątrz Kościoła. Rozdział III „Działalność Kościoła” (art. 13–33) obejmuje działalność Kościoła w sferze publicznej, kwestie kształcenia duchownych, sprawy działalności oświatowo-wychowawczej, filantropijnej i wydawniczej oraz organizację kultu religijnego. Natomiast w rozdziale IV „Sprawy majątkowe Kościoła” (art. 34–40) określono zasady stosunków majątkowych Kościoła, a w szczególności sprawy nabywania, posiadania i zbywania rzeczy, kwestie zwolnień podatkowych, kwestię darowizn oraz zbiorów ofiar na cele religijne. Ostatni, IV rozdział „Przepisy przejściowe i końcowe” (art. 41–44) dotyczy kwestii m.in. rewindykacyjnych w odniesieniu do nieruchomości, którymi władał Kościół Nowoapostolski do 1945 r.⁵⁵

Powyższy projekt nie uzyskał jednak akceptacji na etapie ustaleń międzyresortowych. Jak podała strona rządowa, negatywną przesłanką dalszego toku legislacyjnego stał się art. 112c ustawy z dnia 27 sierpnia 2009 r. o finansach publicznych⁵⁶ dotyczący kwestii objęcia Polski procedurą nadmiernego deficytu⁵⁷. Rada Ministrów – zgodnie z ww.

⁵⁵ ARCL: *Projekt ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 1–7.

⁵⁶ Dz.U. Nr 157, poz. 1240 z późn. zm.

⁵⁷ AKN, dokumenty legislacyjne: *Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz projekt umowy w sprawie określenia stosunków między Rzeczypospolitą Polską a Kościołem Nowoapostolskim w Rzeczypospolitej Polskiej*, wersja uzgodniona, data 26 listopada 2013 r., s. 1–7.

przepisem – nie może wówczas przyjmować projektów ustaw określających zwolnienia, ulgi i zniżki, których skutek prawny będzie odczuwalny dla jednostek sektora finansów publicznych.

W latach 2011–2013 trwały prace nad projektem przedmiotowego aktu prawnego. Efektem tych prac było przyjęcie przez rządowo–kościelny zespół redakcyjny w dniu 5 sierpnia 2013 r. wersji projektu niniejszej ustawy składającego się z 44 artykułów, ujętych w pięciu rozdziałach⁵⁸. Wspomniany projekt został jednak zmieniony, a następnie, protokołem przyjęcia z dnia 26 listopada 2013 r., rządowo–kościelny zespół redakcyjny przyjął utrzymany w podobnej konwencji i również składający się z 44 artykułów w tyłuż samo rozdziałach, kolejny nowy projekt ustawy⁵⁹. Tytuły rozdziałów nie zostały zmienione w porównaniu do wcześniejszych wersji przedłożenia. Projekt ten nie został jednak ostatecznie przyjęty przez Radę Ministrów i nie podpisano odnośnej umowy wyznaniowej. Wynikiem tej sytuacji było skierowanie do Prezesa Rady Ministrów RP przez stronę kościelną pisma z dnia 22 maja 2014 r., o charakterze listu intencyjnego, mającego na celu przyspieszenie dalszych czynności przez konstytucyjne władze RP w zakresie zakończenia procesu legislacyjnego⁶⁰.

Pismem Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji z dnia 22 grudnia 2014 r. (znak: DWRMNiE-WRPiFK.610.99.2014), strona rządowa potwierdziła chęć kontynuacji prac zespołu redakcyjnego w kolejnym roku 2015⁶¹. W odpowiedzi, pismem z dnia 5 stycznia 2015 r. (znak U-01/01/2015) Kościół wyraził chęć udziału w dalszych

⁵⁸ AKN, dokumenty legislacyjne: *Protokół przyjęcia dokumentu legislacyjnego z 5 sierpnia 2013 r. w siedzibie Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA (projekt umowy i ustawy w sprawie określenia stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Nowoapostolskim)*, s. 1.

⁵⁹ AKN, dokumenty legislacyjne: *Protokół przyjęcia dokumentu legislacyjnego z 26 listopada 2013 r. w siedzibie Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA*, s. 1.

⁶⁰ AKN, dokumenty legislacyjne: *Pismo Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce z dnia 22 maja 2014 r., znak ZU-01/11/2014*, s. 1.

⁶¹ AKN, dokumenty legislacyjne: *Pismo MAC z dnia 22 grudnia 2014 r., znak: DWRMNiE-WRPiFK.610.99.2014*, s. 1.

pracach⁶². Wznowione w styczniu 2015 roku prace nad projektem przedmiotowej ustawy trwały do maja tegoż roku kończąc się powstaniem nowego projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Nowoapostolskiego.

PODSUMOWANIE

Niniejsze opracowanie przedstawiając dzieje statusu prawnego Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce, jego naukę oraz strukturę organizacyjną ukazuje także obecny stan prawny tej wspólnoty religijnej, w tym jej starania o uregulowanie bytu prawnego w odrębnej ustawie. W tym kontekście nie można pominąć problemu opieszałości władzy ustawodawczej, która od 25 lat nie zdołała doprowadzić do uchwalenia ustawy regulującej stosunek państwa do tego Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Borecki, Paweł. *Reforma prawa wyznaniowego w Polsce*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych, 2013.
- Denzler, Georg, Carl Andresen. *Leksykon historii Kościoła*. Warszawa: Świat Książki, 2005.
- Hasel, Frank M. „New Apostolic Church”. W: *The Encyclopedia of Christian Civilization*. Vol. 3 M–R. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.
- Koza, Stanisław J. „Nowoapostolski Kościół”. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 14. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2010.
- Leber, Wilhelm. *One Faith – One Goal. 150 years New Apostolic Church 1863–2013*. Zürich: New Apostolic Church International, 2013.
- Majchrzak, Bartosz. „Charakter prawny wpisu do rejestru związków wyznaniowych”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 6 (2014): 45–55.
- Olszówka, Marcin. *Ustawy wyznaniowe art. 25 ust. 5 Konstytucji RP – próba interpretacji*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2010.
- Piekarski, Stanisław. *Wyznania religijne w Polsce*. Warszawa: M Arct, 1927.

⁶² AKN, dokumenty legislacyjne: *Pismo Kościoła Nowoapostolskiego w Polsce z dnia 5 stycznia 2015 r. znak U-01/01/2015*, s.1.

- Stanisz, Piotr. „Podstawy polskiego prawa wyznaniowego”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, 48–87. Warszawa: C.H. Beck, 2011.
- Starosta, Waldemar. „Nowoapostolski Kościół w Polsce”. W: *Leksykon religioznawczy*, 182–184. Warszawa: Wydawnictwo Współczesne, 1988.
- Tokarczyk, Andrzej. *Protestantyzm*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1980.
- Tokarczyk, Andrzej. „Polscy irwingianie”. W: *Trzydzieści wyznań*, 170–180. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987.
- Zieliński, Tadeusz J. „Implikacje art. 25 ust. 5 Konstytucji RP dla procedury parlamentarnej”. W: *Układowe formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*, red. Piotr Stanisz, Marta Ordon, 313–335. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Zieliński, Tadeusz J. „Umowa wyznaniowa”. W: *Leksykon prawa wyznaniowego*, red. Artur Mezglewski, 480–487. Warszawa: C.H. Beck, 2014.

NEW APOSTOLIC CHURCH IN POLAND – CHARACTERISTICS
WITH SPECIAL EMPHASIS ON THE LEGAL STATUS

Summary

This article deals with the legal status of the New Apostolic Church in Poland, its teaching and organizational structure. It presents Church's efforts to receive a new legal regulation of its status in Poland in the form of separate act of parliament (particular act). In the historical part it explains the original structure of the New Apostolic Church founded in 1830 in England and history of that denomination in Poland since the second half of the nineteenth century (1863). Special emphasis is laid in the fact that the New Apostolic Church had a legal recognition on the basis of legislation made by the states occupying the then Poland. The author informs that the Church had a legal recognition in the time of the Second Republic of Poland. Also the text deals with the denomination's history in Poland during the Communist period and informs about the celebration of 150th anniversary of New Apostolic Church in 2013.

Thumaczenie własne autora

Key words: New Apostolic Church in Poland, Apostolic Catholic Church, legal recognition, particular act, churches and other religious associations, State-Church relations

Słowa kluczowe: Kościół Nowoapostolski w Polsce, Kościół Apostolsko-Katolicki, uznanie prawne, ustawa partykularna, kościoły i inne związki wyznaniowe, relacje Państwo – Kościół

PIOTR STANISZ*

OPIEKA DUSZPASTERSKA W SZPITALACH PUBLICZNYCH
PAŃSTW UNII EUROPEJSKIEJ
– ZARYS PROBLEMATYKI

Duszpasterstwa specjalne, a zwłaszcza kwestia zaangażowania państwa w ich organizację, należą bez wątpienia do klasycznych zagadnień z zakresu prawa wyznaniowego. Nietrudno jednak dostrzec, że nie wszystkim z tych duszpasterstw towarzyszy podobnie intensywne zainteresowanie polskich autorów. Ze stosunkowo dużą liczbą prac dotyczących wolności praktyk religijnych żołnierzy i osób pozbawionych wolności, świadczonych wobec nich usług religijnych i odnoszących się do tego rozwiązań instytucjonalnych do niedawna kontrastowało zwłaszcza wyraźnie mniejsze zainteresowanie problematyką wolności religijnej pacjentów przebywających w szpitalach. Na zauważalną zmianę tego stanu wpłynęło ostatnio wydanie przez Sąd Najwyższy wyroku z dnia 20 września 2013 r. (II CSK 1/13)¹, nadal

* Ks. dr hab. prof. KUL, Katedra Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: pstan@kul.pl

¹ Tekst wyroku: *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 8 (2016): 199-211. Zob. Bartosz Rakoczy, „Głosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 20 września 2013 r., sygn. akt II CSK 1/13”, *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 8 (2016): 213-220; Justyna Krzywkowska, Aleksandra Bitowt, „Poddanie człowieka nieakceptowanym przez niego praktykom religijnym”, w: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisław, Aneta Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiślak (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 191-203; Piotr Wenski, „Rozważania nad standardami opieki duszpasterskiej w polskich szpitalach. Uwagi na tle orzeczenia SN z 20 września 2013 r.”, *Prawo i Medycyna* 1 (2015):

jednak brakuje odnoszących się do tej problematyki aktualnych opracowań o charakterze kompleksowym. Takiego charakteru nie ma również niniejsze opracowanie. Jego celem jest jedynie dokonanie generalnej charakterystyki rozwiązań, które w różnych państwach Unii Europejskiej wykorzystywane są dla zagwarantowania pacjentom prawa do korzystania z usług religijnych. W pierwszej części opracowania przedstawione zostanie uzasadnienie obecności zorganizowanej opieki duszpasterskiej w szpitalach. Następnie uwaga zostanie przeniesiona na kwestie związane z organizacją duszpasterstwa szpitalnego oraz ze statusem kapelanów szpitalnych. Całość zamknie zasygnalizowanie problemów związanych z ochroną negatywnej wolności religijnej pacjentów².

72-86; Wojciech Brzozowski, “When anointing becomes annoying: remarks on the Polish Supreme Court’s Judgement of 20 september 2013 (II CSK 1/13)”, *Wroclaw Review of Law, Administration and Economics* 5/2 (2015): 70-80.

² Niniejszy tekst jest przetłumaczoną i rozszerzoną wersją raportu (pt. *Religious assistance in hospitals*) zaprezentowanego podczas konferencji dotyczącej opieki religijnej w instytucjach publicznych (*Religious assistance in public institutions*) i zorganizowanej przez Europejskie Konsorcjum do Badania Stosunków Kościół – Państwo (*European Consortium for Church and State Research*), która odbyła się w miejscowości Jūrmala (Łotwa) w dniach 13-15 października 2016 r. Opracowanie zostało przygotowane na podstawie raportów krajowych sporządzonych przed konferencją przez autorów z poszczególnych państw Unii Europejskiej (Austria – Wolfgang Wieshaider, Belgia – Jogchum Vrielink i Adriaan Overbeke, Chorwacja – Vanja Ivan Savić, Cypr – Achilles C. Emilianides, Czechy – Jiří Rajmund Tretera i Zábaj Horák, Estonia – Merilin Kiviorg, Finlandia – Matti Kotiranta, Francja – Francis Messner, Brigitte Basdevant-Gaudemet i Pierre-Henri Prélot, Grecja – Konstantinos Papageorgiou i Lina Papadopoulou, Hiszpania – Agustín Motilla, Holandia – Ryan van Eijk, Irlandia – Stephen Farrell, Litwa – Donatas Glodenis, Luksemburg – Philippe Poirier, Łotwa – Ringolds Balodis, Niemcy – Matthias Pulte, Polska – Piotr Stanisł, Portugalia – Jónatas E.M. Machado, Rumunia – Emanuel Tăvăla, Słowenia – Blaž Ivanc, Szwecja – Lars Friedner, Węgry – Balázs Schanda, Wielka Brytania – Frank Cranmer i Norman Doe, Włochy – Roberto Mazzola). Z racji praktycznych, nazwiska autorów tych raportów przywoływane są w niniejszym tekście jedynie w przypadku dosłownego cytowania. Zrezygnowano też z powtarzania szczegółowych opisów i miejsc publikacji aktów normatywnych, orzeczeń sądowych i innych źródeł. Wszelkie tłumaczenia, jeśli nie wskazano inaczej, pochodzą od autora i są oparte na wersjach angielskich zawartych w raportach stanowiących podstawę niniejszego opracowania. Raporty krajowe, które opracowano w związku z konferencją, podobnie jak i przedstawione w jej trakcie raporty generalne, są przygotowywane do druku w serii publikacji pokonferencyjnych Konsorcjum (zob. www.churchstate.eu).

1. UZASADNIENIE PRAWA DO POSŁUG RELIGIJNYCH W SZPITALACH

A. WOLNOŚĆ RELIGIJNA PACJENTÓW I PERSONELU

Lektura raportów krajowych potwierdza intuicyjną tezę, zgodnie z którą zasadniczej podstawy obecności zorganizowanej opieki religijnej w szpitalach (podobnie jak np. w wojsku czy więzieniach) należy upatrywać w wolności religijnej należnej każdemu człowiekowi. Jak powszechnie wiadomo, wolność ta (abstrahując od pewnego zróżnicowania sformułowań używanych na jej określenie) gwarantowana jest nie tylko w systemach prawnych poszczególnych państw demokratycznych (a szczególnie w każdym z państw członkowskich Unii Europejskiej). Obowiązek jej poszanowania wynika również z różnorodnych umów międzynarodowych poświęconych ochronie praw człowieka.

Teoretyczna refleksja nad strukturą omawianej wolności prowadzi do wniosku, że prawo do opieki duszpasterskiej stanowi jej integralny składnik. Pomimo tego, w ustawach zasadniczych niektórych państw europejskich jest ono wyraźnie zagwarantowane. W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. stanowi się wyraźnie: „Wolność religii obejmuje także [...] prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują” (art. 53 ust. 2 *in fine*). Prawo do posług religijnych, przysługujące osobom przebywającym w takich placówkach jak szpitale, często jest ponadto wyraźnie gwarantowane w ustawach (nie tylko z zakresu prawa wyznaniowego, ale i z zakresu ochrony zdrowia) oraz w konkordatach, lub w obu rodzajach aktów jednocześnie. Na przykład w portugalskiej ustawie o wolności religijnej z 2001 r. stanowi się, że przebywanie w szpitalach lub podobnych instytucjach nie stoi na przeszkodzie korzystaniu z wolności religijnej, a w szczególności realizowaniu prawa do opieki duszpasterskiej i wykonywaniu aktów kultu. Jednocześnie na instytucje państwowe nałożony został obowiązek stworzenia właściwych warunków dla sprawowania opieki religijnej w takich instytucjach. Osobne gwarancje zawarto również w portugalskim Konkordacie z 2004 r. Z podobną sytuacją mamy do czynienia na przykład w Słowenii.

W normalnych warunkach zagwarantowanie możliwości korzystania z prawa do korzystania z opieki duszpasterskiej wymaga od

państwa jedynie powstrzymania się od ingerencji dotyczącej możliwości jego realizacji. W świecie demokratycznym, pomijając sytuacje o charakterze wyjątkowym, próby ograniczania tego prawa właściwie się zresztą nie zdarzają. Nie jest też jednak tak, że państwa europejskie zupełnie nie znają prób arbitralnego ingerowania w to prawo, w tym również w odniesieniu do szpitali. Z tego typu ograniczeniami mieliśmy do czynienia w nieodległej przeszłości na przykład w państwach tzw. demokracji ludowej.

Powstają jednak sytuacje, gdy realne zagwarantowanie możliwości korzystania z prawa do opieki duszpasterskiej przez jednostkę wymaga zaangażowania ze strony państwa, po którego stronie powstają określone obowiązki pozytywne. W raporcie portugalskim trafnie zwrócono uwagę, że „państwo nie tylko powinno się powstrzymać od naruszania tego prawa, ale ma również pozytywny obowiązek tworzenia normatywnych, instytucjonalnych i organizacyjnych warunków, które są potrzebne do jego ochrony i realizacji; dotyczy to zwłaszcza tych sytuacji, w których negatywny obowiązek [nieingerencji – przyp. PS] nie wystarcza do zagwarantowania omawianego prawa” (Jónatas E.M. Machado). Z tego typu sytuacją mamy do czynienia w przypadku szpitali. Należy się więc zgodzić z twierdzeniem, że „ochrona prawa do manifestowania wierzeń religijnych [...] musi z pewnością implikować obowiązek zapewnienia osobom, które nie dysponują wolnością poruszania się lub dysponują nią w ograniczonym stopniu, racjonalnej możliwości manifestowania religii. Odpowiednie struktury duszpasterskie składają się na taką możliwość” (Frank Cranmer i Norman Doe), albo też – innymi słowy – że „zapewnienie opieki religijnej w formie zorganizowanego duszpasterstwa jest [a w każdym razie powinno być – przyp. PS] w określonych okolicznościach uważane za integralny element pozytywnych obowiązków państwa w odniesieniu do wolności religii, w szczególności należnej pacjentom szpitali oraz więźniom” (Jogchum Vrieling i Adrian Overbeeke). W podobnym duchu wypowiedział się również Sąd Najwyższy w Madrycie, który ponadto wskazał przesłanki warunkujące powstanie pozytywnych obowiązków obciążających państwo. W wyroku z 13 września 1999 r. sąd ten wyraził opinię, że „tylko w sytuacji takiej potrzeby lub trudności jednostki, w której obywatel nie jest w stanie samodzielnie zaspokoić swoich potrzeb

religijnych, zabezpieczenie możliwości ich realizacji w ramach jakiegoś modelu ustanowionego odgórnie staje się obowiązkiem państwa” (Agustín Motilla).

W raporcie brytyjskim sformułowano katalog racji uzasadniających istnienie zorganizowanych duszpasterstw specjalistycznych. Można go uznać za skondensowane ujęcie treści obecnych też w innych raportach. Na pierwszym miejscu wymieniono w nim zamknięty charakter określonej grupy, skutkujący ograniczeniem osób do niej należących w dostępie do usług religijnych świadczonych przez związki wyznaniowe w normalnym trybie. Na drugim miejscu umieszczono specyfikę danej grupy, wymagającą szczególnego rodzaju posługi duchowej. Rację tworzenia zorganizowanych duszpasterstw specjalistycznych dostrzeżono również w ułatwianiu wewnętrznej komunikacji poprzez istnienie niezależnej i konstruktywnej obecności w szczególnym, zazwyczaj hierarchicznie uporządkowanym kontekście. Uznając ten katalog za słuszny należy stwierdzić, że w przypadku szpitali wszystkie te racje występują.

Wyprowadzając wnioski z przeprowadzonych rozważań należy stwierdzić, że gwarancje prawa duchownych do swobodnego wstępu na teren szpitali na życzenie chorego stanowią absolutne minimum. Jak wynika z raportów, to minimum jest zagwarantowane we wszystkich państwach Unii Europejskiej.

B. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W WYMIARZE WSPÓLNOTOWYM I INSTYTUCJONALNYM

Przystępując do omówienia prawa związków wyznaniowych do świadczenia opieki duszpasterskiej w szpitalach należy w pierwszej kolejności odwołać się do samoświadomości tychże wspólnot. Przekonanie o konieczności pomocy ludziom znajdującym się w szczególnie trudnej sytuacji życiowej stanowi bowiem jeden z centralnych elementów tożsamości wielu związków wyznaniowych. Dotyczy to zwłaszcza – choć przecież nie wyłącznie – z jednej strony wyznań chrześcijańskich, a z drugiej – osób dotkniętych chorobą czy niedołążnością. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć słowa Chrystusowe z Ewange-

lii według św. Mateusza (25, 31-46). Poziom wrażliwości na potrzeby chorych jest tu ujęty wśród kilku kryteriów, które mają być uwzględnione w czasie Sądu Ostatecznego.

W kilku raportach zwraca się uwagę na to, że pierwsze szpitale były w państwach europejskich zakładane i prowadzone przez instytucje religijne (nie tylko chrześcijańskie, ale też na przykład żydowskie) bądź przynajmniej z religijnej inspiracji. Jest jasne, że w takich sytuacjach troska o chorego nie ograniczała się do wymiaru cielesnego. Szczególnie wymowne jest w tym zakresie brzmienie skandynawskich dokumentów kościelnych z XIII-XV wieku, w których podkreślono kapłański obowiązek posługi wobec chorych i umierających, ustanawiając nawet kary dla duchownych, którzy tego obowiązku nie realizowali w sposób właściwy. Tak więc, jak słusznie podkreśla Matthias Pulte, „posługa religijna w szpitalach bądź domach opieki jest klasycznym zadaniem wyznań chrześcijańskich, zgodnie z przesłaniem biblijnym”. Tezę tę można rozciągnąć na wiele innych wspólnot religijnych.

Prawo związków wyznaniowych do realizowania opieki duszpasterskiej w takich instytucjach jak szpitale, w niektórych państwach jest wyraźnie gwarantowane na poziomie ustaw zasadniczych. Jako przykład można podać (nadal pozostający w mocy) art. 141 Konstytucji Weimarskiej z 1919 r., zgodnie z którym „w razie zapotrzebowania na nabożeństwa i służbę duszpasterską w szpitalach, zakładach karnych i innych instytucjach publicznych, należy zezwolić związkom wyznaniowym na sprawowanie czynności religijnych, przy czym zakazany jest jakikolwiek przymus”³. Podobne unormowania zawarte są w Konstytucji Rumunii z 1991 r., zgodnie z którą „wyznania religijne są niezależne od państwa i korzystają z jego pomocy, włącznie z ułatwianiem wsparcia religijnego w wojsku, w szpitalach, w zakładach karnych, w domach starców i w sierocińcach” (art. 29 ust. 5)⁴. W innych państwach analogiczne gwarancje odnajdujemy zazwyczaj

³ Za: *Konstytucja Niemiec*, tłum. Bogusław Banaszak i Agnieszka Malicka (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2008).

⁴ Za: *Konstytucja Rumunii*, tłum. Andrzej Cosma (Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 1996).

na poziomie ustawowym lub w umowach państwowo-kościelnych (a zwłaszcza w konkordatach).

C. OPIEKA DUCHOWA JAKO INTEGRALNY ELEMENT OPIEKI ZDROWOTNEJ

Lektura raportów krajowych pozwala na zidentyfikowanie jeszcze jednego uzasadnienia dla opieki religijnej w szpitalach. Niektórzy autorzy słusznie zwracają uwagę, że zorganizowania takiej opieki wymaga kompleksowo postrzegana troska o pacjenta. Takie stwierdzenia znalazły się na przykład w raporcie pt. „Rząd, religia i przekonania” (*Government, religion and life convictions*), który został przygotowany przez specjalną komisję powołaną przez holenderski rząd w 1988 r. „Komisja doszła do wniosku, że opieka duchowa powinna stanowić część zabezpieczonego, podstawowego pakietu świadczeń opieki zdrowotnej oraz że jej finansowanie nie wymaga osobnego zaangażowania rządowego”. Już wcześniej, w 1972 r. Narodowa Rada Szpitali (*National Council of Hospitals*) zadeklarowała, że „opieka duchowa stanowi integralny element opieki szpitalnej” (Ryan van Eijk).

D. PRAWO DO OPIEKI DUSZPASTERSKIEJ W SZPITALACH JAKO EUROPEJSKI STANDARD

Podsumowując tę część raportu należy zgodzić się z Normanem Doe, który formułując zasady prawa wyznaniowego wspólne wszystkim państwom europejskim wskazuje m.in., że „każda osoba ma prawo do swobodnego praktykowania religii w szpitalach [...], a państwo jest zobowiązane do ustanowienia w tym celu stosownych regulacji” oraz że „osoby pełniące funkcje religijne mogą pełnić obowiązki duszpasterskie wobec pacjentów”⁵. Zapewnienie prawa do opieki duszpasterskiej każdej osobie można uznać za europejski standard, którego realizacja nie zależy do przyjętego modelu relacji Państwo – Kościół. Od

⁵ Norman Doe, *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 264.

tego modelu zależeć może natomiast sposób, w jaki zabezpieczone jest wykonywanie tego prawa. Świadczy o tym wymownie wyrok słoweńskiego Sądu Konstytucyjnego z 2010 r., w którym uznano, że „zatrudnienie duchownych lub asystentów religijnych, pełniących posługi jako kapelani, przez szpitale publiczne [...] jako urzędników publicznych [...] narusza konstytucyjną zasadę separacji”. Personel religijny nie może być więc zatrudniany w słoweńskich szpitalach w takim charakterze, „może jednak otrzymywać wynagrodzenie za wykonywaną pracę” (Blaž Ivanc).

2. ORGANIZACJA DUSZPASTERSTWA W SZPITALACH

A. PODMIOTY I OKOLICZNOŚCI DECYDUJĄCE O KSZTALCIE DUSZPASTERSTWA SZPITALNEGO

Sposób organizacji duszpasterstwa w szpitalach jest zróżnicowany i zmienia się w zależności od państwa. W „Standardach Duszpasterstwa Służby Zdrowia w Europie” (*Standards for Health Care Chaplaincy in Europe*), opracowanych przez Europejską Sieć Duszpasterstwa Ochrony Zdrowia (*European Network of Health Care Chaplaincy*) podczas konsultacji w Finlandii w 2002 r. stwierdzono, że forma omawianego duszpasterstwa zależy od samych grup religijnych, instytucji ochrony zdrowia, państwowych regulacji i polityk z zakresu ochrony zdrowia oraz stowarzyszeń kapelańskich⁶.

Raporty krajowe zasadniczo potwierdzają te spostrzeżenia. Na przykład w Belgii czy w Portugalii kwestie dotyczące duszpasterstwa w szpitalach zostały dość szczegółowo uregulowane w państwowych aktach normatywnych (nie tylko na poziomie ustaw czy ewentualnie konkordatów, ale i w aktach wykonawczych). Dość często jednakże w przepisach państwowych gwarantuje się jedynie prawo pacjenta do opieki religijnej i związane z tym prawo wspólnot religijnych do organizowania takiej opieki. Natomiast określenie sposobu realizowania tych

⁶ Tekst na stronie internetowej Europejskiej Sieci Duszpasterstwa Ochrony Zdrowia (www.enhcc.eu).

praw należy do władz lokalnych bądź nawet do zarządów szpitali (które to podmioty są często wyraźnie zobowiązane do działania w porozumieniu z władzami związków wyznaniowych, jak to jest na przykład we Włoszech). Natomiast w takich państwach, jak Szwecja czy Finlandia, organizację duszpasterstwa w szpitalach pozostawia się związkom wyznaniowym. Z kolei na Łotwie sporą rolę w tym zakresie odgrywają nie tylko wspólnoty religijne, ale i Stowarzyszenie Łotewskich Zawodowych Kapelanów Ochrony Zdrowia (*Association of Latvian Professional Health Care Chaplains*).

Przedstawiona systematyka podmiotów mających wpływ na organizację duszpasterstwa szpitalnego wymaga jednak podkreślenia roli państwa jako gwaranta należytego zabezpieczenia praw należnych jednostkom. Wydaje się, że od państwa należy oczekiwać pewnego minimum regulacji, zależnego od istniejącej świadomości społecznej. Konsekwencje braku takich regulacji widać na przykładzie Łotwy, gdzie organizacja omawianego duszpasterstwa w praktyce „zależy od zrozumienia i dobrej woli osób kierujących państwowymi instytucjami i placówkami” (Ringolds Balodis). W konsekwencji, w przypadku tego państwa możliwe jest wyróżnienie trzech grup szpitali. Na pierwszym miejscu należy wymienić szpitale z wyposażonymi kaplicami oraz kapelanami należącymi do grona pracowników. W drugiej grupie są szpitale z wyposażonymi kaplicami, ale bez kapelanów. Natomiast trzecią grupę tworzą szpitale bez kaplic i bez kapelanów.

Jeśli chodzi o okoliczności, które decydują o sposobie organizacji duszpasterstwa szpitalnego, należy wymienić przede wszystkim cztery czynniki: strukturę wyznaniową danego społeczeństwa, ukształtowane tradycje, aplikowany model relacji Państwo – Kościół oraz zróżnicowanie form regulacji sytuacji prawnej związków wyznaniowych. Kształt tego duszpasterstwa (podobnie jak np. duszpasterstwa wojskowego czy więziennego) wciąż przynajmniej w pewnej mierze zależy od tego, jak zostało ono ukształtowane w przeszłości. W państwach stosunkowo jednolitych wyznaniowo z natury rzeczy dominują struktury duszpasterskie Kościoła większościowego (Malta, Polska, Włochy, Cypr, Finlandia, Litwa, Rumunia, itd.) i na nich skupia się nie tylko uwaga państwowego prawodawcy, ale zazwyczaj do nich też ogranicza się finansowe wsparcie ze strony państwa. Efekt ten jest dodatko-

wo wzmocniony przez ewentualne istnienie formalnie ustanowionego Kościoła państwowego. Analogiczna sytuacja powstaje w systemie przewidującym istnienie religii uznanych. W Belgii w odniesieniu do religii uznanych (oraz zrównanego z nimi świeckiego humanizmu) wspierane przez państwo duszpasterstwo szpitalne organizowane jest na zasadach maksymalnego równouprawnienia. Jednak pozostałe religie i związki wyznaniowe (w tym również te, które posiadają licznych wyznawców) pozostają zupełnie poza systemem duszpasterstw wspieranych przez państwo. Szczególna sytuacja istnieje w Hiszpanii, gdzie można mówić o trzech różnych sposobach organizacji duszpasterstwa szpitalnego, w zależności od formy regulacji sytuacji prawnej danego związku wyznaniowego. Najbardziej rozbudowane i finansowane ze środków publicznych są struktury duszpasterstwa katolickiego. Stałe struktury (ale bez finansowania) posiadają też federacje religijne, które zawarły z państwem umowy o współpracy. Natomiast związki wyznaniowe wpisane do rejestru mają prawo sprawować opiekę religijną nad swoimi członkami, ale nie tylko bez wynagrodzenia, ale i bez stałych struktur.

Szczególne warunki dla funkcjonowania duszpasterstwa w szpitalach istnieją w takich państwach, jak Estonia. Tylko niecałe 30% populacji deklaruje tam przynależność do jakiegoś związku wyznaniowego, natomiast ponad połowa Estończyków twierdzi, że ma własny, indywidualny system wierzeń, niezależny od jakiegokolwiek związku wyznaniowego. Tworzy to podatny grunt dla kwestionowania potrzeby ustrukturyzowanego duszpasterstwa w takich placówkach, jak szpitale. Skłania również do stawiania pytań dotyczących optymalnego modelu zabezpieczenia potrzeb pacjentów posiadających własny, indywidualny system wierzeń. O szczególnych warunkach funkcjonowania duszpasterstwa szpitalnego możemy mówić również w przypadku Irlandii, której społeczeństwo jest nadal mocno podzielone według kryterium wyznaniowego. Oczekiwanej współpracy między dwoma najważniejszymi tam Kościołami (a więc Kościołem Katolickim i Kościołem Anglikańskim) nie ma również w odniesieniu do szpitalnictwa. Spora część placówek ochrony zdrowia, tak jak w przeszłości, nadal należy do jednego z tych Kościołów, co decyduje o tożsamości placówki i realizowanym na jej terenie duszpasterstwie szpitalnym.

B. PODSTAWY PRAWNE

Przenosząc uwagę na sposób uregulowania organizacji duszpa-sterstwa szpitalnego należy podkreślić przede wszystkim szerokie wykorzystywanie różnego rodzaju umów państwowo-kościelnych. Stosunkowo rzadko prawodawca państwowy decyduje się na szczególne uregulowanie tej kwestii bez odniesienia się do tego rodzaju umowy. Dużo częściej na poziomie ustaw gwarantuje się jedynie prawo pacjentów do otrzymywania posług religijnych oraz odpowiadające mu prawo związków wyznaniowych do ich realizowania. Natomiast zagadnienia szczególne są bardzo często określane w umowach.

Takie umowy bywają zawierane po pierwsze na szczeblu krajowym. Natomiast w umowach ze Stolicą Apostolską umieszcza się zazwyczaj jedynie generalne gwarancje praw należnych pacjentom i podmiotom kościelnym. Tak jest chociażby w przypadku Litwy. W umowie ze Stolicą Apostolską z 2000 r. przyjęto, że ustalenie szczegółów dotyczących realizacji prawa Kościoła Katolickiego do posług w szpitalach zostanie dokonane w drodze porozumienia między władzami litewskimi i właściwymi władzami kościelnymi. Na tej podstawie w 2002 r. zawarto umowę pomiędzy tamtejszą Konferencją Biskupów i Ministrem Zdrowia. Podobną umowę zawarł następnie Ewangelicki Kościół Reformowany. Tego rodzaju umowy państwowo-kościelne w sprawie posług religijnych w szpitalach i innych placówkach ochrony zdrowia obowiązują również na przykład w Chorwacji, Rumunii i Hiszpanii. Treść takich aktów wpływa następnie (choć niekiedy z pewnym opóźnieniem) na przepisy prawa państwowego, które mają powszechne zastosowanie.

Bardziej zdecentralizowany jest model, który znajduje zastosowanie we Włoszech. Przyjęto tam, że organizacja katolickiego duszpa-sterstwa szpitalnego ma być regulowana przez wewnętrzne regulacje szpitalne, wypracowane w porozumieniu z właściwym biskupem diecezjalnym. W praktyce, poszczególni biskupi występują zazwyczaj wspólnie w ramach regionalnych konferencji biskupów, które zawierają z właściwymi władzami poszczególnych regionów porozumienia na temat katolickiej opieki duszpasterskiej w podległych im szpitalach.

Są wreszcie państwa, w których duszpasterstwo szpitalne jest regulowane w drodze porozumień państwowo–kościelnych dotyczących opieki religijnej w poszczególnych placówkach. Zgodnie z raportem maltańskim, organizacja opieki duszpasterskiej w dwóch najważniejszych instytucjach ochrony zdrowia jest tam określona w porozumieniach zawartych przez rząd oraz – odpowiednio – Zakon Braci Mniejszych Kapucynów i Archidiecezję Maltańską. Omawiane kwestie podobnie rozwiązywane są również na przykład w Czechach, gdzie wykorzystywany jest wzór umowy opracowany przez Czeską Konferencję Biskupów i Ekumeniczną Radę Kościołów.

Z ciekawą sytuacją mamy do czynienia w Anglii, gdzie obowiązek zorganizowania opieki duszpasterskiej przewidziany jest w kontraktach dotyczących realizowania świadczeń zdrowotnych, co uzupełniają rządowe wytyczne. Takie wytyczne decydują o kształcie duszpasterstwa szpitalnego również w Szkocji. Regulacje podstawowe odgrywają istotną rolę także na przykład w Słowenii (gdzie obowiązują „Zasady dotyczące organizacji i wykonywania opieki duchowej w szpitalach i innych instytucjach ochrony zdrowia” – *Rules on the organization and implementation of spiritual care in hospitals and other health care providers* z 2008 r.), oraz w Portugalii (gdzie w mocy pozostają „Regulacje na temat Opieki Duchowej i Religijnej w Narodowej Służbie Zdrowia” – *Regulation of Spiritual and Religious Care in the National Health Service* z 2009 r.).

C. ISTOTA DUSZPASTERSTWA SZPITALNEGO

Z lektury raportów krajowych wynika, że wciąż dominuje tradycyjne pojmowanie istoty duszpasterstwa szpitalnego, jako formy zabezpieczenia potrzeb religijnych pacjentów i personelu, w szczególności poprzez umożliwienie im korzystania z usług religijnych oraz udziału w obrzędach religijnych, zgodnie z zasadami przyjmowanej przez nich religii. Klasycznymi duszpasterzami szpitalnymi są więc duchowni, a więc osoby uprawnione na zasadzie wyłączności do sprawowania niektórych świętych czynności. W tym ujęciu wsparcie psychologiczne jest – rzecz można – efektem ubocznym; ważnym, ale nie pierwszo-

planowym. Coraz częściej jednak udzielanie wsparcia psychologicznego w trudnej sytuacji choroby, czy tym bardziej bliskości śmierci, jest akcentowane osobno, jako cel równoważny ze sprawowaniem posług religijnych. Zgodnie z włoską ustawą z 1988 r. (nr 833) dotyczącą Narodowej Służby Zdrowia, cel posługi polegającej na opiece duszpasterskiej jest szeroki. Obok sprawowania kultu i udzielania sakramentów obejmuje ona psychologiczne wsparcie chorego oraz organizowanie aktywności o charakterze pastoralnym i kulturalnym. Z omawianą tendencją w niektórych państwach wiąże się wzrost liczby świeckich kapelanów szpitalnych udzielających raczej wsparcia psychologicznego, niż opieki duszpasterskiej rozumianej w tradycyjny sposób. Z tego typu sytuacją – jak należy sądzić – mamy do czynienia w Belgii, gdzie obok kapelanów w szpitalach pracują świeccy humanistyczni doradcy. W raporcie łotewskim wyrażono pogląd, że „sieć psychologów i pracowników socjalnych, obejmująca cały kraj i utrzymywana ze środków publicznych, przynajmniej w pewnym zakresie może być uważana za konkurencję dla duszpasterstwa” (Ringolds Balodis). Na inicjatywy mające na celu zorganizowanie systemowego wsparcia psychologiczno–duchowego dla osób niewierzących i agnostyków zwraca się uwagę również w raporcie włoskim.

Odnosząc się do zarysowanej wyżej kwestii trzeba przede wszystkim bez wątpliwości podkreślić, że wrażliwość na potrzeby psychologiczne (czy szerzej: duchowe) każdego człowieka, bez względu na jego światopogląd, jest godna najwyższego uznania. Pozostaje jednak pytanie o to, czy w przypadku prawa do opieki religijnej oraz prawa do wsparcia psychologicznego mamy do czynienia ze zjawiskami jednorodnymi, które powinny podlegać jednolitym regulacjom, czy też ze zjawiskami zróżnicowanymi, które mogą (a może wręcz powinny) podlegać uregulowaniom zróżnicowanym? W konsekwencji można postawić pytanie, czy organizacja obu rodzajów wsparcia pacjentów powinna być postrzegana na zasadzie alternatywy czy raczej komplementarności?

Dość szczególny rodzaj duszpasterstwa szpitalnego realizowany jest natomiast w Holandii. Placówki ochrony zdrowia są tam zobowiązane „do zapewnienia dostępności opieki duchowej w formie, która w najwyższym możliwym stopniu odpowiada religii lub przekonaniom

egzystencjalnym pacjenta bądź klienta” (Ryan van Eijk). Nie musi to być więc opieka dokładnie odpowiadająca przekonaniom pacjenta. Autor raportu holenderskiego zwraca uwagę, że obecnie osoba udzielająca opieki duchowej niekoniecznie musi być kojarzona z określonym wyznaniem i często nie posiada aprobaty żadnych władz kościoła lub innego związku wyznaniowego. Jestem przekonany, że to rozwiązanie jest słusznie krytykowane przez autora raportu holenderskiego.

D. KSZTAŁT STRUKTUR DUSZPASTERSTWA SZPITALNEGO

Organizacja duszpasterstwa szpitalnego w różnych państwach dość istotnie się różni. Zróżnicowanie można dostrzec również w ramach poszczególnych państw: w różny sposób są mianowicie zorganizowane usługi duszpasterskie realizowane przez różne związki wyznaniowe.

Zatrzymajmy się najpierw na zróżnicowaniu, które można dostrzec pomiędzy różnymi państwami. Pierwszy model organizacji duszpasterstwa szpitalnego – najmniej angażujący dla państwa – polega właściwie jedynie na zagwarantowaniu wspólnotom religijnym nieskrępowanej możliwości objęcia opieką duszpasterską pacjentów i szpitalnego personelu (np. Węgry i Estonia). Zgodnie z tymi założeniami duszpasterstwo w szpitalach nie jest finansowane przez państwo, a organizacja tego duszpasterstwa jest pozostawiona związkom wyznaniowym. Mogą one wyznaczyć specjalnych kapelanów szpitalnych, mogą jednak również zdecydować, że wszyscy duchowni uczestniczą w opiece duszpasterskiej nad chorymi.

Trzeba zauważyć, że duszpasterstwo szpitalne częściej pozostaje formalnie niezorganizowane niż ma to miejsce w przypadku duszpasterstwa wojskowego czy więziennego. Częściej też nie ma państwowego finansowania. Na przykład w Estonii obowiązują szczegółowe regulacje dotyczące duszpasterstwa w wojsku i więzieniach, i w przypadku obu tych instytucji przewidziane jest finansowanie kapelanów z budżetu państwa, natomiast w przypadku duszpasterstwa szpitalnego brakuje zarówno formalnie ustanowionych struktur, jak i państwowego finansowania.

Drugi model organizacji duszpasterstwa szpitalnego polega na finansowaniu z funduszy publicznych kapelanów (z jednego lub kilku zwią-

ków wyznaniowych) realizujących posługi duszpasterskie w szpitalach. Dzieje się tak jednak pod warunkiem, że zostali oni wyznaczeni przez właściwe władze religijne i zaakceptowani przez dyrekcję określonej placówki bądź inne właściwe władze (Malta, Włochy, Polska, Belgia, etc.).

Trzeba wreszcie zaznaczyć, że w ramach danego państwa organizacja duszpasterstwa szpitalnego różni się często w zależności od związku wyznaniowego. Państwowe finansowanie, nawet tam, gdzie jest przewidziane, nigdy nie dotyczy wszystkich duchownych ze wszystkich związków wyznaniowych, zaangażowanych w zapewnianie pacjentom opieki religijnej. Tak więc obok istnienia duszpasterstwa ustrukturyzowanego i finansowanego przez państwo funkcjonuje zwykle również rozwiązanie, które dotyczy pozostałych grup religijnych i polega jedynie na przysługującym duchownym (lub innym osobom do tego wyznaczonym) prawie wstępu na teren szpitali na życzenie pacjenta. Zdarza się wreszcie nawet zróżnicowanie pomiędzy różnymi szpitalami. Na przykład na Litwie dyrekcje szpitali mogą zatrudniać kapelanów, ale nie mają takiego obowiązku. W związku z tym obok szpitali, w których są stali kapłani katoliccy są też szpitale, w których posługę bez wynagrodzenia pełnią lokalni duszpasterze.

E. KAPLICE SZPITALNE

Sytuacja jest zróżnicowana również jeśli chodzi o obecność kaplic w szpitalach. W państwach, w których mamy do czynienia ze społeczną dominacją jednego wyznania, powstają kaplice tego właśnie wyznania (np. Polska). W Portugalii regułą jest obligatoryjność istnienia w szpitalu stałej kaplicy katolickiej, która może być ewentualnie dzielona z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. W niektórych państwach powstają jedynie wielowyznaniowe pokoje modlitwy lub kaplice ekumeniczne (np. Czechy), a w innych są one tworzone obok kaplic wyznania większościowego (np. Malta). Z kolei w Niemczech, pomimo braku obowiązku ustanawiania kaplic szpitalnych, w niektórych szpitalach funkcjonują nie tylko kaplice chrześcijańskie, ale również muzułmańskie i żydowskie pokoje modlitwy. Regułą jest przy tym, że kaplice

są własnością instytucji goszczącej (szpitala), a ich funkcjonowanie jest finansowane ze środków tej placówki. Odstępstwa od tej zasady nie są liczne.

3. STATUS KAPELANÓW

A. ZASADY WYZNACZANIA I ODWOŁYWANIA KAPELANÓW SZPITALNYCH ORAZ STAWIANE IM WYMAGANIA

W cytowanych wyżej „Standardach Duszpasterstwa Służby Zdrowia w Europie” wskazuje się, że pełnienie posługi kapelańskiej wymaga profesjonalnego przygotowania, które obejmuje formację teologiczną i pastoralną, wiedzę na temat ochrony zdrowia, praktyczne doświadczenie kliniczne oraz kierownictwo duchowe. W zgodzie z tymi standardami, w niektórych państwach od kapelanów szpitalnych wyraźnie wymaga się zrealizowania specjalistycznego programu przygotowawczego oraz zaliczenia testu potwierdzającego posiadanie wymaganych kwalifikacji (Finlandia). Wymóg posiadania specjalnej formacji pastoralno–klinicznej stawiany jest również kapelanom w publicznych szpitalach Irlandii, chociaż formacja ta może być zastąpiona innym, równoważnym przygotowaniem (jak można sądzić, chodzi o przygotowanie seminaryjne). Każdy kto chce pracować jako kapelan rzymskokatolicki musi uzyskać certyfikat Zarządu Duszpasterstwa Służby Zdrowia (*Healthcare Chaplaincy Board*), który podlega Konferencji Biskupów Irlandii oraz Konferencji Przełożonych Zakonnych. Zgodnie z decyzją Kościoła Irlandii, obowiązek legitymowania się odpowiednią formacją pastoralno–kliniczną, analogiczną do tej wymaganej w Kościele Katolickim, mają spełniać również pełnoetatowi, świeccy kapelani tego Kościoła. W kierunku ustanowienia konieczności zdobycia ściśle określonych kwalifikacji przez kandydatów na kapelanów szpitalnych idzie też inicjatywa realizowana na Łotwie w jednym ze szpitali uniwersyteckich. Przygotowano tam profesjonalny przygotowawczy program pastoralno–kliniczny dla osób już pełniących lub przygotowujących się do pełnienia opieki duchowej w szpitalach. Jednak w większości państw do objęcia stanowiska kapelana szpital-

nego wystarcza w zasadzie kościelna nominacja, której następstwem – jeśli kapelana z placówką ochrony zdrowia ma łączyć jakaś określona więź prawna – jest formalne ustanowienie kapelana przez dyrekcję danej placówki. Oceniając ten fakt trzeba wziąć pod uwagę, że w wielu wspólnotach religijnych (jak np. w Kościele Katolickim) formacja generalnie wymagana od kapłanów obejmuje właściwie niemal wszystkie elementy określone w „Standardach Duszpasterstwa Służby Zdrowia w Europie” (poza poważniejszym, praktycznym przygotowaniem klinicznym).

W sytuacjach, w których kapelana nie łączy z placówką ochrony zdrowia żadna więź prawna, a jego prawa ograniczają się do swobodnego dostępu do chorych, dyrekcja takiej placówki nie uczestniczy zwykle w procedurze ustanawiania kapelana, co jest wyłączną prerogatywą władz danego związku wyznaniowego (lub nawet jest pozostawione inicjatywie samego duchownego, działającego na zasadzie wolontariusza). Tylko w niektórych państwach (jak w szczególności w Portugalii czy Hiszpanii) formalnej „autoryzacji” podlegają również kapelani, którzy nie otrzymują wynagrodzenia i nie są pracownikami (w Portugalii otrzymują oni, podobnie jak ich współpracownicy, specjalne identyfikatory).

Zgodnie z przedstawionymi konstrukcjami, cofnięcie skierowania określonego duchownego (lub innej osoby) do pełnienia funkcji kapelana, dokonane przez władze jego związku wyznaniowego, powinno skutkować rozwiązaniem więzi prawnej łączącej go z placówką ochrony zdrowia. Formalne zagwarantowanie takiej konsekwencji cofnięcia skierowania – jak wynika z raportów – nie są jednak powszechne (jest tak np. w Hiszpanii oraz na Litwie).

W niektórych państwach władze publiczne i dyrekcje szpitali mają znikomy wpływ na wyznaczanie bądź odwoływanie kapelanów pomimo tego, że istnieje państwowe finansowanie duszpasterstwa szpitalnego. Tak jest na przykład na Malcie. Kapelani są wyznaczani bezpośrednio przez podmiot kościelny, który w umowie zobowiązał się do zabezpieczenia opieki duszpasterskiej w danej placówce.

Zupełnie szczególna sytuacja istnieje w Holandii, gdzie osoba sprawująca opiekę duchową nad pacjentami nie musi się legitymować kościelną aprobatą i jest wyznaczana na zasadach indywidual-

nych przez podmiot realizujący świadczenia zdrowotne. Jak zauważono w raporcie holenderskim, rodzi to uzasadnione wątpliwości co do jakości zabezpieczonej w ten sposób opieki duchowej.

B. CHARAKTER STOSUNKU PRAWNEGO ŁĄCZĄCEGO KAPELANA ZE SZPITALEM I ZASADY WYNAGRADZANIA KAPELANÓW

Wyraźne zróżnicowanie dotyczy również statusu kapelanów szpitalnych oraz zasad ich wynagradzania. Najsilniejszą więź pomiędzy kapelanem i szpitalem tworzy nawiązanie stosunku pracy. Jako pracownik, zgodnie z zasadami prawa pracy, kapelan jest zobowiązany do wykonywania pracy ustalonej w umowie na zasadach podporządkowania dyrekcji szpitala, za co otrzymuje wynagrodzenie. To rozwiązanie stosowane jest w sytuacjach oczekiwanego od niego wysokiego poziomu zaangażowania ze względu na dużą liczbę pacjentów oczekujących jego posługi. Na przykład w litewskim rozporządzeniu Ministra Zdrowia z 2009 r. przyjęto, że kapelani mogą być zatrudniani przez szpitale, jeśli istnieje potrzeba zapewnienia stałej posługi duszpasterskiej.

Potrzeba pracowniczego zatrudnienia duchownego (bądź ewentualnie osoby świeckiej) na stanowisku kapelana odnosi się zazwyczaj do wspólnot religijnych socjologicznie dominujących w danym państwie bądź ewentualnie jakimś jego regionie. Rozwiązanie polegające na zatrudnianiu kapelanów na podstawie stosunku pracy wykorzystywane jest na przykład w Hiszpanii, Irlandii (w odniesieniu do duchownych katolickich), Polsce, Portugalii, Republice Czeskiej i w Rumunii. W niektórych państwach (jak na przykład Polska) kapelani wykonują niekiedy swoje funkcje również na podstawie umów cywilnoprawnych. Oczywiście jest przy tym, że również w krajach, w których kapelani są formalnie zatrudniani przez szpitale, pewna liczba duchownych i świeckich realizujących posługi duszpasterskie wobec pacjentów nie otrzymuje żadnego wynagrodzenia. Dotyczy to przede wszystkim osób należących do socjologicznie mniejszościowych grup religijnych, może mieć jednak zastosowanie również do tych, którzy należąc do wspólnot społecznie dominujących realizują posługi obok kapelanów formalnie zatrudnionych (na przykład we współpracy z nimi).

Zdarzają się jednak państwa, w których kapelani szpitalni sprawują swoje funkcje bez jakichkolwiek formalnych umów. Więż prawna łącząca ich ze szpitalami jest wówczas bardzo słaba i ogranicza się właściwie do obowiązku przestrzegania reguł obowiązujących w danej placówce. Od szpitala, nad którego pacjentami rozciągają opiekę duszpasterską, nie otrzymują oni w szczególności żadnego wynagrodzenia. Kwestia ich utrzymania rozwiązywana jest zgodnie z zasadami obowiązującymi w danej wspólnocie religijnej.

Ze szczególną sytuacją mamy do czynienia w tych państwach, w których umowy dotyczące posług duszpasterskich zawierane są nie z poszczególnymi duchownymi, ale z jednostkami organizacyjnymi związków wyznaniowych (jak to się dzieje na przykład na Malcie). Choć w ten sposób duszpasterstwo szpitalne jest finansowane z funduszy publicznych, to jednak stopień formalnego powiązania poszczególnych kapelanów ze szpitalami pozostaje niski. Podobnie jest również w przypadku Kościoła Anglikańskiego w Irlandii. Kościół ten każdego roku otrzymuje określoną kwotę (obecnie ok. 220.000 euro). W zamian jego duchowni w całym kraju są gotowi do tego, aby na wezwanie zrealizować posługę duszpasterską w pobliskim szpitalu. Do niedawna, duchowni kierujący parafiami, którzy *ex officio* obejmowali opieką szpitale położone na terenie ich parafii, otrzymywali za to niewielką kwotę z sumy wypłacanej Kościołowi przez państwo. Obecnie jednak Kościół Irlandii zaczął zatrudniać w pełnym wymiarze świeckich kapelanów, powierzając każdemu z nich dwa lub trzy szpitale. Oprócz tego posługi duszpasterskie w placówkach ochrony zdrowia są nadal pełnione przez duchownych parafialnych, którzy jednak nie otrzymują za to żadnego dodatkowego wynagrodzenia.

4. DUSZPASTERSTWO SZPITALNE A NEGATYWNA WOLNOŚĆ RELIGIJNA PACJENTÓW

Analiza raportów krajowych prowadzi do wniosku, że jednym z najpoważniejszych problemów związanych z funkcjonowaniem duszpasterstw szpitalnych jest zapewnienie należącego poszanowania negatywnej wolności religijnej pacjentów, którzy nie wyznają żadnej

religii, należą do mniejszości religijnych albo też mają indywidualnie zdefiniowany światopogląd. Jak twierdzi Vincent De Gaetano, „najpoważniejsze wyzwanie stojące w tym zakresie przed kapelanami stanowi praktyczna odpowiedź na pytanie o to, jak być widocznym i odpowiadać na potrzeby pacjentów bez naprzykrzania się rosnącej liczbie osób [...] które nie wyznają wiary religijnej”. Pośrednie potwierdzenie tej tezy może stanowić wyrok polskiego Sądu Najwyższego z 2013 r., w którym stwierdzono, że udzielenie przez katolickiego kapelana szpitalnego sakramentu namaszczenia chorych osobie niewierzącej bez jej zgody i wiedzy w czasie, w którym pozostawała ona w stanie śpiączki farmakologicznej, stanowi naruszenie swobody sumienia, rozumianej jako dobro osobiste i podlegającej ochronie na podstawie przepisów Kodeksu cywilnego.

Odnosząc się do tej kwestii należy się zgodzić z twierdzeniem, że wolność religijna jednostki bez wątpienia „obejmuje również przysługujące jej prawo do pozostania wolną od jakiegokolwiek opieki religijnej lub duchowej”. Biorąc to pod uwagę należy stwierdzić, że państwo jest nie tylko zobowiązane do powstrzymania się od narzucania komukolwiek światopoglądu religijnego, ale także do „ochrony jednostek przed niechcianym prozelityzmem, realizowanym przez inne (prywatne) jednostki” (Jogchum Vrieling i Adriaan Overbeek).

Świadomość złożoności omawianej problematyki spowodowała, że w niektórych państwach wprowadzono szczegółowe unormowania, których celem jest zabezpieczenie pacjentów przed niechcianymi posługami. Poza Belgią, takie regulacje zostały opracowane również w Portugalii. Zostały one zawarte w przepisach z 2009 r. (*Regulation of Spiritual and Religious Care in the National Health Service*). Przyjęto w nich, że „o opiekę duchową i religijną powinien wyraźnie poprosić pacjent lub jego krewni bądź przyjaciele”. Preferuje się, aby odnosząca się do tego deklaracja została złożona w momencie przyjęcia pacjenta do szpitala, może być jednak złożona również w innym momencie. Z drugiej jednak strony wyraźnie przyjęto również, że taka opieka może zostać zainicjowana przez duchownego wspólnoty, do której pacjent należy, o ile ten się na to zgadza. Podkreślono jednocześnie, że żaden pacjent nie może być w żaden sposób poddawany presji, aby przyjął posługę religijną. Te same cele są realizowane przez szcze-

głowe wyliczenie w omawianym dokumencie praw przysługujących pacjentom oraz obowiązków obciążających kapelanów. Te pierwsze obejmują nie tylko prawo dostępu do usług z zakresu opieki duchowej i religijnej oraz udziału w aktach kultu religijnego, ale również prawo do bycia informowanym o zasadach sprawowania opieki religijnej, do odrzucenia posługi, o którą pacjent nie prosił oraz do poszanowania jego własnych przekonań. Natomiast wśród wyraźnie wymienionych obowiązków kapelanów znalazło się nie tylko realizowanie posług duszpasterskich, organizowanie aktów kultu religijnego i zachowywanie reguły poufności, ale także na przykład respekt wobec pacjentów, którzy nie życzą sobie opieki religijnej i uszanowanie podejmowanych przez nich decyzji.

Odnosząc się *mutatis mutandis* do wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie *Kokkinakis przeciwko Grecji* można stwierdzić, że – patrząc na sprawę z perspektywy organizacji religijnych i kapelanów – istotne jest rozróżnienie pomiędzy dawaniem świadectwa, a więc „prawdziwym ewangelizowaniem” (*true evangelism*) oraz „niestosownym prozelityzmem” (*improper proselytism*). Można się przy tym zgodzić z opinią, że ze względu na szczególną sytuację psychologiczną pacjentów, szpitale generalnie nie powinny być postrzegane jako „pole działalności misjonarskiej” (Balázs Schanda), a brak zgody pacjenta stanowi granicę, której kapelan nie powinien przekraczać. Równocześnie trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że w niektórych sytuacjach znalezienie rozwiązań nie budzących zupełnie żadnych wątpliwości może okazać się zadaniem niewykonalnym. Jako przykład można podać sytuację, w której wola pacjenta nie jest znana, ponieważ został przywieziony do szpitala w stanie zagrożenia życia i nieprzytomności, a poznanie woli członków jego rodziny, w krótkim czasie pozostającym na podjęcie decyzji o udzieleniu posługi religijnej, nie jest możliwe. Z perspektywy duchowego trudno sobie wyobrazić powstrzymanie się w takich okolicznościach od zrealizowania posługi, której osoba niezdolna do zakomunikowania swej woli może bardzo potrzebować.

PODSUMOWANIE

Zapewnienie prawa pacjentów do posług religijnych stanowi dziś uznany europejski standard. Różnią się natomiast szczegółowe gwarancje tego prawa. Zróżnicowanie dotyczy zwłaszcza organizacji duszpastersstwa szpitalnego oraz statusu kapelanów szpitalnych. Stosowane rozwiązania pozostają w zależności od takich czynników, jak wyznaniowa struktura społeczeństwa, ugruntowane tradycje, aplikowany model relacji Państwo – Kościół oraz zróżnicowanie form regulacji sytuacji prawnej związków wyznaniowych. Wśród problemów, które wciąż oczekują na satysfakcjonujące rozwiązania w sporej liczbie państw członkowskich Unii Europejskiej należy natomiast wymienić kwestię pełnej ochrony praw członków religii mniejszościowych oraz osób bez religijnej afiliacji. Chodzi przy tym o znalezienie takiego modelu, w którym należycie zharmonizowane byłyby prawa wszystkich, bez względu na ich przynależność do mniejszości czy większości.

BIBLIOGRAFIA

- Balodis, Ringolds. “The Regulation and Organization of Chaplaincies in Latvia” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Brzozowski, Wojciech. “When anointing becomes annoying: remarks on the Polish Supreme Court’s Judgement of 20 september 2013 (II CSK 1/13)”. *Wroclaw Review of Law, Administration and Economics* 5/2 (2015): 70-80.
- Cranmer, Frank, Norman Doe. “Chaplaincy and the law in the United Kingdom” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Doe, Norman. *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- van Eijk, Ryan. “The Search for a workable balance: spiritual care in the Netherlands” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Emilianides, Achilles C. “Chaplaincy and the law in Cyprus” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).

- Farrell, Stephen. "Chaplaincy in Ireland" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Friedner, Lars. "Chaplaincy – Sweden" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Glodenis, Donatas. "Chaplaincy in the Republic of Lithuania" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Ivanc, Blaž. "Religious assistance in public institutions – Slovenia" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Kiviorg, Merilin. "Religious assistance in public institutions: Estonia" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Kotiranta, Matti. "Religious assistance in public institutions: Finland" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Krzywkowska, Justyna, Aleksandra Bitowt. „Poddanie człowieka nieakceptowanym przez niego praktykom religijnym”. W: *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. Piotr Stanisz, Aneta Abramowicz, Michał Czelný, Marta Ordon, Michał Zawiaślak, 191-203. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Machado, Jónatas E.M. "Religious assistance in public institutions: the Portuguese case" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Mazzola, Roberto. "Spiritual assistance in the Italian legal system" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Messner, Francis, Brigitte Basdevant-Gaudemet, Pierre-Henri Prélot. "Assistance spirituelle en milieu clos" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Motilla, Agustín. "Religious chaplaincy in Spain" (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Papageorgiou, Konstantinos, Lina Papadopoulou. "Spiritual assistance in public institutions. Report: Greece" (raport przygotowany na konferencję

- Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Poirier, Philippe. “Assistance spirituelle: Luxemburg” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Pulte, Matthias. “Religious assistance in public institutions. German National Report” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Rakoczy, Bartosz. „Głosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 20 września 2013 r., sygn. akt II CSK 1/13”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 8 (2016): 213-220.
- Savić, Vanja I. “Report on chaplaincies in Croatia – legal and historical overview” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Schanda, Balázs. “Chaplaincies in Hungary” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Stanisz, Piotr. “Religious assistance in public institutions: Poland” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Tăvăla, Emanuel. “Religious assistance in public sphere. Romanian report” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Tretera, Jiří R., Zábaj Horák. “Religious assistance in public institutions: Czech Republic” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Vrielink, Jogchum, Adriaan Overbeeke. “Religious assistance in institutions: Belgium” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).
- Wenski, Piotr. „Rozważania nad standardami opieki duszpasterskiej w polskich szpitalach. Uwagi na tle orzeczenia SN z 20 września 2013 r.”. *Prawo i Medycyna* 1 (2015): 72-86.
- Wieshaider, Wolfgang. “Les aumôneries dans des établissements public autrichiens” (raport przygotowany na konferencję *Religious assistance in public institutions*, Jūrmala, 13-15 października 2016 r.).

RELIGIOUS ASSISTANCE IN PUBLIC HOSPITALS
IN THE STATES OF THE EUROPEAN UNION
– AN OVERVIEW

Summary

The aim of the paper is to provide a general characterization of the solutions used in the states of the European Union to guarantee free access to religious assistance in public hospitals. The first part presents the justification for such assistance. The organization of hospital chaplaincy and the status of hospital chaplains are discussed respectively in part 2 and 3. The paper concludes with a discussion of the problems connected with the need to protect the negative religious freedom of patients.

The analysis leads to a conclusion that ensuring the right of every patient to religious assistance constitutes a recognized European standard, independently of the adopted model of state-church relations. However, the detailed guarantees of this right differ from state to state. The diversification characterizes both the organization of hospital chaplaincy and the status of chaplains. The relevant solutions are dependent on such circumstances as the religious structure of the society, established traditions, applied model of state-church relations and diversification of forms of regulating the legal situation of religious organizations. Among the problems which still need to be solved in a satisfactory way in a considerable number of European states one can mention the question of full protection of rights of religious minorities and persons without religious affiliation. However, the prospective guarantees of such protection should be fairly balanced with protecting the rights of believers belonging to sociologically dominant religions.

Tłumaczenie własne autora

Key words: hospital chaplaincy, hospital chaplain, religious assistance, religious freedom, freedom of conscience and religion, State-Church relations

Słowa kluczowe: duszpasterstwo szpitalne, kapelan szpitalny, usługi duszpasterskie, wolność religijna, wolność sumienia i wyznania, relacje Państwo – Kościół

***Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. Michał Skwarzyński, Piotr Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, ss. 384.**

Rozpad imperium sowieckiego dokonujący się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku oraz równoczesne uwalnianie się państw Europy Środkowo–Wschodniej spod jego politycznego, gospodarczego, militarnego, a przede wszystkim ideologicznego wpływu, dało asumpt do przebudowy systemów prawnych dawnych komunistycznych satelit w duchu demokratycznym. Ten proces dokonał się również w Polsce, m.in. na płaszczyźnie stosunku krajowego prawa stanowionego do zjawiska religii. Marksistowska ideologia, jako z natury wroga wszelkim odniesieniom do Boga, istniejącym zarówno w sferze publicznej jak i prywatnej, przestała być uznawana za obowiązującą, co stworzyło możliwość ustalenia od nowa pozycji religii w państwie. W polskich realiach, fundamentami nowego ładu w tej sferze stały się: najpierw ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, później akty hierarchicznie wyższego rzędu, czyli Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. oraz Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r., a także ustawy określające stosunki między państwem a poszczególnymi związkami wyznaniowymi.

W ostatnim czasie opinia publiczna, inspirowana rocznicami wydarzeń czasu przełomu m.in. wyborów do tzw. sejmu kontraktowego, często skłonna jest do przeprowadzania podsumowań dotychczasowego dorobku Rzeczypospolitej Polskiej, zwanej Trzecią dla odróżnienia od poprzedniczek. W jakiś sposób w tę mnogość refleksji wpisuje się wydana

w 2016 roku książka pod redakcją Michała Skwarzyńskiego oraz Piotra Steczkowskiego pt. *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, będąca owocem wystąpień podczas X Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego, które odbyło się w dniach 23–25 kwietnia 2013 roku. Redaktorzy i współautorzy pochylają się nad postawą państwa polskiego wobec wyznawców religii oraz wspólnot ich skupiających, widzianą poprzez stanowione na przestrzeni ponad ćwierćwiecza prawo.

W recenzowanej pozycji swoje publikacje zamieścili badacze prawa wyznaniowego z uczelni wyższych z różnych stron Polski: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Uniwersytetu Rzeszowskiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Opolskiego, Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego, Uniwersytetu Wrocławskiego, Uniwersytetu Przyrodniczo–Humanistycznego w Siedlcach, Wyższej Szkoły Finansów i Prawa w Bielsku–Białej oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Systematyka pracy wyraźnie wskazuje istotne płaszczyzny dyskusji o polityce wyznaniowej państwa. Dlatego też publikacja podzielona jest na cztery rozdziały: pierwszy dotyczy aspektów instytucjonalnych, drugi skupia się na prawach gwarantowanych jednostce, trzeci dotyczy stosunku państwa do związków wyznaniowych. Czwarty rozdział, treściowo nieco odstający od samego tytułu publikacji, zawiera artykuły na temat polityki wyznaniowej państw innych niż Rzeczpospolita Polska. Całą pracę rozpoczyna wstęp redaktorski, w dużym skrócie przywołujący cel i okoliczności jej powstania oraz omawiający treść artykułów w niej zawartych.

Pierwszy rozdział rozpoczyna artykuł jednego z redaktorów publikacji, Piotra Steczkowskiego, zawierający szczególnie wartościową, bo aktualną analizę programów polskich partii politycznych pod kątem ich stosunku do kwestii wyznaniowych. Z uznaniem należy podkreślić, że autor wyszedł w swoich badaniach poza parlamentarną scenę polityczną, a ponadto uwzględnił gwałtowne roszady dokonane kartami wyborczymi podczas ostatnich wyborów. Dzięki temu czytelnik zyskuje pełniejsze spojrzenie na całość życia politycznego na szczeblu ogólnopolskim w interesującym nas zakresie.

W następnym artykule Anna Tunia pokazuje, że działalność państwa–prawodawcy, jako podmiotu władnego definiować pojęcia z zakresu prawa wyznaniowego, jest skromna. Pojęcia obecnie istniejące są w niemałej części recypowane z przepisów wewnętrznych Kościoła katolickiego. Tę praktykę autorka przyjmuje z dezaprobatą.

Grzegorz Maroń z Uniwersytetu Rzeszowskiego skupia się na mających charakter konfesyjny uchwałach okolicznościowych obu izb polskiego parlamentu. Wbrew głosom niektórych przedstawicieli doktryny, autor uznaje podejmowanie wspomnianych uchwał za zgodne z Konstytucją RP, równocześnie krytycznie ustosunkowując się do niektórych z nich. Na podstawie analizy treści uchwał oraz stenogramów z dyskusji nad nimi, autor m.in. dochodzi do smutnych konstatacji na temat parlamentarnej kultury politycznej oraz braku wyczucia w używaniu instrumentu jakim jest uchwała okolicznościowa.

Nad konfliktem wartości konstytucyjnych, czyli wolności religii oraz bezpieczeństwa publicznego, w kontekście polskiego systemu konstytucyjnego zastanawia się Konrad Walczuk. Wyjaśnia on różnice pomiędzy gwarancjami z art. 31 oraz art. 53 Konstytucji RP, przyjmując, że drugi z wymienionych przepisów stanowi *lex specialis* pierwszego.

Kompetencje Pełnomocnika Rządu do spraw Równego Traktowania w zakresie przeciwdziałania dyskryminacji ze względu na religię lub wyznanie są omawiane w kolejnym artykule, tym razem autorstwa Józefa Koredczuka. Autor przywołuje nie tylko akty prawne będące podstawą istnienia omawianego urzędu, ale również dane na temat spotkań Pełnomocnika z przedstawicielami kościołów i związków wyznaniowych, a także prezentuje cenne zestawienie jego interwencji pod kątem ich ilości oraz przedmiotu.

Michał Czelný pochyla się nad znaczeniem ustaleń dokonanych w ramach Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu Polski, opisując jej rozwój historyczny, zaznaczając jakościową różnicę w układaniu wzajemnych relacji pomiędzy stronami po okresie transformacji. Równocześnie podkreśla mnogość skomplikowanych problemów stojących przed Komisją, budującą poprzez swoją działalność szacunek dla wolności religijnej oraz zasady współdziałania.

Ostatni artykuł rozdziału pierwszego traktuje o sytuacji politycznej towarzyszącej likwidacji Urzędu ds. Wyznań w 1989 roku. Marzanna Grabowska podkreśla w nim rolę NSZZ „Solidarność” w dokonującej się transformacji, przywołuje sejmową dyskusję na temat likwidacji Urzędu, uwypukla przełomowość uchwalenia pakietu ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 r. oraz zaznacza, że otworzyły one drogę do pełnego korzystania z wolności religijnej w Polsce.

Inicjując swoim artykułem pt. *Klauzula sumienia w ochronie życia i zdrowia w prawie Trzeciej Rzeczypospolitej* drugi rozdział publikacji,

Ryszard Sztuchmiller, odwołując się do obowiązujących w Polsce przepisów, oddaje należny szacunek prawu personelu medycznego do działania zgodnie z własnym sumieniem. Równocześnie daje wyraz ubolewaniu z powodu niezrozumienia tego zagadnienia wśród mediów masowych oraz części społeczeństwa.

Drugi współredaktor przedmiotowej publikacji, Michał Skwarzyński, również porusza kwestię sprzeciwu sumienia, jednak w odniesieniu do sędziów, ukazując ich moralne rozterki, mogące pojawić się w różnych okolicznościach prowadzonych przez nich postępowań. Autor proponuje rozwiązania zarówno dogodne dla sędziego, jak i bezpieczne dla wymiaru sprawiedliwości, twierdząc, że korzystanie z klauzuli sumienia przez tę grupę zawodową jest po prostu realizacją gwarancji demokratycznego państwa pluralistycznego.

Jerzy Nikolajew opisuje uprawnienia więźniów z zakresu wolności sumienia i religii, patrząc na nie jako na element polityki wyznaniowej III Rzeczypospolitej. Skupia się m.in. na kwestii wykonywania praktyk religijnych i uczestnictwa w nabożeństwach, a ponadto opisuje dostępność posługi kapłańskiej, by na koniec sformułować postulaty *de lege ferenda*.

Michał Skwarzyński oraz Michał Chajda zdecydowali się podjąć kwestię użytku twórczości artystycznej podczas kazań głoszonych w kościele. Podkreślają oni, że ustawodawca zauważył problem kolizji prawa własności intelektualnej oraz wolności sumienia i religii, dlatego dopuścił ograniczoną ingerencję w prawa twórcy.

Rozdział trzeci dotyczący stosunku państwa wobec związków wyznaniowych rozpoczyna swoim tekstem Andrzej Szymański, który prześledził starania wspólnot zakonnych w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej o zapewnienie ciągłości funkcjonowania placówek oświatowo-wychowawczych oraz odzyskiwanie zabranych przez władzę nieruchomości. Wskazał generalną niechęć komunistycznych decydentów wobec tych działań, a także pewną zmienność ich polityki w tej kwestii na przestrzeni kilkudziesięciu lat trwania reżimu.

Kolejny artykuł porusza zagadnienie statusu wyznaniowych szkół wyższych w systemie prawnym Rzeczypospolitej Polskiej. Autor – Artur Mezglewski, wychodząc od omówienia tła historycznego stwierdza, że brak jest kompletnej regulacji ich funkcjonowania, która to wypełniałaby istniejącą lukę prawną.

Justyna Krzywkowska i Aleksandra Bitowt wskazują pola współdziałania pomiędzy państwem a wybranymi kościołami na polu polityki proro-

dzinnej rozumianej jako tworzenie warunków skłaniających do posiadania większej liczby dzieci, zapewnianie potrzebnej rodzinie pomocy o charakterze charytatywnym, opiekuńczym i medycznym, a także realizowanie potrzeb osób starszych. Autorki skupiają się przede wszystkim na omówieniu podstaw prawnych współdziałania oraz opisie przykładów aktywności podejmowanych przez Caritas Polska (oraz Caritas diecezjalne), ELEOS oraz Diakonię, czyli trzy organizacje trzech największych związków wyznaniowych w Polsce: Kościoła katolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Kolejny artykuł omawia wybrane regulacje dotyczące osobowości prawnej kościołów i związków wyznaniowych. Jego autor – Marek Strzała, entuzjastycznie odnosi się do poziomu polskich gwarancji w tym zakresie przywołując podobne rozwiązania z niektórych państw Zachodniej Europy. Podnosi też, że nie tylko same kościoły i związki wyznaniowe są osobami prawnymi, lecz także mogą one tworzyć tzw. wyznaniowe osoby prawne, stanowiące szczególną kategorię w prawie polskim.

Zadania kościołów i związków wyznaniowych w zakresie ochrony zabytków to temat artykułu Mieczysława Różańskiego. Pod tym kątem autor dokonuje przeglądu przepisów z ustaw indywidualnych. Ponadto, skupia się na wyjaśnianiu definicji legalnych.

Ostatni rozdział publikacji zawiera teksty prezentujące państwa inne niż Polska. Artykuł Andrzeja Gąsowskiego o relacjach pomiędzy państwem a religiami w Republice Południowej Afryki dokładnie przedstawia ich historię na tym terenie oraz wpływ na społeczno-polityczną rzeczywistość, ze szczególnym uwzględnieniem okresu tzw. apartheidu. Ponadto, stawia diagnozy na temat miejsca religii w życiu wspólnotowym Republiki, porównując gwarancje czterech dwudziestowiecznych konstytucji.

Politykę wyznaniową Evo Moralesa, prezydenta Boliwii, przedstawia Marta Osuchowska. Stosunek obecnej władzy tego południowoamerykańskiego państwa autorka określa jako niekonsekwentny – po części przyjazny, po części wrogi, a więc będący w trakcie formowania i wymagający ustabilizowania w przyszłości.

Ostatni artykuł przywołuje realia znacznie nam bliższe, przynajmniej pod względem geograficznym. Jerzy Nikołajew porusza temat przestrzegania praw człowieka na Ukrainie, pokazując trudności w realizacji wolności sumienia i wyznania, m.in. niuregulowanie kwestii zwrotu majątkom wyznaniowym majątku zagrabionego przez komunistów. O ile formalne gwarancje wolności religijnej, zawarte w tamtejszych przepisach, są

wystarczające, to jednak istnieją poważne problemy z ich egzekwowaniem w praktyce, co pokazuje liczba skarg wnoszonych do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka przez Ukraińców.

Recenzowana publikacja stanowi aktualną, kilkunastomiesięczną refleksję na temat współczesnej polityki wyznaniowej – czasem także jej braku – prowadzonej przez Rzeczpospolitą, mającej odzwierciedlenie w polskim systemie prawnym. Dodatkowo, czyni ona odesłania do rzeczywistości sprzed 1989 roku, a nawet pokazuje egzotyczne z naszej perspektywy realia państw z innych części globu. To daje nadzieję, że publikacja stanie się cennym źródłem wiedzy na temat faktycznego stanu relacji pomiędzy instytucjami państwa, związkami wyznaniowymi oraz wyznawcami, a także będzie inspiracją do aktualizowania badań o tej tematyce w przyszłości.

Mgr Kacper Chołody
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Konferencja naukowa pt *Ochrona danych osobowych w Kościele*,
Warszawa, 25 lutego 2016 r.**

W dniu 25 lutego 2016 r. w Sali Rady Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się konferencja naukowa pt *Ochrona danych osobowych w Kościele*. Konferencja została zorganizowana przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet Opolski i Uniwersytet Szczeciński.

Program konferencji składał się z czterech sesji. Uroczystego jej otwarcia dokonali ks. prof. Stanisław Dziekoński (rektor UKSW) oraz dr Edyta Bielak–Jomaa (GIODO). Witając wszystkich uczestników, ukazali problematykę zorganizowanej konferencji naukowej i jej aktualność w związku z aktualnymi problemami wynikającymi z ochrony danych osobowych w działalności kościołów i innych związków wyznaniowych.

Sesja pierwsza została zatytułowana *Przetwarzanie i ochrona danych osobowych w Kościele*. Przewodniczył jej prof. Andrzej Rzepliński – prezes Trybunału Konstytucyjnego. Pierwszy referat pt. *Jawność i jej granice w Kościele* wygłosił ks. prof. Stanisław Dziekoński (UKSW). Prelegent na początku swojego wystąpienia zdefiniował pojęcia Kościoła, związku wyznaniowego i kościelnych osób prawnych. Następnie omówił swobodę kształtowania struktury wewnętrznej osób prawnych Kościoła, by wreszcie dokonać prawnej analizy zagadnienia ochrony danych osobowych i ich przetwarzania przez kościoły i związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej.

Poprzez nagranie video uczestnicy Konferencji mieli możliwość zapoznania się z treścią kolejnego wystąpienia nt. *Ochrona danych osobowych w Kościele z perspektywy europejskiej*, które wygłosił Giovanni

Buttarelli (Europejski Inspektor Ochrony Danych Osobowych). W swoim słowie zwrócił uwagę na uwzględnianie w ochronie danych osobowych w kościołach i innych związkach wyznaniowych nowych technologii oraz stosowanie dwóch zasad: rozliczalności i przejrzystości. Ponadto wspominał także o zakończonych pracach nad projektem rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i swobodnym przepływem takich danych (ogólnie rozporządzenie o ochronie danych, Bruksela, dnia 25 stycznia 2012 r., COM (2012) 11 final).

Przetwarzanie danych osobowych jako przykład realizacji konstytucyjnej zasady autonomii Kościoła, to temat referatu prof. Pawła Sobczyka (UO). Swoją referat autor rozpoczął od omówienia problemów związanych z interpretacją zasady autonomii i niezależności kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 3 Konstytucji z 1997 r.). Kolejno dokonał próby omówienia tej zasady wobec kwestii przetwarzania danych osobowych przez kościoły i związki wyznaniowe posiłkując się aktualnym orzecznictwem Naczelnego Sądu Administracyjnego.

Ostatnim referatem tej sesji było wystąpienie dr. Michała Poniatowskiego (UKSW) pt. *Przetwarzanie danych osobowych w kościelnych organizacjach pożytku publicznego*. Prelegent dokonał wnikliwej analizy przetwarzania danych osobowych w związku z działalnością charytatywno-opiekuńczą Kościoła, wykazując przy tym że ta działalność jest fundamentem działalności Kościoła.

Drugiej sesji zatytułowanej *Ochrona danych osobowych w świetle prawa publicznego* przewodniczyła prof. Irena Lipowicz (UKSW). Jako pierwszy w tej sesji wystąpił dyr. Piotr Drobek (Biuro GIODO, UKSW) z referatem zatytułowanym *Projekt rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady o ochronie danych osobowych a przetwarzanie danych osobowych w Kościele*. Prelegent ukazał wprawdzie podstawy prawne ochrony danych osobowych w Unii Europejskiej, uwzględniając przy tym wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. W dalszej kolejności omówił artykuły rozporządzenia dotyczące ochrony danych osobowych w kościołach i związkach wyznaniowych (art. 9 ust. 1, art. 85 i art. 91 rozporządzenia).

Ks. prof. Piotr Mazurkiewicz (UKSW) w referacie pt. *Geneza regulacji europejskiej ochrony danych osobowych w Kościele i potrzeba badań prawnoporównawczych*, poszukiwał odpowiedzi na pytanie: dlaczego rozporządzenie unijne, a nie dyrektywa. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na religijną różnorodność w Europie, która winna być uwzględniana w przepi-

sach unijnych (art. 4 Traktatu o funkcjonowaniu UE). Unia Europejska powinna przetwarzać dane osobowe ze względu na żywotny interes osoby, której dane dotyczą. Przywołując przykładowe unormowania państw należących do Unii Europejskiej dokonał analizy na czym polega prawo do prywatności i prawo do wolności religijnej.

Kolejny referat w tej sesji wygłosił prof. Ansgar Hense (Bonn, Instytut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands). Swoje wystąpienie zatytułował *Ochrona danych osobowych w Kościele w prawie niemieckim*. Referat dotyczył analizy aktów prawnych i skupiony był wokół zagadnień: konstytucyjno-prawne i podstawowe współrzędne odnośnie do danych osobowych, podstawowe struktury dotyczące rozporządzenia o kościelnej ochronie danych osobowych oraz aktualne informacje będące przedmiotem dyskusji w Niemczech.

Ostatni referat w tej sesji, pt. *Ochrona danych osobowych w Kościele w prawie polskim* wygłosił ks. prof. Artur Mezglewski (UO). Prelegent dokonał analizy przepisów prawa polskiego, w szczególności skupiając się na ustawie o ochronie danych osobowych z dnia 29 sierpnia 1997 r. Swoje wystąpienie zogniskował na zagadnieniach dotyczących przesłanek do legalnego przetwarzania danych osobowych, ograniczeń kompetencji GIODO wobec kościołów i związków wyznaniowych oraz kwestii udostępniania danych osobowych.

Ochrona danych osobowych w świetle prawa kanonicznego to tytuł trzeciej sesji konferencji. Przewodniczyła jej dr Edyta Bielak-Jomaa (GIODO). Pierwszym referatem tej sesji było wystąpienie ks. prof. Mieczysława Różańskiego (UWM) nt. *Przetwarzanie danych osobowych w archiwach kościelnych*. Dokonując analizy m.in. przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. prelegent odpowiedział na pytanie o przetwarzanie danych osobowych zawartych w archiwach kościelnych.

Drugim, a zarazem ostatnim referatem tej sesji było przedłożenie wygłoszone przez ks. prof. Zbigniewa Jancewicza (UKSW) pt. *Przetwarzanie danych osobowych w kancelariach parafialnych*. Prelegent dokonał próby omówienia czynności duszpasterskich dokonywanych w kancelarii parafialnej. Uwzględniając zaś przepisy prawa kanonicznego, wyjaśnił na czym polega przetwarzanie danych osobowych zawartych w księgach bądź w kartotekach parafialnych.

Sesji czwartej, zatytułowanej *Aktualne problemy ochrony danych osobowych w Kościele*, przewodniczył ks. prof. Piotr Mazurkiewicz (UKSW). Została ona podzielona na dwie części. Pierwszą z nich była

dyskusja panelowa, w której udział wzięli: ks. dr Tomasz Jakubiak (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie), prof. Małgorzata Jaśkowska (UKSW), dyr. Monika Krasińska (Biuro GİODO) oraz prof. Irena Lipowicz (UKSW). Drugą częścią była *dyskusja otwarta* w której głos swój zabrali w kolejności: ks. prof. Artur Mezglewski (UO), prof. Małgorzata Jaśkowska (UKSW), ks. prof. Mieczysław Różański (UWM), ks. dr Tomasz Jakubiak (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie) oraz ks. prof. Leszek Adamowicz (przedstawiciel KEP, KUL).

Podsumowania obrad dokonał prof. Zbigniew Cieślak (UKSW). W swoim wystąpieniu zatytułowanym *O potrzebie zmian polskiej regulacji prawnej ochrony danych osobowych* zwrócił uwagę na bogactwo art. 25 ust. 3 Konstytucji z 1997 r. Ponadto odniósł się do unormowań związanych z ochroną danych osobowych w Kościele w Niemczech i we Włoszech. Na zakończenie Konferencji dr Edyta Bielak–Jomaa (GİODO) podziękowała prelegentom za ich twórcze wystąpienia, a wszystkim za liczny udział.

Ks. mgr lic. Michał Czelny
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Ogólnopolskie sympozjum pt. *Wolność religijna i wolność sumienia w Polsce*, Kraków, 3 marca 2016 r.

W dniu 3 marca 2016 r. w Krakowie odbyło się ogólnopolskie sympozjum naukowe pt. *Wolność religijna i wolność sumienia w Polsce*. Sympozjum zostało zorganizowane przez doktorantów Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

Program sympozjum składał się z dwóch sesji: profesorskiej i studenckiej. Otwarcia dokonał bp dr hab. Grzegorz Ryś, a następnie wprowadzenia dokonał ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut – Dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UPJPII, który podkreślił aktualność omawianej problematyki w związku ze skomplikowaną sytuacją w Europie, która dotyczy nie tylko pojedynczej osoby, a także rodziny i całego społeczeństwa.

Pierwszej sesji przewodniczył ks. dr Andrzej Sosnowski CR – prodziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UPJPII. Pierwszy referat pt. *Czy*

istnieje prawo do zawarcia jednego instytucyjnie spójnego małżeństwa, wygłosił ks. dr Andrzej Wójcik (UPJPII). Prelegent stwierdził, iż artykułu 10 Konkordatu nie należy odczytywać zgodnie z wykładnią językową, lecz systemową. Ukazał, że małżeństwo bez nierozzerwalności byłoby tylko kontraktem. Wskazał, że nierozzerwalny węzeł małżeński świadczy o tym, iż źródłem generującym prawo nie są wyłącznie władza ustawodawcza, sądownicza, wykonawcza czy zwyczaj, ale nierozzerwalność małżeństwa wyraża prawdę, że każda osoba ludzka w swojej męskości lub kobiecości posiada uprzednią wobec jakiegokolwiek systemu prawa władzę generowania prawa.

Ks. dr Bartłomiej Pieron (UPJPII) przedstawił referat pt. *Prawo do rezygnacji z przynależności do kościołów i innych związków wyznaniowych – czy w Polsce jest przestrzegane?* Autor referatu wskazał, że określenie sposobu przynależności jak również utraty członkostwa lub możliwości dobrowolnego wystąpienia z kościołów i innych związków wyznaniowych, zgodnie z zasadą autonomii i niezależności należy do kompetencji grup religijnych. Występują nieliczne przypadki braku takich przepisów, które wynikają z zaniedbań związków wyznaniowych, braku upominawczej ingerencji organu rejestrującego lub zamknięcia działalności bez wykreślenia z rejestru. Kościoły i związki wyznaniowe w prawie wewnętrznym powinny wskazać formę czy procedurę wystąpienia. Prelegent zwrócił uwagę na, że dotychczasowa praktyka GIODO oraz złe ukształtowanie linii orzeczniczej sądów administracyjnych naruszała autonomię kościołów i innych związków wyznaniowych w zakresie określania sposobu przynależności do grup religijnych.

Kolejny referat pt. *Prawo rodziców do wychowania religijnego dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem (art. 53 ust. 4 Konstytucji RP)* wygłosiła dr Marta Osuchowska (UKSW). Autorka zaznaczyła, iż przepisy dotyczące prawa do wolności sumienia i wyznania dziecka nie znajdują się jedynie w Konstytucji RP, ale również w prawie międzynarodowym. W swoim wystąpieniu wskazała, że prawo rodziców do wychowania dziecka zgodnie ze swoimi przekonaniem jest przejawem poszanowania przez państwo autonomii rodziny. Nikt nie posiada uprawnień narzucania wychowania moralnego, religijnego i nauczania, które byłoby sprzeczne z poglądami rodziców. Dziecko nie powinno być jedynie biernym odbiorcą poglądów swoich rodziców, ale powinno być uznawane za współuczestnika życia rodzinnego.

Ostatni referat w pierwszej części pt. *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych (art. 196 kk) w najnowszym orzecznictwie sądów polskich* wygłosił ks. mgr lic. Michał Czelny (KUL). W swoim wystąpieniu przytoczył wyroki sądów, w których przedstawił, iż jest różna linia orzecznicza sądów wobec przestępstwa obrazy uczuć religijnych. Podkreślił on znaczenie uchwały Sądu Najwyższego w sprawie Nergala, w której istotnym jest stwierdzenie, że przestępstwo obrazy uczuć religijnych może być popełnione zarówno z zamiarem bezpośrednim, jak i zamiarem ewentualnym. Po wystąpieniach nastąpiła owocna dyskusja.

Sesji drugiej przewodniczyła mgr Karolina Mazur (UPJPII). Jako pierwsza głos zabrała mgr Żaneta Koppa (UMK), która wygłosiła referat pt. *Wolność świętowania niedzieli*. Następnie ks. mgr Tomasz Stec (UPJPII) przedstawił referat pt. *Wolność sumienia a możliwość korzystania z klauzuli sumienia (art. 53 ust. 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej)*. Kolejny referat zatytułowany *Czy prawo kanoniczne zapewnia katolikom wolność religijną* wygłosił mgr Maciej Rogalski (UPJPII). Ostatni referat pt. *Katolik uczestniczący w wykonywaniu władzy państwowej a obowiązek zachowania przez nią bezstronności światopoglądowej (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)* wygłosiła mgr Bożena Domagała-Gajda (UPJPII). Po wystąpieniach nastąpiła krótka dyskusja.

Podsumowania sympozjum dokonał ks. dr Andrzej Sosnowski oraz mgr Dorota Stokłosa-Bieniara, którzy podziękowali prelegentom za przygotowanie i wygłoszenie referatów, a wszystkim uczestnikom za udział.

*Mgr Kacper Krauz
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

Ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych, połączona ze Zjazdem Katedr, Zakładów i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, 17–19 maja 2016 r.*

W dniach 17–19 maja 2016 r. w kompleksie Hotelu Gorzelanny w Jarnołtówku koło Pokrzywniej, odbyła się ogólnopolska konferencja

naukowa, której tematem przewodnim było *Równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych*. Konferencja została połączona ze Zjazdem Katedr, Zakładów i Wykładowców Prawa Wyznaniowego. Organizatorami konferencji były: Zakład Prawa Konstytucyjnego i Wyznaniowego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego oraz Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego. Koordynatorem zaś całego przedsięwzięcia był prof. ndzw. dr hab. Dariusz Walencik (Uniwersytet Opolski), którego wspomagali prof. zw. dr hab. Artur Mezglewski (Uniwersytet Opolski) i prof. ndzw. dr hab. Paweł Sobczyk (Uniwersytet Opolski). W spotkaniu wzięło udział kilkudziesięciu uczestników, wśród których znaleźli się specjaliści z zakresu prawa wyznaniowego reprezentujący kilkanaście krajowych ośrodków naukowych oraz przedstawiciele kościołów i innych związków wyznaniowych.

Konferencję otworzyli: Dziekan Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego – prof. ndzw. dr hab. Piotr Stec oraz Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego – prof. zw. dr hab. Tadeusz Jacek Zieliński (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie). Sesja wprowadzająca w tematykę obrad dotyczyła zagadnień prawnoporównawczych i została podzielona na dwie części. Pierwszej przewodniczył prof. ndzw. dr hab. Piotr Stec. W jej trakcie wygłoszono trzy referaty. Prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński w swoim wystąpieniu poruszył kwestię *Dyskryminacji katolików w prawie angielskim*. Prof. ndzw. dr hab. Piotr Steczkowski (Uniwersytet Rzeszowski) pochylił się nad *Problemem równouprawnienia podmiotów wyznaniowych w Federacji Rosyjskiej*, zaś dr Jerzy Nikołajew (Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych i Komunikacji Społecznej w Chełmie), wygłosił referat na temat *Równouprawnienie organizacji religijnych na Ukrainie. Deklaracja czy rzeczywistość?*. Drugiej części sesji przewodniczył prof. ndzw. dr hab. Piotr Steczkowski. W tej części obrad jako pierwszy głos zabrał mgr Jakub Cupriak (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie), omawiając *Równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych w orzecznictwie niemieckiego Federalnego Sądu Konstytucyjnego*. Następnie dr Katarzyna Krzysztofek (Uniwersytet Jagielloński), wygłosiła referat na temat *Dopuszczalności stosowania prawa szariatu w zakresie spraw rozwodowych i spadkowych w prawodawstwie Unii Europejskiej*. Kolejnym prelegentem był dr Maciej Kubala (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), który przybliżył uczestnikom *Zasadę równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych w konstytucjach państw europejskich*. Po

wystąpieniu wszystkich prelegentów odbyła się dyskusja, podczas której uczestnicy wymieniali się swoimi przemyśleniami na temat wysłuchanych referatów. Nie zabrakło też cennych uwag i licznych pytań do autorów referatów. Zwieńczeniem pierwszego dnia obrad było Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, podczas którego podjęto uchwałę o wyborze nowych władz stowarzyszenia na kadencję 2016–2020.

W drugim dniu konferencji obrady podzielono na dwie sekcje, które odbywały się równolegle. W każdej sekcji przewidziano po dwie sesje. Pierwszej z nich przewodniczył dr hab. Zdzisław Zarzycki (Uniwersytet Jagielloński). W jej trakcie wygłoszono cztery referaty. Dr Michał Skwarzyński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) omówił *Granice korzystania ze sprzeciwu sumienia w kontekście równouprawnienia*. Kolejnym prelegentem był mgr Marek Strzała (Uniwersytet Jagielloński), który wygłosił referat na temat *Przestępstwo złośliwego przeszkadzania publicznemu wykonywaniu aktu religijnego a zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych*. Następnie wystąpił dr Bartłomiej Pieron (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prezentując referat pt. *Równe czy identyczne traktowanie osób duchownych w prawie polskim*. Jako ostatnia w tej części obrad głos zabrała dr Krystyna Ziółkowska (Uniwersytet Warmińsko–Mazurski), która przybliżyła uczestnikom zagadnienie *Zakazu dyskryminacji w zatrudnieniu przez kościoły i inne związki wyznaniowe*.

W tym samym czasie w drugiej sali obrad, pod przewodnictwem prof. ndzw. dr hab. Piotra Stanisza (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) kolejno zaprezentowało się czterech prelegentów. Jako pierwszy głos zabrał prof. ndzw. dr hab. Józef Koredczuk (Uniwersytet Opolski/Uniwersytet Wrocławski), omawiając *Równouprawnienie kościołów i związków religijnych według Konstytucji marcowej z 1921 r.* Następnie prof. ndzw. dr hab. Paweł Sobczyk przybliżył *Konstytucyjną zasadę równouprawnienia kościołów i innych związków w interpretacji Trybunału Konstytucyjnego*. Później głos zabrał mgr Marcin Olszówka (Uczelnia Łazarskiego w Warszawie), analizując zagadnienie *Bilateralności jako wyjątku od równouprawnienia związków religijnych*. Jako ostatni w tej części obrad wystąpił mgr Rafał Kaczmarczyk (Uniwersytet Warszawski) i zaprezentował referat pt. *Status prawny i faktyczny muzułmańskich związków wyznaniowych w Polsce*.

Po krótkiej przerwie kawowej w pierwszej sali obrad moderację objął prof. ndzw. dr hab. Dariusz Walencik. W tej części konferencji wygłoszono trzy referaty. Prof. dr hab. Artur Mezglewski omówił *Cechy relewantne uzasadniające odmienne traktowanie nauczycieli religii*. Następnie dr hab. Anna Tunia (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) zaprezentowała referat pt. *Zwolnienie z zajęć szkolnych w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych a poszanowanie zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych*. Kolejnym prelegentem był mgr Michał Ożóg (Uniwersytet Jagielloński), który przybliżył temat *Prawo chorego do korzystania z posługi duszpasterskiej w świetle konstytucyjnej zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*.

W drugiej sali obrad pod przewodnictwem prof. dr hab. Tadeusza J. Zielińskiego odbyła się równoległa sesja. Jako pierwsza głos zabrała dr Justyna Krzywkowska (Uniwersytet Warmińsko–Mazurski), prezentując referat pt. *Nauczanie religii w szkołach publicznych w Polsce a zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych*. Następnie prof. ndzw. dr hab. Andrzej Szymański (Uniwersytet Opolski), przybliżył kwestie związane z *Funkcjonowaniem duszpasterstw więziennych w kontekście równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*. Kolejno dr Michał Poniatowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dokonał analizy *Zasady równouprawnienia związków wyznaniowych w kontekście ich działalności charytatywno–opiekuńczej*. Następnym prelegentem był prof. ndzw. dr hab. Mieczysław Różański (Uniwersytet Warmińsko–Mazurski w Olsztynie), który omówił zagadnienie *Archiwa kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce a zasada równouprawnienia*. Później głos zabrał mgr Marek Paszkowski (Uniwersytet Warmińsko–Mazurski w Olsztynie), pochylając się nad *Ochroną dóbr kultury w świetle zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*. Ostatnim prelegentem był dr hab. Tomasz Rakoczy (Akademia Ignatianum w Krakowie), który przedstawił referat pt. *Równouprawnienie kościołów i związków wyznaniowych w prawie do środków społecznego przekazu*. Po wysłuchaniu wszystkich referentów w obu salach konferencyjnych przeprowadzono dyskusje.

Po południu przystąpiono do ostatniej części obrad, której przewodniczył prof. ndzw. dr hab. Paweł Sobczyk. Jako pierwszy w tej części obrad głos zabrał prof. ndzw. dr hab. Tadeusz Stanisławski (Uniwersytet Zielonogórski), który wygłosił referat pt. *Równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych w projekcie zmian ich finansowania ze środków*

publicznych. Kolejnym prelegentem był dr Michał Chajda (Wyższa Szkoła Finansów i Prawa w Bielsku–Białej), który omówił kwestię *Równouprawnienia wyznań w prawie pruskim w zakresie spraw majątkowych*. Następny referat zatytułowany *Działalność Funduszu Kościelnego jako przykład równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych* wygłosił dr Michał Zawisłak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Po przerwie kawowej wystąpił prof. ndzw. dr hab. Dariusz Walencik, który w swym przedłożeniu udzielił negatywnej odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule swego referatu: *Regulacja spraw majątkowych kościołów i innych związków wyznaniowych realizacją zasady ich równouprawnienia?*. Z kolei dr hab. Marek Bielecki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), pochylił się zagadnieniem *Realizacji zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych na przykładzie sytuacji majątkowej Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko–ukraińskiego w latach 1944–2016*. Wreszcie głos zabarała mgr Edyta Włodarczyk (Uniwersytet Wrocławski), omawiając problematykę *Regulacji spraw majątkowych Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego w kontekście realizacji zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych*. Po wystąpieniach prelegentów tradycyjnie odbyła się dyskusja.

W ostatnim dniu konferencji uczestnicy mieli okazję zapoznać się nieco z historią regionu, w którym odbywały się obrady, zachwycić otaczającym hotel jeziorem i lasem oraz pospacerować urokliwymi górskimi ścieżkami.

Spotkanie to było dobrą okazją do zaprezentowania swoich naukowych zainteresowań i poszerzenia wiedzy w zakresie rozumienia zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych w wielu aspektach: prawnym, finansowym, porównawczym, ale też i jej praktycznej realizacji. Bogate dyskusje po każdej sesji stworzyły zaś możliwość wzajemnej wymiany poglądów.

*Mgr Katarzyna Pluta
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Opolski*

IV Konferencja ICLARS pt. *Freedom of/for/from/within Religion*, Oxford, 8–11 września 2016 r.

ICLARS czyli International Consortium for Law and Religion Studies (Międzynarodowe Konsorcjum Badań nad Prawem i Religią) powstało w 2008 r. z inicjatywy profesora Silvio Ferrariego (z państwowego Uniwersytetu w Mediolanie), pierwszego przewodniczącego Konsorcjum oraz profesora W. Cole'a Durhama (z Brigham Young University w Salt Lake City, USA), obecnego przewodniczącego Konsorcjum. Pierwsza ogólnoswiatowa konferencja Konsorcjum odbyła się w styczniu 2009 r. w Mediolanie i od tego czasu kolejne są organizowane mniej więcej co dwa lata.

W 2016 r. konferencja ICLARS pod tytułem *Freedom of/for/from/within religion (Wolność dla/ od/ w obrębie wyznania)* odbyła się w Oxfordzie, w St. Hugh's College, w dniach 8–11 września. Program konferencji był bardzo napięty i różnorodny, szereg jednocześnie odbywających się sesji (zwykle 4 sesje paralelne) zmuszał uczestników do podejmowania nieraz trudnych wyborów. Z uwagi na liczbę prelegentów (łącznie 131 z 35 krajów) oraz bogactwo tematyki niemożliwością było jednak, aby wszystkie sesje odbywały się po kolei. Dzień pierwszy, będący dniem przyjazdu, był także dniem prezentacji młodych naukowców, którzy zdobywają swoje szlify. Wieczorna uroczysta kolacja i wykład prof. Davida Novaka z Toronto pt. *What is Religious Freedom* otwały właściwą część konferencji. Konferencja istotnie dotyczyła rozmaitych aspektów wolności wyznania i nie poruszała kwestii praktyczno–technicznych, takich jak np. nauczanie religii w szkole, finansowanie kościołów czy inne zagadnienia życia codziennego.

Ze względu na bogactwo prezentowanych tematów i niemożność uczestniczenia we wszystkich sesjach niniejsze sprawozdanie ma charakter wybiórczy. Pierwsza sesja plenarna miała tytuł *Wolność wyznania – prawo podstawowe czy niemożliwość?* i moderowana była przez prof. Javiera Martinezę Torrona z Uniwersytetu Complutense w Madrycie. Do najciekawszych części konferencji należała dyskusja z udziałem naukowców krytycznie podchodzących do kwestii wolności wyznania, m.in. Petera Danchina. Spotkali się oni z ostrą polemiką ze strony pozostałych uczestników konferencji, m.in. prof. Javiera Martinezę Torrona, który dowodził, że pozbawiają oni ludzi, często prześladowanych, bardzo ważnego prawa,

a nie oferują im nic w zamian. Sporo kontrowersji i głosów krytycznych wywołało przemówienie dra Prakasha Shaha z Uniwersytetu w Londynie, z którego wynikało, że wolność wyznania jest produktem Europy Zachodniej i tylko w Europie Zachodniej jest stosowana i rozumiana prawidłowo.

Po tej sesji plenarnej odbywały się sesje symultaniczne: wolność wyznania i prawo międzynarodowe, wolność wyznania i orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, wolność wyznania i równość oraz wolność wyznania – aspekty teoretyczne. Druga sesja plenarna pt. *Wolność w obrębie wyznania*, była prowadzona przez prof. Marka Hilla QC i objęła prezentację protestanckiego, islamskiego i katolickiego punktu widzenia. Ze względu na światowy charakter konferencji nie zabrakło także przedstawicieli wyznawców islamu (z Nigerii), którzy podkreślali zalety tej religii i przekonywali w szczególności o dobrej pozycji kobiet w islamie.

Cztery sesje symultaniczne były uzupełnieniem sesji plenarnej: kobiety i religia, wolność wyznania a prozelityzm oraz wolność wyznania i ludy autochtoniczne. Szczególnie interesująca była sesja wiodących znawców prawa wyznaniowego poświęcona porównaniu wolności religii w różnych tradycjach religijnych. Jej moderatorem był prof. Silvio Ferrari, a udział w niej wzięli prof. Norman Doe (Cardiff), prof. David Novak (Toronto) i prof. Werner Menski (Uniwersytet w Londynie). Szczególnie ciekawie wypadły referaty: prof. Doe o wspólnych zasadach prawnych w obrębie chrześcijaństwa i prof. Menskiego, który przez większość życia badał hinduizm.

Sobotnia poranna sesja plenarna dotyczyła wolności od religii i prowadzona była przez prof. Brett Scharffsa (Brigham Young University, USA) z udziałem mówców z Brazylii, Izraela i humanisty z Wielkiej Brytanii. Bezpośrednio po niej odbyły się cztery sesje symultaniczne: wolność wyznania i niedyskryminacja, migracja wyzwaniem dla wolności wyznania, wolność wyznania a sekularyzm oraz sesja, podczas której dyskutowano, czy bezpieczeństwo wymaga wolności od wyznania. Popołudniowa sesja plenarna, moderowana przez prof. Alessandro Ferrariego (Uniwersytet Insubria, Włochy), skoncentrowana była na wolności na rzecz religii. Również i tę sesję uzupełniły cztery sesje symultaniczne: czy powinno się akceptować wyjątki dla duchownych, wolność wyznania a podmioty zbiorowe (korporacje) i wolność wyznania a uwarunkowania specjalne. Relatywnie mało znanym, ale ciekawie przedstawionym tematem był problem dostępu do miejsc świętych, tj. sytuacja, gdy w wyniku działań

wojennych i przesunięcia granic wierni nie mają dostępu do szczególnie ważnych miejsc kultu. Problem ten dotyczy m.in. północnego Cypru, ale także niektórych republik byłej Jugosławii. Tę sesję moderował prof. Peter Petkoff z Oxfordu.

Przemówienie zamykające wygłosił prof. Silvio Ferrari, który podkreślił, że po tak bogatej konferencji nie jest możliwe podsumowanie wszystkich podjętych w niej wątków, pokusił się natomiast o pewne podsumowanie statystyczne. Wskazał na bardzo liczny udział naukowców ze Stanów Zjednoczonych oraz Europy, w obrębie której szczególnie silne grupy stanowili naukowcy z Wielkiej Brytanii i Włoch (oba przypadki dość zrozumiałe). Dziwiła natomiast mała obecność reprezentantów Niemiec i Francji (tylko 1 doktorantka z Francji). Wśród uczestników nie brakowało też Kanadyjczyków, naukowców z Ameryki Łacińskiej (Brazylia, Chile), Izraela, Bliskiego Wschodu, Azji i Afryki (Nigeria, RPA).

Warto podkreślić, że członkiem zbiorowym ICLARS jest Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego, stowarzyszenie naukowe zrzeszające środowisko polskich specjalistów zajmujących się prawem wyznaniowym. W IV Konferencji ICLARS udział wzięło dwóch Polaków: dr Piotr Szymaniec z Państwowej Wyższej Szkoły im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu, który przedstawił komunikat o badaniach na temat rozumienia wolności wyznania w najnowszym orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego, oraz piszący te słowa.

Konferencja, mimo tak wielkiej liczby mówców i uczestników (ponad 200) była znakomicie przygotowana i przeprowadzona. Program konferencji był 60 stronicową broszurą z życiorysami i zdjęciami prelegentów, wymienionych alfabetycznie w obrębie poszczególnych krajów, aby ułatwić nawiązanie z nimi kontaktu. Niesłychaną zaletą konferencji ICLARS jest ich ogólnoświatowość, dająca możliwość poznania, wysłuchania i wymiany uwag z badaczami z innych kontynentów, w tym także z krajów i regionów, o których sytuacji, prawie i praktyce orzeczniczej wiemy często bardzo niewiele. Dodatkową oprawę konferencji stanowiły także prezentacje wydawnictw, serii poświęconych prawu i religii oraz specyficzne sesje towarzystw i centrów badań.

*Dr hab. Michał Rynkowski
Członek Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego
Bruksela*

Ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Kwestie majątkowe w prawie wyznaniowym*, Dwikozy k/Sandomierza, 15–16 września 2016 r.

W dniach 15–16 września 2016 r., w Dwikozach k/Sandomierza (w urokliwym hotelu „Dwór Dwikozy”) odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa zatytułowana *Kwestie majątkowe w prawie wyznaniowym*, zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego i Katedrę Prawa Publicznego Wydziału Zamiejscowego Prawa i Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli. Wzięli w niej udział przedstawiciele licznych ośrodków akademickich w kraju, łączący w wielu przypadkach pracę naukową z praktyką zawodową, uczestnicy mogli zatem konfrontować teorię z praktyką, co niewątpliwie podniosło walor poznawczy spotkania. Dobrą tradycją konferencji prezentujących problematykę prawa wyznaniowego stała się obecność na nich przedstawicieli ministra właściwego do spraw wyznań religijnych. Tym razem przybyło dwoje doświadczonych pracowników z Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, w osobach mgr Moniki Piszcz–Czapli – Naczelnika Wydziału Regulacji Prawnych w DWRMNiE oraz mgr Mariusza Radajewskiego – Naczelnika Wydziału Rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych w DWRMNiE.

Po powitaniu gości przez dr. hab. Marka Bieleckiego (KUL), głos zabrał dr hab. Leszek Ćwikła – Dyrektor Instytutu Prawa i Ekonomii WZPiNoS KUL w Stalowej woli. Powitał wszystkich uczestników w imieniu własnym i Dziekana WZPiNoS – prof. dr. hab. Andrzeja Kuczumowa, wyrażając radość z tak liczego przybycia zaproszonych gości i podkreślając aktualność wybranego przez organizatorów tematu. Następnie Prezes PTPW – prof. UO dr hab. Paweł Sobczyk, witając prelegentów, wyraził swoją wdzięczność za pracę włożoną w przygotowanie referatów.

Moderatorem pierwszej sesji zatytułowanej *Sprawy finansowe jako element działalności kościołów i innych związków wyznaniowych* był prof. zw. dr hab. Artur Mezglewski (UO). Jako pierwszy zabrał głos dr Michał Skwarzyński (KUL), który wystąpił z referatem pt. *Źródła ochrony praw majątkowych związków wyznaniowych w systemie praw człowieka*, podkreślając ścisłą korelację pomiędzy majątkiem jakim dysponują kościoły i związki wyznaniowe, a koniecznością przestrzegania praw człowieka. Jako drugi w tej sesji wystąpił dr Michał Zawisłak (KUL) z przedłoże-

niem pt. *Uprawnienia majątkowe i obciążenia fiskalne Kościoła katolickiego*. Obok gwarancji do posiadania i dysponowania majątkiem, autor przeanalizował katalog obowiązków w zakresie podatków nakładanych na kościelne osoby prawne. Nieco pesymistyczny wydźwięk miało wystąpienie prof. UO dr hab. Pawła Sobczyka pt. *Czy potrzebna jest nowa polityka prawa wyznaniowego w zakresie spraw finansowych?* Prelegent zauważył bowiem, że w Polsce od szeregu lat nie prowadzi się nowej polityki prawa wyznaniowego, która odkładana jest przez prominentne władze na dalszy plan. Dlatego też sformułował postulat zmiany owego nastawienia, z uwagi na konieczność rozwiązania wielu kwestii wymagających natychmiastowego reagowania. Ostatnie w tej sesji wystąpienie zatytułowane *Utrzymanie duchownych w przepisach państw europejskich. Studium porównawcze*, zaprezentował dr Maciej Kubala reprezentujący Sąd Kościelny Diecezji Zielonogórsko–Gorzowskiej. Autor podjął się bardzo trudnego zadania, polegającego na prezentacji w syntetyczny sposób modeli rozwiązań występujących w całej Europie. Po zakończeniu wystąpienia odbyła się ciekawa dyskusja, podczas której pytania kierowane były do wszystkich autorów.

Druga sesja pt. *Kwestie majątkowe związane z działalnością kościołów i innych związków wyznaniowych* została podzielona na dwie części. W pierwszej przewodniczył prof. UO dr hab. Paweł Sobczyk. Pierwszy referat pt. *Proboszcz jako zarządca zabytków sakralnych* został wygłoszony przez mgr lic. Marka Paszkowskiego z parafii pw. św. Anny w Barczewie. Uczestnicy mieli okazję zapoznać się z praktycznymi problemami, z jakimi musi radzić sobie proboszcz, na którym spoczywają liczne obowiązki z tytułu opieki nad zabytkami. Zagadnień polityki PRL-u w stosunku do kościołów i związków wyznaniowych dotyczyło wystąpienie prof. UO dra hab. Andrzeja Szymańskiego pt. *Likwidacja przez władze wyznaniowe Bractwa św. Anny w Piotrkowie Trybunalskim oraz ograniczenie możliwości funkcjonowania Bractwa Literaków w Warcie w latach 1959–1960*. Następny prelegent, którym był dr Michał Chajda (WSFiP w Bielsku–Białej), zajął się zagadnieniem skuteczności norm wewnętrznych kościołów i związków wyznaniowych w systemie prawa polskiego, od wielu lat obecnym w literaturze przedmiotu. Dokonał tego analizując zagadnienie zaciągania zobowiązań przez kościelne osoby prawne. Z ostatnim referatem w pierwszej części sesji pt. *Zarządzanie cmentarzami wyznaniowymi – aspekty finansowo-prawne*, wystąpił dr Mateusz Pszczyński (UO). Podjął się on charakterystyki kontrowersyjnej tematyki pobierania opłat przez

kościelnych zarządców cmentarzy z tytułu chowania zmarłych. Autor wskazał m.in. na liczne rozbieżności w stosowanych praktykach.

Przewodniczenie drugiej części sesji objął prof. UO dr hab. Dariusz Walencik, który jako pierwszemu oddał głos dr. Michałowi Poniatowskiemu (UKSW), prezentującemu referat pt. *Prawo spadkowe w działalności kościelnych organizacji charytatywnych*. Prelegent zajął się problematyką legitymacji prawnej kościelnych osób prawnych zajmujących się działalnością charytatywną w zakresie spadkobrania. Tematyce roszczeń rewindykacyjnych osób prawnych Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko-ukraińskiego po likwidacji Komisji Majątkowej, poświęcił swoje wystąpienie dr hab. Marek Bielecki (KUL). Autor przeanalizował główne problemy, z którymi stykają się kościelne osoby prawne w toczących się od pięciu lat postępowaniach sądowych. Zagadnień finansowych w prawie kanonicznym dotyczyło wystąpienie dr Justyny Krzywkowskiej, która wygłosiła referat pt. *Koszty sądowe w procesie o nieważność małżeństwa. Perspektywa polska*. Uczestnicy konferencji mogli dowiedzieć się o niejednorodnych praktykach występujących w polskich sądach kościelnych. Po zakończeniu drugiej części sesji odbyła się dyskusja.

Podobnie jak poprzednia, również trzecia sesja pt. *Polityka finansowa państwa wobec kościołów i innych związków wyznaniowych* została podzielona na dwie części. Wynikało to, jak podkreślił jej moderator prof. zw. dr hab. Tadeusz Jacek Zieliński (ChAT), z bogactwa zgłoszonych referatów, które mieściły się ww. tematyce. Z pierwszym przedłożeniem zatytułowanym *Zasady finansowania Caritas Archidiecezji Przemyskiej*, wystąpił dr Leszek Krzyżak (PTPW). Jako kolejny zabrał głos prof. UO dr hab. Dariusz Walencik, prezentując zagadnienie dotyczące zasad funkcjonowania funduszu kościelnego w latach 2010–2016. Ostatni w pierwszym dniu konferencji referat pt. *Polityka majątkowa władz PRL wobec diecezji łódzkiej w świetle kwestionariusza położenia Kościoła w Polsce w latach 1945–1964*, zaprezentował prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański.

Drugi dzień konferencji rozpoczął się od wznowienia trzeciej sesji, z moderacją prof. UR dr hab. Piotra Steczkowskiego. W pierwszej kolejności wystąpił mgr Michał Ożóg (UJ), prezentując temat finansowania duszpasterstwa specjalnego w podmiotach leczniczych. Jako następny głos zabrał prof. zw. dr hab. Artur Mezglewski (UO) z referatem dotyczącym finansowania nauczania religii ze środków publicznych w świetle zasady bezstronności. Z kolei mgr Rafał Kaczmarczyk przybliżył uczestnikom tematykę opodatkowania i zwolnienia z podatku od nieruchomości Muzuł-

mańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej. Trzecia sesja została zakończona referatem prof. zw. dr. hab. Bartosza Rakoczego (UMK) pt. *Cywilno–prawne skutki zrzeczenia się dóbr według kan. 668 Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Po zakończonym wystąpieniu odbyła się dyskusja podsumowująca z licznymi pytaniami ze strony uczestników konferencji.

Czwarta, a zarazem ostatnia sesja konferencji, została zatytułowana *Perspektywa międzynarodowa*. Jej moderatorem został prof. zw. dr hab. Bartosz Rakoczy. Pierwsze wystąpienie prof. UKSW dr. hab. Piotra Ryguły, poruszało zagadnienia finansowania Kościoła katolickiego w Hiszpanii. Aspekty majątku organizacji religijnych na Ukrainie zostały zaprezentowane w referacie dr. Jerzego Nikołajewa (WSSMiKS). Prof. UR dr hab. Piotr Steczkowski omówił regulacje prawne dotyczące majątku kościołów i innych związków wyznaniowych w Federacji Rosyjskiej. W referacie prof. zw. dr. hab. Tadeusza Jacka Zielińskiego zaprezentowana została tematyka zagadnień prawnych majątku niepaństwowych wspólnot religijnych w Anglii. Z kolei mgr Jakub Cupriak (ChAT) podjął się omówienia zagadnienia dotyczącego majątku związków wyznaniowych w Niemczech. Ostatnią prelegentką sesji, a zarazem całej konferencji była dr Marta Osuchowska (UKSW). Jej referat poświęcony był systemowi finansowania Kościoła katolickiego w Argentynie.

Po bardzo interesującej dyskusji, dr hab. Marek Bielecki podziękował w imieniu organizatorów wszystkim uczestnikom i wyraził nadzieję, że nieporuszone wątki, zostaną szerzej ujęte w monografii pokonferencyjnej. Należy zauważyć, co wielokrotnie podkreślano w dyskusjach kuluarowych, że wygłoszone referaty zostały bardzo dobrze przygotowane pod względem merytorycznym i wypada mieć uzasadnioną nadzieję, że wspomniana publikacja będzie stanowić doskonały materiał poznawczy dla zainteresowanych tą, niewątpliwie ciągle aktualną, problematyką.

Dr hab. Marek Bielecki

*Wydział Zamiejscowy Prawa i Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

Uroczystość wręczenia Panu Prof. dr. hab. Wacławowi Uruszczakowi Ordo Sancti Silvestri Papae (Orderu Św. Sylwestra Papieża) podczas sympozjum pt. *Kościół wobec małżeńskich sytuacji nieregularnych w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris Laetitia” Papieża Franciszka, Kraków, 17 listopada 2016 r.*¹

Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (poprzednio jako Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie) od wielu lat organizuje coroczne spotkania naukowe poświęcone prawu kanonicznemu oraz wyznaniowemu. W bieżącym roku akademickim sympozjum odbyło się w dniu 17 listopada 2016 r, a jego temat brzmiał: *Kościół wobec małżeńskich sytuacji nieregularnych w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris Laetitia” Papieża Franciszka*. Obrady miały miejsce w Auli Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy przy ul. Stradomskiej 4 w Krakowie, zapewniającej doskonale warunki dla przeprowadzania tego rodzaju spotkań naukowych.

Otwarcia sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut (Dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II), który w imieniu organizatorów powitał gości sympozjum. Szczególne słowa przywitania skierowane zostały do prof. dr hab. Wacława Uruszczaka, kierownika Zakładu Prawa Kościelnego i Wyznaniowego oraz Katedry Historii Państwa i Prawa Polskiego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zwracając się do uczestników sympozjum, ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut powiedział: „Szanowni Państwo! Trzecie sympozjum zorganizowane przez Wydział Prawa Kanonicznego jest ubogacone wyjątkowym wydarzeniem: wręceniem orderu papieskiego panu profesorowi Wacławowi Uruszczakowi”.

Tekst adresu Jego Eminencji ks. Stanisława Kardynała Dziwisza, Wielkiego Kanclerza Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, odczytał Kanclerz Kurii Metropolitalnej ks. dr hab. Piotr Majer (Kierownik Katedry Prawa o Kościelnej Misji Nauczania i Uświęcania Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie).

¹ Tekst nin. sprawozdania został skierowany do druku w periodykach: *Casus* (fragmenty), *Studia z Prawa Wyznaniowego*, *Przegląd Prawa Wyznaniowego* i do środowiskowego wydawnictwa Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.



Stanisław Kardynał Dziwiński
Arcybiskup Metropolita Krakowski

Kraków, dnia 17 listopada 2016 r.

Czcigodny Księżu Rektorze Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II,
Przewielebny Księżu Dziekanie Wydziału Prawa Kanonicznego,
Czcigodni Księża, Panie i Panowie Profesorowie,
Szanowni Zebrani!

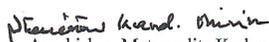
Nie mogąc osobiście wziąć udziału w Sympozjum organizowanym przez Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pragnę serdecznie pozdrowić wszystkich uczestników i przekazać słowo wdzięczności za zorganizowanie tego naukowego spotkania.

Temat sympozjum jest trudny, ale nader aktualny. Adhortacja apostolska Ojca Świętego Franciszka *Amoris laetitia*, dokument zainspirowany Synodem Biskupów, wzbudziła w Kościele wielkie zainteresowanie i zrodziła wiele pytań. W szczególności, gdy chodzi o stosunek Kościoła do osób żyjących w sytuacjach małżeńskich określanych mianem nieregularnych. Pytania pojawiają się zwłaszcza o możliwość udziału małżonków rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach w życiu sakramentalnym. Ojciec Święty akcentuje potrzebę odpowiedzialnego rozważania osobistego i duszpasterstwa indywidualnych przypadków, ale nie podaje jasnych rozwiązań. Odpowiedzi jakie się pojawiają w Kościele są zróżnicowane – jedne pozostają w duchu tradycyjnego nauczania Kościoła, potwierzonego przez Jana Pawła II i Benedykta XVI, inne sprawiają wrażenie odbiegania od dotychczasowej doktryny i praktyki duszpasterskiej.

Wierni i ich duszpasterze oczekiwali by w tej kwestii jasnych wskazań od biskupów, a biskupi oczekują mądrej pomocy od teologów i kanonistów. W tym kontekście życzę, by naukowa refleksja i dyskusja prawników nad zagadnieniami dotyczącymi małżeństwa wiodła do konkluzji, które będą mogły przyczynić się do owocnej aplikacji nauczania Ojca Świętego.

Dzisiejsze Sympozjum rozpoczyna się miłym aktem wręczenia Panu Profesorowi dr. hab. Wacławowi Uruszczakowi Orderu św. Sylwestra. Swego czasu pisałem do Księgi Jubileuszowej Pana Profesora: „Osoba, która potrafi dostrzec, gdzie łączą się ze sobą *leges* i *canones* cieszy się prestiżem prawdziwego znawcy «praw obojga»”. Powtarzam dziś te słowa, pełen uznania, przy okazji uhonorowania Pana Profesora papieskim odznaczeniem. Dziękuję za wieloletnią pracę naukową na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II i twórczy wkład w ukazywanie wspólnych korzeni i wzajemnego przenikania się prawa kościelnego i prawa polskiego – w historii i w czasach dzisiejszych.

Panu Profesorowi serdecznie gratuluję, a wszystkim zebranych życzę owocnego sympozjum.


Arcybiskup Metropolita Krakowski

Słowo wprowadzające w tematykę obrad wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Stala (Prorektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ds. potencjału naukowego i współpracy międzynarodowej). Wskazał w nim na zaangażowanie Kościoła na rzecz rodziny i troskę o nią, jak również na potrzebę dyskusji nad zmianami w prawie i praktyce kanonicznej. Podniósł również, że będąca przedmiotem obrad adhortacja, przyczyni się do refleksji w kościołach lokalnych nad zagadnieniami związanymi z małżeństwem.

Następnie ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut poprosił, ks. prof. dr hab. Jana Macieja Dyducha, pierwszego rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie o prezentację sylwetki prof. dr hab. Wacława Uruszczaka, który przedstawił jej osobę tymi słowami:

„Czcigodni i drodzy zebrani!

Dzisiaj będziemy uczestnikami wręczenia „Orderu Św. Sylwestra Papieża” P. Profesorowi Wacławowi Uruszczakowi. Order ten jest bardzo wysokim odznaczeniem papieskim, przyznawanym przez Stolicę Apostolską świeckim, którzy wyróżniają się aktywną działalnością apostołską. Sobór Watykański II naucza, iż apostołstwem jest każda działalność, która zmierza do budowania i rozszerzania Królestwa Chrystusowego na ziemi. Szczególnym rodzajem apostołstwa jest praca naukowo-badawcza i dydaktyczna. Jest ona służbą prawdzie. Jak to nauczał św. Jan Paweł II 8 czerwca 1997 r. w Kolegiacie św. Anny w Krakowie, przemawiając do polskiego „świata nauki”: Mówił, że powołaniem każdego uczonego jest służba prawdzie, jej odkrywanie i przekazywanie innym. Tak rzeczywiście – to uczony szukający, odkrywający i przekazujący prawdę jest apostołem Królestwa Chrystusowego, które jest „Królestwem prawdy i życia, Królestwem świętości i łaski, Królestwem sprawiedliwości, miłości i pokoju”, o czym będzie nam głosić liturgia najbliższej niedzieli w uroczystość Chrystusa Króla i Pana Wszechświata.

Takim uczonym apostołującym poszukiwaniem i przekazywaniem prawdy jest Pan prof. Wacław Uruszczak. Po ukończeniu studiów prawniczych na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1969 r. wkroczył na ścieżkę, można powiedzieć błyskotliwej kariery naukowej. W roku 1975 r. obronił doktorat z historii prawa na Wydziale Prawa UJ. Promotorem dysertacji doktorskiej był prof. Adam Vetulani, znany w Europie

ze swoich badań nad Dekretem Gracjana. Nasz Laureat był ostatnim doktorem mistrza Adama Vetulaniego. Od obrony doktoratu Wacław Uruszczak jeszcze bardziej związał się z UJ, uzyskując tam stopień doktora habilitowanego w 1981 r., a kilka lat później w 1990 r. tytuł profesora nauk prawnych. Dzisiaj prof. W. Uruszczak jest wybitnym znawcą historii prawa i prawa kościelnego oraz prawa wyznaniowego. Nic więc dziwnego, że prof. Uruszczaka przed laty poproszono o poprowadzenie zajęć w naszej papieskiej Uczelni. Najpierw w Instytucie Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej, a potem na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Swoją wiedzą, doświadczeniem i postawą kształci i wychowuje przyszłych kanonistów, naszych absolwentów. W ten sposób spełnia rolę Nauczyciela, Mistrza, Świadka i Wychowawcy.

Profesor W. Uruszczak swoimi licznymi publikacjami i wystąpieniami oddziałuje na kształtowanie poprawnych relacji między Kościołem i Państwem w naszej Ojczyźnie. Wkrótce po podpisaniu Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską 28 lipca 1993 r., nasz Instytut Prawa Kanonicznego urządził sympozjum naukowe, poświęcone roli i znaczeniu Konkordatu. Wówczas prof. W. Uruszczak wygłosił znakomity referat pod znamienym tytułem: *O znaczeniu Konkordatu dla Polski – Konkordat nadziei*. Zaiste był to „Konkordat nadziei” dla zdewastowanego przez „barbarzyński komunizm” Państwa Polskiego. Swoje wystąpienie prof. Uruszczak zakończył słowami: „Wszyscy powinniśmy bowiem dążyć do budowy cywilizacji miłości w imię prawdziwej solidarności. Z Konkordatem wiąże się nadzieja, że cel ten można osiągnąć szybciej”. Podobnie było w roku 1998, po ratyfikacji Konkordatu, wówczas na sympozjum także organizowanym przez IPK prof. Uruszczak ukazał Konkordat jako „dokument przyszłości” sprzyjający budowaniu państwa sprawiedliwego, państwa dla wszystkich jego obywateli, w którym panuje ład prawny, moralny i społeczny. Zaiste nasz Laureat to budowniczy mostów między Kościołem i Państwem, budowniczy zgody narodowej – tak bardzo potrzebnej także dzisiaj.

Biorąc pod uwagę przywołane zasługi Profesora, jak również te, które nie zostały wyliczone, ze względu na szczupłość czasu, trzeba stwierdzić, że inicjatywa Wydziału Prawa Kanonicznego naszego Uniwersytetu o przyznanie odznaczenia papieskiego Prof. W. Uruszczakowi była bardzo szczęśliwa.

Panie Profesorze, proszę pozwolić, że do Orderu Papieskiego Św. Sylwestra dołączamy wyrazy wdzięczności, gratulacje i najlepsze życzenia: opieki Bożej, zdrowia, dalszych sukcesów w pracy naukowej, dydaktycznej i każdej innej działalności dla dobra Kościoła i naszej Ojczyzny.

Ad multos annos!

Kraków, 17 IX 2016 r.
Ks. Jan Dyduch^o

Po laudacji uroczystego wręczenia i udekorowania Laureata orderem, jak i publicznego wręczenia dyplomu papieskiego go przyznającego, dokonali ks. prof. dr hab. Jan Dyduch przy udziale ks. prof. dr hab. Tomasza Rozkruta.

FRANCISCVS PONT. MAX.

PRECIBVS NOBIS ADHIBITIS LIBENTI ANIMO CONCEDENTES, E QUIBVS TE ACCEPIMVS DE ECCLESIAE REIQVE CATHOLICAE BONO ATQVE INCREMENTO BENE MERITVM ESSE, VT PATENS GRATIAE NOSTRAE VOLVNTATIS TESTIMONIVM PROMAMVS, TE

Wacław Uruszczak
e Archidiecezi Cracoviensi

EQVITEM COMMENDATOREM ORDINIS SANCTI SILVESTRI PAPAE ELIGIMVS, FACIMVS AC RENVTIAMVS, TIBIQVE FACVLTATEM TRIBVIMVS PRIVILEGIIS OMNIBVS VTENDI, QVAE CVM HAC DIGNITATE SVNT CONIVNCTA.

DATVM ROMAE, APVD S. PETERVM, DIE *XVII mensis Maii, anno MMMXVI.*

Petrus Carol. Parolin
Secretarius Status

Tekst dyplomu w języku polskim (tłum. własne Prof. dr hab. Wacława Uruszczaka):

„Franciszek Papież

Modlitwami naszymi poruszeni, ochoczym umysłem wiedzeni, przez którego poznaliśmy, że ty dla dobra i rozwoju kościoła i sprawy katolickiej dobrze się zasłużyłeś, mocą naszej woli niniejsze świadectwo kładziemy, ciebie

Wacława Uruszczaka z archidiecezji krakowskiej

rycerzem komandorem zakonu św. Sylwestra papieża wybieramy, czynimy i ogłaszamy, i tobie prawa korzystania ze wszystkich przywilejów, które z tą godnością są związane udzielamy”.

Następnie Pani prof. dr hab. Dorota Malec (Prorektor Uniwersytetu Jagiellońskiego ds. rozwoju) odczytała adres prof. dr hab. med. Wojciecha Nowaka (Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego):

*„Kraków, 17 listopada 2016 r.
Szanowny Pan
Prof. dr hab. Wacław Uruszczak
Kierownik
Katedry Historii Prawa Polskiego
Wydziału Prawa i Administracji UJ*

Szanowny Panie Profesorze,

W imieniu własnym, Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz społeczności akademickiej naszej Uczelni składam Panu najserdeczniejsze gratulacje z okazji uhonorowania Orderem Papieskim.

Nagroda to w pełni zasłużona. Działalność Pana Profesora, zarówno na rzecz macierzystego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego, jak i Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie oraz w pozostałych obszarach zasługuje na najwyższe uznanie. Cieszy zatem fakt, że działania Pana Profesora, poparte ogromnym talentem i pracowitością, zostały dostrzeżone i docenione. Aktywność Pana Profesora w obszarze najbliższych sobie zainteresowań – prawa (w szczególności prawa kościelnego) i historii, ukazuje, jak bardzo pożądane jest połączenie praktyki dydaktyka i prawnika z pasją badacza na najwyższym poziomie, i jak doskonale mogą być tego efekty.

Szanowny Panie Profesorze, serdecznie gratuluję nagrody i w imieniu społeczności Almae Matris Cracoviensis życzę kolejnych sukcesów tak w życiu zawodowym, jak i osobistym.

*Z wyrazami głębokiego szacunku,
Prof. dr hab. med. Wojciech Nowak”*

Pani Prof. dr hab. Dorota Malec do powyższego adresu dołączyła swoje osobiste słowa, w których wyraziła radość i dumę, że tym odznaczeniem

został wyróżniony prof. dr hab. Waław Uruszczak. Podkreśliła że dla środowiska historyków prawa, z którego również się wywodzi, Profesor Uruszczak stanowi „wzór doskonałości naukowej, poświęcenia dla pracy naukowej”, a także jest człowiekiem „prawym w każdym jego działaniu, w każdym słowie powiedzianym i napisanym”.

W dalszej kolejności prof. dr hab. Barbara Iwańska (Prodziekan Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego ds. studiów prawniczych) odczytała Adres Gratulacyjny Społeczności Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie:

„Adres Gratulacyjny
Społeczności Wydziału Prawa i Administracji
Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie:

Wielce Szanowny Pan
Prof. dr hab. Waław Uruszczak

Czcigodny Panie Profesorze!

Z okazji uhonorowania Pana Profesora przez Jego Świątobliwość Ojca Świętego Franciszka zaszczytnym i prestiżowym Orderem Rycerskim Świętego Sylwestra, proszę przyjąć od całej Społeczności Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego najserdeczniejsze gratulacje i słowa najwyższego uznania.

Jesteśmy zaszczyceni, że Pan Profesor, Członek Naszej Społeczności, otrzymuje tak wysokie wyróżnienie, podkreślające Pańskie wybitne dokonania naukowe. Życzymy Panu Profesorowi dalszych sukcesów w każdej sferze aktywności, jak najlepszego zdrowia i pokoju ducha.

Ad multos annos!

Prof. dr hab. Jerzy Pisuliński

Dziekan Wydziału Prawa i Administracji UJ

Dano w Krakowie, dnia 17 listopada 2016 r.”

Pani Prof. dr hab. Barbara Iwańska (Prodziekan Wydziału Prawa i Administracji UJ ds. studiów prawniczych) po odczytaniu adresu gratulacyjnego również dołączyła swoje własne wyrazy uznania dla Laureata.

Następnie swoje przemówienie wygłosił prof. dr hab. Wacław Uruszcak:

„Czcigodny Księżę Rektorze, Dostojny Księżę Dziekanie,
Czcigodni Księża, Panie i Panowie Profesorowie, Drodzy zebrani
świadkowie dzisiejszej uroczystości!

Wręczenie mi dzisiaj orderu papieskiego stanowi dla mnie dużą niespodziankę. Nigdy, nawet w najśmielszych marzeniach tego nie oczekiwałem. Jest to bez wątpienia dla mnie wielki honor i zaszczyt. Z mojej strony należą się podziękowania tym wszystkim osobom, którzy przyczynili się do mojego wyróżnienia. Dziękuję w pierwszej kolejności Jego Świątobliwości Ojcu Świętemu Franciszkowi, dziękuję Jego Eminencji Kardynałowi Stanisławowi Dziwiszowi metropolicie krakowskiemu, dziękuję Magnificencji Rektorowi Uniwersytetu Papieskiego, dziękuję księdzu dziekanowi Tomaszowi Rozkrotowi, dziękuję bardzo serdecznie księdzu Rektorowi Janowi Dyduchowi za piękną laudację. Z pewnością krąg osób, którym należą się moje podziękowania jest większy. Wszystkim osobom zaangażowanym w tę sprawę niniejszym bardzo serdecznie dziękuję.

Dziękuję także przedstawicielom władz UJ – pani prorektor Dorocie Malec i pani prodziekan Barbarze Iwańskiej, za przybycie, za odczytane adresy JM Rektora prof. Wojciecha Nowaka i dziekana prof. Jerzego Pisulińskiego, dziękuję wszystkim moim kolegom, współpracownikom, przyjaciółom, członkom mojej rodziny.

W tym roku we wrześniu ukończyłem 70 lat życia. Mam za sobą 47 lat pracy w Uniwersytecie Jagiellońskim. Do pracy w tej uczelni zachęcił i zaangażował mnie profesor Adam Vetulani, wybitny historyk prawa i kanonista. W tym roku we wrześniu minęła 40 rocznica jego śmierci. On to w latach 1928–1946 z przerwą w okresie okupacji niemieckiej kierował Katedrą Prawa Kościelnego; w 1946 r. objął Katedrę Historii Prawa Polskiego, którą kierował do 1970 r. Kiedy Katedra Prawa Kościelnego została zlikwidowana w 1950 r. Adam Vetulani nie zaprzestał prowadzenia badań naukowych w zakresie prawa kanonicznego i kanonistyki, osiągając znakomite wyniki na arenie międzynarodowej.

Ja nie pochodzę z rodziny profesorskiej. Mój ojciec i dziadek byli rzemieślnikami w artystycznej dziedzinie brązownictwa. Moją uniwersytecką karierę zawdzięczam w poważnej części Adamowi Vetulanie-

mu. To on, pod koniec swojego życia, a na początku mojej naukowej drogi, wprowadził mnie w badania nad średniowiecznym prawem kanonicznym. Rad jestem, że mogłem te badania z nienajgorszym skutkiem kontynuować. W 1990 r. z inicjatywy profesora Wojciecha Marii Bartla, dziekana Wydziału Prawa, udało się reaktywować Katedrę Prawa Kościelnego, co pozostaje jego wiekopomną zasługą. Po niespodziewanej śmierci prof. Bartla w 1992 r. przejąłem kierownictwo tej Katedry. Udało mi się umocnić jej pozycję, z pewnością dzięki pomocy moich młodych współpracowników, przy życzliwości władz wydziału, zwłaszcza w okresie ostatniej kadencji. Serdecznie im wszystkim za to dziękuję. Obok Katedry Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, kierowałem od 1999 r. i tak jest jeszcze dziś, Katedrą Historii Prawa Polskiego.

Jeśli udało mi się coś osiągnąć, to zawdzięczam to – oczywiście Bożej Opatrzności – ale także mojej rodzinie, w szczególności mojej małżonce Barbarze. W tym roku minęło 45 lat od naszego ślubu w Kolegiacie Akademickiej św. Anny w Krakowie (szafirowe gody). Celebransem naszego ślubu był ks. Adam Boniecki. Za te 45 lat wspólnego życia, na dobre i na złe, bardzo serdecznie Ci Basiu dziękuję!

Ale równocześnie dziękuję moim dzieciom, Michałowi i Oli, a także nieobecnemu wśród nas Adamowi. Oto dorobek mojego życia. Owszem, mam w tym dorobku wiele już książek i artykułów, czy innych jeszcze publikacji. Ale tak naprawdę to dopiero czas pokaże, co z tego dorobku jest prawdziwie wartościowe.

Podziękowania, nagrody czy odznaczenia są zawsze sympatyczne. Ale pracując naukowo w kanonistyce, czy podejmując różne inne czynności raczej nie oczekiwałem tego. Parafrazując Ewangelię św. Łukasza, rozdział 17, powiem: „Sługą nieużytecznym jestem; zrobiłem tylko to, co powinienem wykonać”.

Jeszcze raz wszystkim za to piękne wyróżnienie dziękuję”.

Ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut podziękował prof. dr hab. Wacławowi Uruszczakowi za słowa skierowane do uczestników Sympozjum, po czym poprosił panią dr Aleksandrę Brzemia-Bonarek (Uniwersytet Papieński Jana Pawła II w Krakowie) do moderowania pierwszej z dwóch sesji sympozjum. W tej części wygłoszono trzy referaty. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) z referatem pt. *Prawo stopniowości a stopniowalność prawa w odniesieniu do małżeństwa i rodziny*. Przypomniął on o prawie stopnio-

wości, które ma głębokie znaczenie teologiczne i praktyczne, a zgodnie z którym człowiek czyni dobro moralne odpowiednio do swojego rozwoju. Wskazał na odróżnienie prawa stopniowości od stopniowości prawa oraz przeprowadził analizę krytyczną wybranych twierdzeń adhortacji *Amoris Laetitia*, w szczególności „sprawdzonej wierności”, w tym w świetle poglądów św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

Następnie swój odczyt pt. *Od kiedy zaczyna się małżeństwo? Problem uważnienia w związku sytuacji nieregularnych* zaprezentował ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski). W ramach tego referatu przedstawiono w zarysie stan polskiego prawa w zakresie chwili powstawania małżeństwa oraz skonfrontowano go z regulacjami prawa kanonicznego. Omówiono również kwestie uważnienia w związku i jego warunków w sytuacjach nieregularnych.

Ostatnie wystąpienie w tej części miał ks. dr Andrzej Wójcik (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), który zaprezentował temat *Czy sytuacje nieregularne mogą zawierać elementy prawdziwego małżeństwa?* W ramach tego wystąpienia wskazano przede wszystkim na stanowisko przedmiotowej adhortacji w sprawie możliwości istnienia elementów prawdziwego małżeństwa w sytuacjach nieregularnych. Prelegent podkreślił naturalną dążność miłosego związku mężczyzny i kobiety do konsensu małżeńskiego oraz błędność stanowiska, traktującego małżeństwo w kategoriach heteronomiczności prawa. Następnie nad referatami przeprowadzono dyskusję z udziałem prelegentów, po której nastąpiła przerwa, w trakcie której uczestnicy Sympozjum mogli skorzystać z poczęstunku.

Ponadto w trakcie przerwy prezentowana była sesja posterowa, do zapoznania z którą zachęcała dr Aleksandra Brzemia-Bonarek. Po przerwie wznowiono obrady (cz. drugą), które prowadził dr Tomasz Szląg (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie). Wygłoszone zostały dwa referaty. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. dr hab. Zbigniew Janczewski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) z tematem *Dopuszczenie do sakramentów wtajemniczenia osoby w nieregularnej sytuacji małżeńskiej*. W ramach tego przedłożenia przeprowadzono analizę przesłanek udzielania sakramentów, zarówno w sytuacji zwyczajnej, jak i nadzwyczajnej, w kontekście nieregularnej sytuacji małżeńskiej. Dowodzono, iż nie każda sytuacja nieregularna wiąże się z grzechem ciężkim, jak również wskazano na zmiany w podejściu do przesłanek udzielania sakramentów w ujęciu historycznym.

Ostatni referat zaprezentował ks. dr hab. Piotr Steczkowski, prof. UR (Uniwersytet Rzeszowski), pt. *Dopuszczenie do Komunii Świętej osób żyjących po małżeństwu bez małżeństwa – norma czy subiektywna ocena?* Prelegent przedstawił warunki określone w prawie kanonicznym dopuszczenia do Komunii Świętej oraz omówił zgłaszane wątpliwości dotyczące pojęcia czynu wewnętrznie złego w kontekście sytuacji nieregularnych, pojawiające się na tle wykładni adhortacji *Amoris Laetitia*. Referent skonstatował, że właściwie interpretowana jej treść nie prowadzi do zmiany doktryny, lecz jej postanowienia stanowią kontynuację nauczania Kościoła, zaś potencjalnym zagrożeniem może być wyłącznie brak precyzyjności samego tekstu, który bez drobiazgowej wykładni może rodzić wątpliwości.

Po przeprowadzeniu dyskusji, podsumowania obrad dokonał Jego Eminencja Jan Wątroba, Biskup Rzeszowski, Przewodniczący Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski. Następnie ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut podziękował prelegentom oraz uczestnikom sympozjum, jak również gospodarzom i osobom organizującym obrady. Wskazał także na prowadzone w Stolicy Apostolskiej prace nad zmodyfikowaniem nauczania prawa kanonicznego. Zamykając obrady, ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut jeszcze raz pogratulował prof. dr. hab. Waławowi Uruszczakowi otrzymania zaszczytnego papieskiego odznaczenia.

Sympozjum *Kościół wobec małżeńskich sytuacji nieregularnych w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris Laetitia” Papieża Franciszka* pozostanie w pamięci jego uczestników jako kolejne udane spotkanie naukowe osób zajmujących się prawem kanonicznym. Organizatorom należy się w tym zakresie najwyższe uznanie i wyrazy podziękowania. Tegoroczna konferencja będzie szczególnie zapamiętana z uwagi na uroczystość wręczenia prof. dr. hab. Waławowi Uruszczakowi najwyższego odznaczenia papieskiego przyznawanego osobom świeckim, jakim jest Order Św. Sylwestra Papieża – *Ordo Sancti Silvestri Papae* – w klasie komandorskiej.

Pracownicy i doktoranci
Zakładu Prawa Kościelnego i Wyznaniowego
Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie:
Dr Katarzyna Krzysztofek
Dr Maciej Mikuła
Mgr Michał Ożóg
Dr Marek Strzała
Dr hab. Zdzisław Zarzycki

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

| | |
|--|-----|
| PIOTR KROCZEK, <i>Regulacje dotyczące krajobrazu priorytetowego a zagadnienie wolności religijnej imigrantów</i> | 5 |
| <i>The regulations about priority landscape and the issue of religious freedom immigrants (summary)</i> | 22 |
| KATARZYNA KRZYSZTOFEK, <i>Dopuszczalność stosowania prawa szariatu w zakresie spraw rozwodowych i spadkowych w prawodawstwie Unii Europejskiej</i> | 23 |
| <i>Admissibility of application of Sharia law in the matters of divorce and inheritance in the European Union legislation (summary)</i> | 42 |
| ANNA TUNIA, <i>Zwolnienie z zajęć szkolnych w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych a poszanowanie zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych</i> | 45 |
| <i>Exemption from school classes in order to participate in Lent retreat and respect for the rule of equal rights of churches and other religious associations (summary)</i> | 60 |
| MICHAŁ SKWARZYŃSKI, <i>Korzystanie ze sprzeciwu sumienia w kontekście zasady równouprawnienia i kryterium zawodu</i> | 63 |
| <i>Exercise of the right to conscientious objection in the context of the legal principle of equality and the criterion of work (summary)</i> | 87 |
| GRZEGORZ TYLEC, <i>Prawo autorskie w działalności religijnej</i> | 89 |
| <i>Copyright in religious activities (summary)</i> | 105 |
| MAREK BIELECKI, <i>Odmowa pełnienia służby wojskowej przez Świadków Jehowy jako realizacja klauzuli sumienia. Uwarunkowania prawno-historyczne</i> | 107 |

| | |
|--|-----|
| <i>The refusal of military service of Jehovah's Witnesses as an implementation of the conscience clause – historical and legal conditions (summary)</i> | 128 |
| ANDRZEJ SZYMAŃSKI, | |
| <i>Funkcjonowanie duszpasterstw więziennych wyrazem równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych w Polsce</i> | 129 |
| <i>Functioning of prison priesthood as an expression of equality of churches and religion associations in Poland (summary)</i> | 157 |
| GRZEGORZ SZUBTARSKI, | |
| <i>Możliwość rezygnacji z pracy jako gwarancja ochrony wolności religijnej pracownika? Specyfika wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Eweida i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu na tle dotychczasowego orzecznictwa strasburskiego</i> | 159 |
| <i>The possibility of leaving job as a guarantee of the protection of employee's religious freedom? The specificity of the judgment of European Court of Human Rights on Eweida and others against the United Kingdom in the light of the established case law (summary)</i> | 174 |
| MICHAŁ HUCAŁ, | |
| <i>Idea państwa świeckiego w protestantyzmie od połowy XVII do XX wieku</i> | 175 |
| <i>The Idea of a Secular State in Protestantism since the Mid-Seventeenth to the Twentieth Century (summary)</i> | 193 |
| MAŁGORZATA TOMKIEWICZ, | |
| <i>Tajemnica adwokacka adwokata kościelnego w prawie polskim. Zakres ochrony i skutki jej naruszenia</i> | 195 |
| <i>Attorney-client privilege of church attorney in the Polish legal system. The range of protection and results of its violation (summary)</i> | 215 |
| MICHAŁ OŻÓG, | |
| <i>Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej w świetle konstytucyjnej zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych</i> | 217 |
| <i>Patient's right to pastoral care in terms of equal rights of churches and other religious organisations (summary)</i> | 235 |
| MARTA ORDON, | |
| <i>Prawo o stowarzyszeniach jako instrument nadzorowania działalności zgromadzeń zakonnych w latach 1949–1989</i> | 237 |
| <i>Law on Associations as an instrument to supervise the activities of religious congregations in the years 1949–1989 (summary)</i> | 260 |
| RAFAŁ KACZMARCZYK, | |
| <i>Status prawny i faktyczny muzułmańskich związków wyznaniowych w Polsce</i> | 263 |
| <i>Legal and Factual Status of Muslim religious associations in Poland (summary)</i> | 287 |
| KONRAD T. ZAMIRSKI, | |
| <i>Kościół Nowoapostolski w Polsce – charakterystyka ze szczególnym uwzględnieniem statusu prawnego</i> | 289 |

| | |
|---|-----|
| <i>New Apostolic Church in Poland – characteristics with special emphasis on the Legal Status (summary)</i> | 305 |
|---|-----|

MATERIAŁY

| | |
|--|-----|
| PIOTR STANISZ, <i>Opieka duszpasterska w szpitalach publicznych państw Unii Europejskiej – zarys problematyki</i> | 307 |
| <i>Religious assistance in public hospitals in the states of the European Union – an overview (summary)</i> | 331 |

RECENZJE

| | |
|---|-----|
| <i>Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej</i> , red. Michał Skwarzyński, Piotr Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, ss. 384 (Kacper Chołody) | 333 |
|---|-----|

SPRAWOZDANIA

| | |
|--|-----|
| Konferencja naukowa pt. <i>Ochrona danych osobowych w Kościele</i> , Warszawa, 25 lutego 2016 r. (Michał Czelný) | 339 |
| Ogólnopolskie sympozjum pt. <i>Wolność religijna i wolność sumienia w Polsce</i> , Kraków, 3 marca 2016 r. (Kacper Krauz) | 342 |
| Ogólnopolska konferencja naukowa pt. <i>Równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych</i> , połączona ze Zjazdem Katedr, Zakładów i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Jarnołtówek, 17–19 maja 2016 r. (Katarzyna Pluta) | 344 |
| IV Konferencja ICLARS pt. <i>Freedom off/for/from/within Religion</i> , Oxford, 8–11 września 2016 r. (Michał Rynkowski) | 349 |
| Ogólnopolska konferencja naukowa pt. <i>Kwestie majątkowe w prawie wyznaniowym</i> , Dwikozys k/Sandomierza, 15–16 września 2016 r. (Marek Bielecki) | 352 |
| Uroczystość wręczenia Panu Prof. dr. hab. Wacławowi Uruszczakowi <i>Ordo Sancti Silvestri Papae (Orderu Św. Sylwestra Papieża)</i> podczas sympozjum pt. <i>Kościół wobec małżeńskich sytuacji nieregularnych w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris Laetitia” Papieża Franciszka</i> , Kraków, 17 listopada 2016 r. (Katarzyna Krzysztofek, Maciej Mikuła, Michał Ożóg, Marek Strzała, Zdzisław Zarzycki) | 356 |

