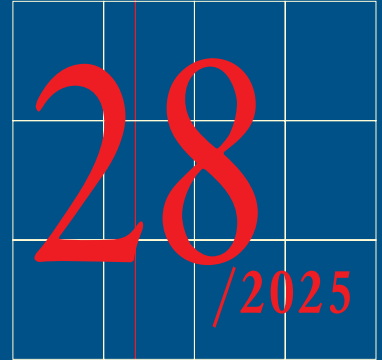


ISSN 2081-8882
eISSN 2544-3003



STUDIA Z PRAWA WYZNANIOWEGO

A characteristic feature of Hungarian law on religion is that for the regulation of religious issues religious claims are mostly accommodated on the level of the individual rather than by granting special rights to certain religious communities. Religious freedom is a fundamental right with personal, community and institutional aspects. While, for centuries, institutional regulation and the rights of the individual related to his or her denominational affiliation remained the dominant factor, since the regime change (1990), the starting point of Hungarian law on religion has been the freedom of conscience of the individual, the personal freedom of religion, and an individualised protection of freedom. A number of factors may have contributed to the emphasis in Hungarian law on religion on the individual's choice rather than on entitlements dependent on denominational affiliation. The public registration of denominational affiliation has been abolished and, for historical reasons, special guarantee rules have been put in place to ensure that access to historical data remains restricted. Also, due to a historical experience, a generally shy attitude towards religion has become a feature of Hungarian society. Hungarian society is characterised not only by a strong cultural homogeneity and a general acceptance of customs (e.g., major holidays) but also by individualism and a lack of communities. Stronger than 'average' religiosity is the least likely to be publicly

28

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JOHN PAUL II
JANA PAWŁA II CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL

Louis-Léon Christians (Catholic University of Louvain, Belgium)
Gaetano Dammacco (University of Bari Aldo Moro, Italy)
Antoni Dębiński (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Giorgio Feliciani (Faculty of Canon Law Saint Pius X, Italy)
Silvio Ferrari (University of Milan, Italy; International Center for Law and Religion Studies)
Wojciech Góralski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Mark Hill KC (Cardiff University, United Kingdom; European Consortium for Church and State Research)
Józef Krukowski (Polish Academy of Science, Committee of Legal Sciences, Poland)
Damián Němec (Palacký University Olomouc, Czechia)
René Pahud de Mortanges (University of Freiburg, Switzerland)
Balázs Schanda (Pázmány Péter Catholic University, Hungary)
Wacław Uruszcza (Jagiellonian University in Kraków, Poland)
Vytautas Vaičiūnas (Vytautas Magnus University, Lithuania)
Marco Ventura (University of Siena, Italy)
Krzysztof Warchałowski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY / EDITORIAL TEAM

REDAKTOR NACZELNY / EDITOR-IN-CHIEF

Piotr Stanis (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)

Z-CA REDAKTORA NACZELNEGO / DEPUTY OF THE EDITOR-IN-CHIEF

Artur Mezglewski (War Studies University, Poland)

REDAKTORZY TEMATYCZNI / SUBJECT EDITORS

Oleksandr Bilash (Uzhhorod National University, Ukraine)
Záboj Horák (Charles University, Czechia)
Blaž Ivanc (University of Ljubljana, Slovenia)
Michaela Moravčíková (University of Trnava, Slovakia)
Vincenzo Pacillo (University of Modena and Reggio Emilia, Italy)
Emanuel P. Tăvală (Lucian Blaga University of Sibiu, Romania)
Anna Tunia (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Dariusz Walencik (University of Opole, Poland)
Wolfgang Wieshaider (University of Vienna, Austria)
Zdzisław Zarzycki (Jagiellonian University in Kraków, Poland)

SEKRETARZE REDAKCJI / SECRETARIES OF EDITORIAL TEAM

Aneta M. Abramowicz (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Marta Ordon (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Michał Zawisław (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)

REDAKTORZY JĘZYKOWI / LANGUAGE EDITORS

Daria Bębeniec (Maria Curie-Skłodowska University, Poland)
Delaine R. Swenson (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)



STUDIA Z PRAWA WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL
Lublin 2025

OPRACOWANIE REDAKCYJNE / PROOFREADER
Ewelina Fatyga

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE / LAYOUT EDITOR
Jarosław Łukasik

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH / COVER DESIGN
Agnieszka Gawryszuk

ISSN 2081-8882
eISSN 2544-3003

Korekta językowa artykułów w języku angielskim została wykonana przez Scribendi (www.scribendi.com) / The English language review of the articles was performed by Scribendi (www.scribendi.com).

Czasopismo recenzowane. Lista recenzentów podawana jest na stronach internetowych czasopisma / Peer reviewed journal. The list of the reviewers is published on the website of the journal: <http://czasopisma.kul.pl/spw>; www.kul.pl/spw

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja elektroniczna / The primary version of the journal is the electronic version.

ADRES REDAKCJI / EDITORIAL OFFICE ADDRESS:

Katedra Prawa Wyznaniowego
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raławickie 14, p. 701
20-950 Lublin
Poland
tel. (48) 81 445-37-01
e-mail: wyznanie@kul.pl
strony internetowe czasopisma / journal's websites:
<https://czasopisma.kul.pl/spw>; www.kul.pl/spw

Wydawnictwo KUL,
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin, tel. 81 45-45-678
e-mail: wydawnictwo@kul.pl, <https://wydawnictwo.kul.pl>

A tiered parity? The status of religious communities in Hungary

Wielopoziomowa równość? Status wspólnot religijnych na Węgrzech

BALÁZS SCHANDA*

 <https://orcid.org/0000-0001-6876-4152>

Abstract: A legal entity status for religious communities qualifies as an essential requirement of religious freedom. The present Hungarian law provides for four different categories for religious communities. Whereas the free exercise of religion and autonomy is guaranteed to all of them, their status and their rights in social issues are different. The state regards recognised churches as its privileged partners in education, social care and other fields of common interest. The number of recognised churches is relatively high compared to other European countries, but the multi-tier system is still not free of tensions, especially because the earlier legislation suggested that all religious communities shall have formally equal rights. This paper examines the question of whether this qualifies as a kind of discrimination towards non-recognised religious communities, or whether it can be seen as a legitimate consideration of social reality.

Key words: legal entity; two-tier system; equality of religious communities; religious associations; registered churches; recognised churches; Hungary

Streszczenie: Osobowość prawna wspólnot religijnych uznawana jest za podstawowy wymóg wolności religijnej. Współczesne prawo węgierskie przewiduje cztery różne kategorie wspólnot religijnych. Swobodne praktykowanie religii oraz autonomia są gwarantowane im wszystkim, jednak ich status i uprawnienia w sferze społecznej są zróżnicowane. Kościoły uznane państwo traktuje jako uprzywilejowanych partnerów w edukacji, opiece społecznej i innych dziedzinach będących przedmiotem wspólnego zainteresowania. W porównaniu do innych państw europejskich liczba takich kościołów jest na Węgrzech relatywnie wysoka. Niemniej omawiany wielopoziomowy system nie jest wolny od napięć, zwłaszcza że wcześniej obowiązujące ustawodawstwo sugerowało, iż wszystkie wspólnoty religijne mają formalnie równe prawa. W niniejszym opracowaniu podjęto się próby odpowiedzi na pytanie, czy stosowane rozwiązania stanowią dyskryminację tych wspólnot religijnych, które nie posiadają statusu uznanych, czy też raczej należy je postrzegać w kategoriach uzasadnionego uwzględnienia społecznych realiów.

Słowa kluczowe: podmiotowość prawna; system dwupoziomowy; równość wspólnot religijnych; stowarzyszenia religijne; kościoły zarejestrowane; kościoły uznane; Węgry

Introduction

The free exercise of religion is generally a respected right in Hungary since the collapse of the communist regime (1990). In this regard, there is no difference between the legal regime under the 1989 constitutional compromise and the new constitution, adopted in 2011 as the Fundamental Law of Hungary. Religious pluralism in Hungary is not a result of recent migratory flows, but determined by history at least since the Protestant reformation. The acquisition of legal personality for religious communities constitutes an essential element of religious freedom. From 1990 to 2011 a formal registration granted an equal legal status to all religious communities, enhancing the institutionalisation of

* Judge at the Constitutional Court of Hungary; Professor at Pázmány Péter Catholic University in Budapest, Department of Constitutional Law, Faculty of Law and Political Sciences, Szentkirályi u. 28, 1088 Budapest, Hungary, e-mail: schanda.balazs@jak.ppke.hu

new religious communities. From 2012, the legislation has returned to a two-tier system that had been used prior to 1947. Acquiring a base legal personality has remained easy and religious activities remain unhindered to all communities, also a set of benefits serving religious practice remain accessible to all religious communities, but cooperation in public services (like the public funding of schools or welfare institutions run by religious communities) is now restricted to recognised churches. Whether this qualifies as discrimination towards non-recognised religious communities, or is better seen as a legitimate consideration of social reality, remains a subject of discussion and of this paper. Law on religion is always shaped by history. To understand recent changes, we have to look back to earlier legal regimes.

1. The legal status of religious communities in Hungary: historical outline

1.1. 1895–1947 – opening a two-tier system

The first modern legislation on the status of religious communities introduced a two-tier system in 1895.¹ At that time, this step was a kind of liberalisation opening the system of recognised denominations. Whereas the incorporated denominations (the Catholic Church, the Orthodox Church, the Reformed (Calvinist) Church, the Lutheran Church, the Unitarian Church, as well as from the same year the Israelite Religion) could preserve their historically emerged status, other denominations could acquire recognition. “Incorporation” has opened the way for the leaders of the denominations to have seats in the upper house of Parliament.

Under the traditional, established denominations, the lower tier was opened for recognised denominations. Under the 1895 Act, Baptists were recognised in 1905, Muslims in 1916,² Methodists in 1947. For the recognition, the creed and the statute had to be submitted to the Minister of Religion and Education. There was no minimum number of adherents fixed. The community had to set up at least one local congregation and had to be capable to provide for the religious education of minors belonging to the community. Religious communities that were neither incorporated nor recognised did not enjoy a right to public worship; they were labelled as “sects” and sometimes subjected to police action.³

1.2. 1947–1990 – religion under control

In 1947, traditional, “incorporated” denominations lost their “privileges” and all religious communities were put into the category of recognised denominations.⁴ The provisions on recognition of the 1895 law remained in force and the executive competence moved from the Ministry of Culture to the “State Office for Church Affairs” (1951–1989)

¹ Act XLIII/1895 on the free exercise of religion.

² Stipta 2017, 161.

³ Fazekas 1996, 167.

⁴ Act XXXIII/1947 on the elimination of differences between established and recognised religious denominations to the detriment of recognised religious denominations.

that served as a control organ over religious communities.⁵ During the four decades of communist rule the control over all religious activities moved from open persecution to harassment and discrimination of believers. Recognition was granted to the Adventist Church (1947), Nazarenes (1977), Hungarian Evangelical Fellowship (1981), the LDS (Mormons) (1988), and the Hungarian Islamic Community (1988). In 1989, twelve further communities were recognised, i.a. the New Apostolic Church, the Faith Church, ISCON and Jehovah's Witnesses.⁶

1.3. 1990–2011 – from the euphoria of freedom to *de facto* distinctions

As the recognition procedure was politically abused during the communist regime, and all religious communities were united in the rejection of state control, the new legislation adopted in 1990 aimed at the elimination of state control.⁷ The liberal legislation of 1990 on religious freedom (passed in one of the last sessions of the last communist parliament) proved to be a safeguard for religious freedom for two decades. According to that, the registration of religious communities (referred to as “churches” irrespective of varying religious traditions) was done by the county courts in the same way as associations, political parties or foundations were registered. The requirements were highly formal: communities wishing to be registered needed to submit the names of 100 private individuals as founding members, and a charter containing at least the name of the religion, its headquarters address, and its internal organisational structure, and specifying those internal units of the church that should enjoy legal personality.⁸ The founders had to submit a declaration that the organisation they have set up had a religious character and that its activities complied with the Constitution and the law. The number of registered churches has grown to over 300.⁹ Whereas previous legislation excluded the recognition of different communities sharing the same faith, under the new system a number of communities could gain independent registration (e.g. different Orthodox churches, Jewish communities or Buddhist groups). Emerging religious communities could make use of the possibility to set up all kinds of institutions, from social care to higher education.

All churches that were registered had the same rights and obligations. Equality, however, has become a matter of legal status and not of social significance. As the Constitutional Court stated: “[...] treating the Churches equally does not exclude taking the actual social roles of the individual Churches into account.”¹⁰ Consequently, external social differences between religious communities may have been taken into account by the legislator if these were of relevance in the given issue. For example, the restitution of confiscated property had only relevance for a dozen denominations – the ones that lost

⁵ Köbel 2005, 60–94.

⁶ Köbel 2001.

⁷ Erdő 1991, 387; Kukorelli 2018, 221.

⁸ Act IV/1990 on freedom of conscience and religion and on churches, § 8.

⁹ Including communities like the Church of Scientology, the Association of Witches, the Community for the dignity of birth (running a maternity centre), the Noah for Life Community (running a shelter for abandoned pets), a community of UFO-believers, a number of esoteric and pagan cults, often with a far-right agenda.

¹⁰ Decision 4/1993 (II. 12.) AB.

property during the communist regime. The army chaplaincy was set up for the four largest denominations that had adherents in measurable numbers in the military and this distinction based on the number of adherents of different religious communities was also accepted by the Constitutional Court.¹¹

Since its adoption, some of the elements of the legislation were repeatedly criticised. As there was no control over the activities of a community being registered, some “churches” had no genuine religious character but rather an interest in financial benefits. Providing the same legal scheme for all religious communities seemed to be a very open starting point, but in this way very different social realities were put in the same category and subsequent legislation began to recognise factual differences between religious communities. As the amendment or replacement of the law needed a qualified majority (two thirds) of MPs present, attempts to reach this consensus failed until 2011.¹²

1.4. 2011–2019 – a distinctive two-tier system

Following the new constitution (2011), Parliament passed the new law on churches replacing Act IV/1990. The new law (Act CCVI of 2011 on the Right to Freedom of Conscience and Religion and the Legal Status of Churches, Denominations and Religious Communities) entered into force on 1 January 2012.¹³ The new law has become a subject of debate and criticism.¹⁴ Also, the Venice Commission (European Commission for Democracy through Law) expressed critique with regard to the recognition procedure and viewed the reclassification of registered churches to religious associations as a deregistration. Despite the critique, the Commission stated in its opinion on the new law that eliminating “the abuse of religious organisations, which have operated for illicit and harmful purposes or for personal gain” was a legitimate concern. Also the “limitation of the number of recognised churches” was legitimate. This way, the Venice Commission regarded the new Act to “constitute a liberal and generous framework for the freedom of religion,” “a generous framework that permits the recognition of a relatively high number of churches in comparison to other European countries.”¹⁵

Instead of a formal registration and equal status for religious communities, the new law provided for a two-tier system; in fact it returned to a two-tier system similar to the historic precedent prior to 1947.¹⁶ Religious communities could either continue to function as religious associations (in the original wording of the law as organisations pursuing

¹¹ Decision 970/B/1994 (February 20, 1995).

¹² Schanda 2001; Köbel 2010.

¹³ The new law was passed on 30 December 2011 and entered into force on 1 January 2012. Originally, Parliament passed a new law in July, just before the summer break (Act C/2011.) that was supposed to enter into force on 1 January 2012. As the bill had not been handled in due process, the Constitutional Court has stated significant procedural errors and quashed the statute with Decision 164/2011 (XII. 20.) AB. Before the promulgation of the decision, Parliament voted on the bill not entering into force too and a new statute was passed with similar content to Act C/2011 under the number CCVI/2011 that entered into force two days later, as originally foreseen.

¹⁴ Uitz 2011; Iványi 2011; Schweitzer 2011.

¹⁵ Opinion 664/2012 on Act CCVI of 2011 on the Right to freedom of Conscience and Religion and the Legal Status of Churches, Denominations and Religious Communities of Hungary, Adopted by the Venice Commission at its 90th Plenary Session.

¹⁶ Mink 2018; Mink 2019.

religious activities) or they could become recognised churches. Religious associations registered by a court only needed ten members to obtain an entity status with a wide autonomy. Recognition, however, has become a discretionary decision of the Parliament (a qualified majority is needed) that presupposes the cooperation of the community and the state in the fulfilment of public duties. Religious associations could seek recognition if they have been functioning in Hungary for at least twenty years in an organised way or they represent a religion practiced internationally for at least a century (the earlier version of the law did not take foreign existence into account). The request could be filed by the representative of the religious association with at least 1,000 supporters (not necessarily members – anyone could support the recognition of a new church). Parliament decided upon the bill of the Human Rights Committee of Parliament. From 82 communities applying for recognition Parliament recognised in February 2012 17 religious communities raising their total number to 31.¹⁷

All religious communities registered under the 1990 law that were not recognised as churches have become associations upon request. Religious associations are permitted to call themselves a “church” if that name corresponds better to their identity (for example, the Church of Scientology does so, although it is registered as a religious association). In a number of practical issues, the legislator when passing the final version of the new law seemed to endorse the concerns of minor religious communities including communities that continue to function as associations. Examples could be that these associations got the right to own agricultural land (agricultural land can only be owned by private individuals – the only legal entity that may own land is a religious community) or to run theological colleges. Vocational secrets held by clergy are equally protected at the clergy of religious associations as at recognised churches, persons in ecclesiastical service enjoy the same status.

The system introduced in 2012 could be described as a two-tier system with an easily accessible association-status and a small group of communities that had a special recognition. A “recognised church” under the new law has a more protected and autonomous status than a “church” enjoyed under the 1990 law; this way the status of registered churches under the 1990 law is not equal to the status of recognised churches under the 2011 law. On the other hand, communities that have lost their church status and became religious associations were put into a less favourable position than they were at before.

The new religion law (and the law on associations) ensures a base level entity status for all religious communities. The most important difference between religious associations and other NGOs is that unlike other associations religious associations enjoy full autonomy. Like recognised churches, they cannot be subjects of state control and function separately from the state. The European Court of Human Rights, however, has found a violation with regard to the freedom of association read in light of the freedom of

¹⁷ Act VII/2012 on the amendment of Act CCVI/2011 on the right to freedom of conscience and religion and on the legal status of churches, religious associations and religious communities. Recognised communities include the Methodist Church, the Adventist Church, Pentecostals, the Anglican Church, the Church of Jesus Christ the Latter-day Saints, Nazarenes, the Salvation Army, Jehovah's Witnesses, ISKCON, the Copt Orthodox Church, two Islamic communities and five Buddhist communities.

religion in a case launched by communities that were not recognised by Parliament just registered as religious associations.¹⁸ After the judgement, Parliament discussed a bill to make the registration/recognition system more detailed and granting more rights to communities not recognised by Parliament, but the bill failed the necessary qualified majority in Parliament in 2015.

With regard to a number of rights, there is no difference between religious associations and recognised churches. Both enjoy legal personality, autonomy and tax exemption. Cooperation, however, has become generally reserved for recognised churches. The right to offer religious education at public schools has been reserved for recognised churches – in fact, religion classes under six participants are not funded, this way only the most numerous churches have a realistic possibility to provide religion classes at public schools. Recognised churches have airtime in the public media.¹⁹ Major recognised churches have organised chaplaincies at the army and at penitentiaries. They enjoy a generous system of public funding besides the tax assignment system to support their religious activities and a public support of their public benefit activities (schools, hospitals etc.). In addition, a number of church projects have received public funding in recent years upon the decision of the government – mostly the reconstruction of architectural heritage. Some recognised churches would opt out of public support (e.g. the LDS), whereas others do not make use of a set of rights (as mentioned above, for small communities religious education at public schools is not realistic). Policies of religious communities under the same legal regime differ to a large extent, and also the legal regimes (recognised churches – religious associations) are highly different.²⁰

Besides some (rather technical) agreements Hungary has concluded with the Holy See,²¹ the Government has signed cooperation agreements with some – but by far not all – recognised churches.²² These are rather of a declarative character and do not provide for special rights to specific communities, but express partnership for the common good.

Freedom of religion has to be enjoyed by all communities without any distinction with regard to the legal format of the community.²³ Religious communities do not need to make use of a certain legal form, but they can do so: a non-recognised group or a religious association shall enjoy the same freedom as a recognised church.²⁴ Several religious entities both on a local and national level have established foundations to raise and provide support for their activities. These do not qualify as ecclesiastical legal entities, but as entirely private ones. Nevertheless, they may play an important role in funding religious and charitable activities.

¹⁸ Magyar Keresztény Mennonita Egyház and Others v. Hungary (Judgment of 8 April 2014, Appl. Nos 70945/11 and 8 others).

¹⁹ Airtime is provided upon agreement between the public media agency and the Catholic, the Reformed, the Lutheran, the Baptist, the Adventist, the Methodist Churches as well as an Evangelical Congregation and Jewish Communities. Rixer 2021, 52.

²⁰ Rixér 2021, 52.

²¹ Erdő 1998, 652.

²² Agreements were concluded with the Reformed Church of Hungary (1999, 2017), the Lutheran Church of Hungary (1999, 2020), Serbian Orthodox Diocese of Buda (2001), the Baptist Church of Hungary (2001), the Federation of Jewish Communities in Hungary (1998, 2000), and the Faith Church (2020).

²³ Schanda 2013a, 69.

²⁴ Decision 8/1993 (II. 27.) AB.

The two-tier system also got constitutional protection as the Fundamental Law refers to the different categories of religious communities since 2013.²⁵ From a religious freedom perspective, it is not the two-tier system as such that may raise concern, but the political nature of the recognition procedure as there is no remedy against the decision of the Parliament denying the status from a community that fulfils the legal requirements. The parliamentary decision on recognition is more a political vote than a formal procedure with procedural guarantees and effective remedies. Cooperation for the public good should not undermine the separate functioning of state and religious communities.²⁶

If a religious community had adopted an unconstitutional practice, Parliament could withdraw the recognition after an opinion delivered by the Constitutional Court.²⁷ Associations could be dissolved by a court decision upon the lawsuit of the public persecution in case of unlawful activities.²⁸ It has to be noted that religious associations – unlike other associations – are not subject to control by the public persecution with regard to the lawfulness of their activities.

Internal entities of churches are to be registered by the competent government agency instead of the court if the church wishes to register internal entities (an internal entity could be a diocese, a religious order or even an institution).²⁹

2. The current state: a four-tier system as a refined version?

The legal status provided for religious communities shifted from a highly liberal regime to a two-tier system with the legislation introduced in 2011. Some religious associations remained frustrated not being on an equal legal footing with mainstream churches.³⁰ Religious associations maintaining public benefit institutions complained about losing the right of equal funding to public institutions in the case of them not being able to enter into a contract with the Government on the funding of their institutions.³¹ Decisions of the Constitutional Court required Parliament to amend legislation in two sensitive aspects. Firstly, the Court requested, that religious associations claiming recognition by Parliament should have a right to receive a decision in a due process³² and in due course.³³ Secondly, taxpayers wishing to support with the 1% tax assignment a religious association instead of a recognised church shall have the right to do so.³⁴ Since 2013, religious associations could only benefit from tax assignments due to associations but they are excluded

²⁵ Drinóczy 2014, 51.

²⁶ Schweitzer 2014, 6.

²⁷ The procedure is analogous to the dissolution of local self-governments (city councils) by Parliament. Schanda 2022, 411–12.

²⁸ Act CLXXV/2011 on the right of association, on public benefit status and the operation and support to non-governmental organisations, § 11.

²⁹ Szuromi 2012, 351.

³⁰ Uitz 2011, 40; Uitz 2013, 63.

³¹ Iványi 2011.

³² Decision 6/2013. (III. 1.) AB; Schweitzer 2022, 290.

³³ Decision 27/2014 (VII. 23.) AB; Decision 36/2017 (XII. 29.) AB.

³⁴ Decision 17/2017 (VII. 18.) AB.

from tax assignments reserved to recognised churches. It can be legitimate to place different religious communities in different financial regimes, but from the perspective of the taxpayer there can be no difference. Adherents of minor and mainstream communities shall have equal rights with respect to supporting their community.³⁵ The two-tier system in itself has been based on constitutional provisions since 2013,³⁶ the requirement of a transparent procedure in due time has only applied since then to upgrade religious associations to two new interim categories between religious associations and established churches (registered or incorporated churches). The decision on recognition as an established church remains a discretionary parliamentary decision.

The legislator finally responded to the critique by the ECHR and the Hungarian Constitutional Court³⁷ by an amendment of the 2011 Church Act in April 2019.³⁸ The new version of the law provides for four categories instead of two (religious association – recognised church), whereas a set of other regulations stated by the statute remained unchanged. The base level entity remains the religious association (*vallási egyesület*), a legal person enjoying full autonomy. At present, there are 260 religious associations.³⁹ A novelty of the amendment is that also religious associations gained the right to receive tax assignments from income tax payers. This way they enjoy a kind of public subsidy beyond tax exemption. The law also provides for a possibility to enter into agreements between the state and a religious association for further subsidies and the support of public benefit activities (like education, health care etc.), but religious associations have no right to claim funding: discretion on both sides is needed.

A religious association can be upgraded into a registered church (literally “listed church”, *nyilvántartásba vett egyház*) after three years, if in the three preceding years at least 1,000 taxpayers in average have assigned the 1% of their income tax to them and they have been functioning for at least five years as a religious association in Hungary or a hundred years abroad. Smaller religious associations can become registered churches if they declare to have no intention to receive extra public funding beyond the tax assignment system. For further subsidies, the state can also establish a contractual relation with registered churches. At present there are 16 registered churches.⁴⁰

A slightly higher status would be that of the incorporated churches (a kind of first class registration – *bejegyzett egyház*). A religious association can become an incorporated church if in the previous five years on average at least 4,000 taxpayers have assigned the 1% of their income tax to them and they have been functioning as a religious association for at least 20 years in Hungary or 100 years abroad or it has been a registered church for at least 15 years. Religious associations with at least 10,000 registered members can also become incorporated churches after 20 years if they declare not to run for further public subsidies. Beyond the possibility of agreements between an incorporated church

³⁵ Lengyel 2017, 120.

³⁶ Fifth Amendment of the Fundamental Law, passed after the Constitutional Court Decision 6/2013 (III. 1.) AB.

³⁷ Decision 23/2015 (VII. 7.) AB; Decision 36/2017 (XII. 29.) AB.

³⁸ Act CXXXII/2018 on the amendment of Act CCVI/2011 on the right to freedom of conscience and religion and on the legal status of churches, religious associations and religious communities.

³⁹ <https://cdn.kormany.hu/uploads/sheets/7/7e/7e9/7e990b2feb5e90c07ca8f0dbbdaaf9d.pdf> [accessed: 17 June 2025].

⁴⁰ <https://cdn.kormany.hu/uploads/sheets/e/eb/eb7/eb7c91c7e2b9b408c2ce572d32b5fca.pdf> [accessed: 17 June 2025].

and the state on public benefit activities, incorporated churches also take part in the tax assignment system and they also receive an additional subsidy that supplements the tax assignments distributing the relevant share of the tax not covered by assignments (1% of the income tax is distributed between churches – the relevant share of those who do not make use of their right to assign 1% of their tax is distributed according to the proportion established by those who assigned the 1% of their tax).

Religious associations, registered and incorporated churches are registered at the Budapest Metropolitan Court.

The highest status provided for religious entities remains that of recognised churches (or established churches / *bevett egyház*). Whereas upgrades to a registered or incorporated church are based on formal criteria and decided by a court, recognition remains a discretionary political decision and their number has not changed since 2012.⁴¹ When the state enters into a comprehensive cooperation agreement with an incorporated church, this grants recognition to it. Such agreements are promulgated by special acts of Parliament, a number of recognised churches, however, did not (so far) enter into an agreement with the government. Recognised churches enjoy a wide range of special rights and public support including the public funding of their public benefit institutions (like schools, hospitals etc.). Recognition – since the Fifth Amendment of the Fundamental Law in 2013 mentioned above, had to be based on cooperation in “community goals” (public services like education, health care etc.), and “outsourcing” public services requires a special trust in entities that provide for the needs of the citizen. Recognition is an expression of this trust.

Registered, incorporated and recognised churches as well as their internal entities are ecclesiastical legal persons.⁴² As the most significant special right, all ecclesiastical legal persons have the right to provide religious education in public schools and to receive public funding for such education.

The legislator has established a highly complex system for providing an adequate status for various communities. Interim steps between religious associations and recognised churches could be appealing for some communities (additional funding, religious education at public schools, and eventually a higher social prestige). The legal status of religious communities may seem to be a crucial issue. But, in fact, the turning point is the free exercise of religion. Whereas prior to 1990 recognition has been a condition of public worship, since then the fundamental right to exercise religion by any community and any individual joining or not joining a religious community has been recognised. Certainly, a legal entity status may ease the social presence of a religious community and brings a set of benefits. But religious freedom is not reserved to communities that have a certain kind of entity status.

⁴¹ <https://cdn.kormany.hu/uploads/sheets/e/e3/e3d/e3d84b2573644a374da0c31fb20e18e.pdf> [accessed: 17 June 2025].

⁴² Csiziné 2012, 147.

3. Equal – but different?

Denominational equality has been regarded as a cornerstone of society since 1848–1849. Equal rights of citizens, however, did not mean an equal status of religious communities: denominational equality did not result in equality of denominations. Prior to 1947, and since 2012, religious communities have been categorised into different tiers. Handling equals equally, but recognising differences between different social realities remains a challenge. The jurisprudence prior to 2011 recognised that differences arising from history and social presence needed to be considered by legislation. The principle that has been developed can be applied in a two- or multi-tier system as well: the closer a right is to the level of the individual, the less justified the distinction, since it is not persons of different religions, but only the legal situation of their religious communities that may differ.⁴³ Freedom of religion shall be equal – in a way the Constitution of the Italian Republic declared in 1948: “All religious denominations shall enjoy equal freedom before the law.”⁴⁴ The provision did not alter the special recognition of independence and the sovereignty of the Catholic Church and its special relations to the state governed by the Lateran Pact. Equal freedom in itself does not mean equal rights.

At present, all religious communities of any grade enjoy legal personality, autonomy, exemption from local taxes, exemption from fees, they can become beneficiaries of tax assignments and their clergy enjoys the protection of vocational secrets. There can be no distinction with regard to the freedom of worship. Teaching religion at public schools, however, is reserved for established, incorporated or registered churches (but in practice it is only exercised by the most numerous denominations). Equal funding for public activities can be provided to all religious communities on a discretionary basis, but recognised churches are not subjected to discretion: they have a right to receive public funds to maintain their institutions serving education, healthcare etc.

Prison chaplains of established churches may serve the religious needs of inmates, but prison missions of any religious communities shall have equal access to penitentiaries. Chaplains can be employed by prisons, missions receive no funding. The freedom of inmates to contact a mission or a chaplaincy, however, shall be the same.⁴⁵

In a peculiar way the most numerous, dominant or mainstream religious communities may have less interest in acquiring a special status as both the state and the general public recognises their relevance even without a special legal recognition. By tradition, in Hungary the leaders of the four largest denominations are invited to the main public events from opening the first session of a newly elected parliament to the inauguration of the president of the republic. Smaller, but well established communities may have a stronger desire to gain a status that expresses some differentiation to the newly established religious communities. A special kind of recognition bears a message to society.

⁴³ Schanda 2013b, 273.

⁴⁴ Article 8 (1).

⁴⁵ Decree 8/2017 (VI. 13.) IM.

4. Two-tier systems – a pattern in Central Europe?

A two-tier system for the legal status of religious communities is an outspoken one in Austria, the Czech Republic, Germany, Lithuania, Romania and Serbia. Acquiring a base level entity status may not be especially burdensome, but requirements to access to “special rights” in the Czech Republic seem to be quite difficult;⁴⁶ to become a public law corporation under public law has not been reached by any Islamic organisation in any part of Germany, whereas the requirement to trace back their history for at least 300 years in Lithuania to be recognised as a traditional religious group evidently constitutes a limit for the recognition of religious groups. In Romania, to become a registered cult a religious association has to be registered for at least 12 years, have to have a nationwide organisational structure with at least 0.1% of the population being member of it, and has to submit a fairly detailed description of its structure and creed, making the system a kind of three-tier system.⁴⁷ Also in Croatia, there are several different legal statuses of religious communities.⁴⁸ The two-tier systems (or multi-tier systems) show much similarity to the Austrian legislation.⁴⁹

In Poland, there are some differences between religious communities merely registered (registration seems to be relatively easy), and 15 religious communities that have the legal situation regulated by a special statute (which, according to the 1997 Constitution, requires a previous, bilateral agreement), although the equality principle and the system of agreements, established by the 1997 Constitution, can be reconciled.⁵⁰ Registration in Slovakia is rather difficult, but the 16 entities registered have equal rights – although not all of them made use of the possibility to sign a contract with the government.⁵¹ The enthusiasm of liberty that was characteristic for the collapse of communism may be over: more recent legislation trends are less open than the 1990 Hungarian law or the Polish law.

The tendency towards two-tier systems is obvious in the Central European region. Generally, countries adopting new legislation at a later date after the collapse of the communist regime (like the Czech Republic or Romania) rather opted for an outspoken two-tier system, whereas countries passing new legislation at an early stage of the transition to democracy have declared that religious communities shall be equal (like Hungary in 1990 or Poland) but step by step they have moved towards a *de facto* two-tier system. This way, in countries formally applying an equal regime to all religious communities, a tacit two-tier system may emerge. This can be the result of a concordat or other agreements with churches, or a consequence of legislation taking into regard differences in the social realities of different communities.⁵² Introducing a waiting time for registration (like in Slovenia) or for getting into the privileged class of religious communities (like in the Czech Republic or Romania – following the Austrian model) seems to be a common pattern.

⁴⁶ Tretera-Horák 2019, 78.

⁴⁷ Law 489/2006 on the Freedom of Religion and the General Status of Denominations, Articles 17–18. Iordache 2013, 80.

⁴⁸ Savić 2019, 247.

⁴⁹ Kalb 2003, 93–134.

⁵⁰ Stanisław 2019, 157.

⁵¹ Moravčíková 2019, 581.

⁵² Critical about this development with regard to Hungary: Sajó 1999; Schweitzer 2006, 14.

State neutrality seems to be an essential requirement with regard to structures provided for different religious communities,⁵³ and this neutrality has been explicitly endorsed by the preamble on the 2011 Hungarian law.⁵⁴ The jurisprudence of the European Court of Human Rights also suggests that religious communities should be allowed to acquire legal personality; this does not, however, mean that the equal rights of religious communities would be a general requirement that could be derived from the prohibition of discrimination, but a certain fairness is certainly required: the legal status of religious communities has to be administered in a transparent, reasonable process.⁵⁵

5. Challenges of religious minorities – challenges for religions

5.1. Accommodation of religious practices

A characteristic feature of Hungarian law on religion is that for the regulation of religious issues religious claims are mostly accommodated on the level of the individual rather than by granting special rights to certain religious communities. Religious freedom is a fundamental right with personal, community and institutional aspects. While, for centuries, institutional regulation and the rights of the individual related to his or her denominational affiliation remained the dominant factor, since the regime change (1990), the starting point of Hungarian law on religion has been the freedom of conscience of the individual, the personal freedom of religion, and an individualised protection of freedom.⁵⁶ A number of factors may have contributed to the emphasis in Hungarian law on religion on the individual's choice rather than on entitlements dependent on denominational affiliation. The public registration of denominational affiliation has been abolished⁵⁷ and, for historical reasons, special guarantee rules have been put in place to ensure that access to historical data remains restricted.⁵⁸ Also, due to a historical experience, a generally shy attitude towards religion has become a feature of Hungarian society. Hungarian society is characterised not only by a strong cultural homogeneity and a general acceptance of customs (e.g., major holidays) but also by individualism and a lack of communities. Stronger than 'average' religiosity is the least likely to be publicly expressed – e.g., in a workplace environment, colleagues are more likely to share sensitive health information than their religious beliefs. This situation is also reflected in the fact that different rights and exemptions are granted to citizens on the basis of individual requests and not on the basis of religious affiliation. To give examples, it is the individual – the parents – and not the denomination of the pupil who decides on the attendance of religious education in schools (and the State has no role in settling disputes that may arise between parents).⁵⁹ As mentioned before, under a system that has been in place for more than twenty years,

⁵³ Durham 2010, 3; Uitz 2017, 116.

⁵⁴ Köbel 2024, 215.

⁵⁵ Uitz 2017, 112.

⁵⁶ Erdő 1997, 275.

⁵⁷ Law-decree 19/1952 on civil registers.

⁵⁸ Act IV/1990, § 3 (2).

⁵⁹ Act CX/2011 on national public education, § 35 (1).

the individual – the taxpayer – decides, on an annually renewable basis (but under the current rules, it can be done ten years in advance), how the central budget will distribute the budget subsidy aid to religious communities: a specific part of personal income tax is used as the taxpayer decides, completely independently of the denominational affiliation of the individual concerned.⁶⁰ Based on their statements, individuals may exercise their religion in public institutions: whether in a healthcare institution, a prison, or the Defence Forces, individual needs and not church membership *per se* are the basis to contact pastoral services. Even for those who require a special diet on religious grounds, it is their personal choice and not their religious affiliation that determines the choice (the additional cost of which has led to the need for the community concerned to declare the validity of the individual claim). The individual could (or could have) exercise(d) the right to refuse military service on the basis of an objection based on conscience – religious affiliation itself is not a ground for exemption, and it does not exclude the possibility of alternative service.⁶¹ In all of these matters, it is the individual decision that matters and not the formal affiliation to a denomination. While the consideration of actual social differences between religious communities does not raise constitutional concerns,⁶² no distinction can be made on the basis of religion with regard to the fundamental rights of individuals.⁶³ Empirical data show that the situation of religious minorities corresponds to the general European standards.⁶⁴

5.2. A sui generis tension zone?

An open conflict has emerged between the Evangelical Fellowship and the Government on the funding of public activities and beyond. The Evangelical Fellowship is a breakaway group of the Methodist Church that received recognition in 1981. The leader of the community (a former liberal MP, the son of the founding pastor) is highly present in the public space (prophesising for instance that the Prime Minister will end up in hell).⁶⁵ The community has set up a widespread net of social activities engaging in the care of the homeless and other marginalised parts of society based to a great extent on public funding. The public attention as well as the number of persons assisted by the Evangelical Fellowship largely outnumbers the actual membership of the congregation. As the Evangelical Fellowship was not recognised under the 2011 Religion Law, first it was only qualified as a religious association, then it was upgraded to a registered church, but after litigation did not become an incorporated church. Still the Fellowship claims that only full recognition (and public funding of its activities) would be acceptable as equivalent of its pre-2011 status and regards it as the fault of the Government that it did not cover the social security of its employees engaged in now unfunded activities. The dispute has

⁶⁰ Act CXXVI/1996 on the use of a specific part of personal income tax as determined by the taxpayer.

⁶¹ Fundamental Law Article XXXI (3).

⁶² Decision 4/1993 (II. 12.) AB.

⁶³ Fundamental Law Article XV (2).

⁶⁴ Findings of the Atlas of Religious or Belief Minority Rights, <https://atlasminorityrights.eu/#> [accessed: 17 June 2025].

⁶⁵ https://hvg.hu/itthon/20161128_ivanyi_gabor_interju_orban_viktor_elkarhozas [accessed: 17 June 2025].

led to a major public debate and ongoing litigation both on the national as well as on the international level.⁶⁶ Both a reunification with the Methodist Church that functions as a recognised church, as well as the recognition of the Evangelical Brotherhood, could theoretically remedy the conflict, but neither of the options has been seriously put on the agenda. As a side effect of harsh conflict with the Government, the number tax assignments skyrocketed as, in 2024, over 90,000 taxpayers assigned 1% of their income tax to the Fellowship expressing support for its public engagement.

5.3. Secularisation

On the census conducted in 2022, the proportion of those not providing an answer has reached 40%. Fifty per cent of those answering the question declared to be Catholic (2.88 million), 16% Calvinist (943,000), and 3.1% (176,000) Lutheran. Sixteen per cent declared not to have a religious affiliation. Smaller religious communities are Orthodox, various protestant communities (about 50,000), Jehovah's Witnesses (22,000), and Baptists (18,000). Close to 8000 persons declared to be Muslim. Probably among those who did not provide information on their affiliation, agnostics and adherents of some religious minorities are overrepresented (e.g., the number of Jews is supposedly significantly higher than the eight thousand persons stating their Jewish identity). Elderly generations had a higher readiness to answer the questions and reported a higher church affiliation. Generations in their fifties and their twenties do not differ much.⁶⁷ Due to the high percentage of non-respondents, the census itself does not provide a full picture about the religious landscape. The country is still not confronted with mass migration: about 2% of the population are resident aliens. Sociological surveys show that close to 50% of the population consider themselves to belong to a denomination (75% to the Catholic Church, 19% to the Reformed Church, 3% to the Lutheran Church and 3% to other religious communities). About 10% state weekly church attendance, whereas the proportion attending church 1–3 times a month is about 20%. As a sign of religious individualisation, whereas denominational affiliation is declining, faith in God is not.⁶⁸ Despite the ongoing secularisation of society, religious tradition and a culture shaped by the legacy of denominations remains a significant factor of personal identities.

The ongoing secularisation of the social setting results in a society where all religious communities become minorities. Not only the sensitivity for religion is getting lost, but also with the loss of faith culture loses ground. A new generation growing up may not understand Christian terminology at all. Christmas remains a holiday for all, but a Christmas tree does not have a stronger link to Christ than our Latin heritage has to the Romans. Preserving the Latin names for months does not remind us of the Roman

⁶⁶ In two judgements delivered on 12 March 2025, the Budapest Metropolitan Court stated that withdrawing the licence of two schools maintained by the Evangelical Fellowship was done in an unlawful way. Judgements stating breaches of the law, however, do not lead automatically to the change of factual reality – in the given case to reopening the schools closed down.

⁶⁷ <https://nepszamlalas2022.ksh.hu/adatbazis/> [accessed: 17 June 2025].

⁶⁸ Rosta 2020, 104.

Emperors over the summer. Religion, however, continues to provide an essential contribution to society, beyond giving basic moral points of view generating trust.⁶⁹

Conclusion

The variety of legal categories provided for religious communities may be confusing. As a fundamental requirement derived from religious freedom, a base-level entity status is easily accessible for religious communities and all religious communities enjoy autonomy to determine their internal structure. All religious communities shall have an equal right to the free exercise of religion. All religious communities are entitled to various benefits, including tax exemptions and the possibility to benefit from tax assignments of income taxpayers. A set of rights, however, most significantly the right to *quasi* public funding for schools and welfare institutions run by religious communities, is now restricted to religious communities that were registered or recognised as a church. Certainly, it is easier to liberalise a rigid system than to channel a liberal one, but in general the Hungarian legal regime on religious communities still qualifies as a liberal one in a European comparison. Compared to the 1990 Church Act, the 2011 Religion Law certainly sets more limits by not putting new communities on the same legal footing as traditional mainstream religious communities. Practice can determine if the present system can be seen as a neutral one, merely taking relevant social differences between religious communities into account, or shows a bias creating differences themselves.

References

- Csiziné Schlosser, Annamária. 2012. *Az Egyházi jogi személy: a régi és az új egyházügyi törvényben*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.
- Drinóczi Tímea. 2014. "A vallásszabadság és egyházalapítás az alkotmányos párbeszéd tükrében." *Jura* 20: 39–62.
- Durham, W. Cole. 2010. "Legal Status of Religious Organizations: A Comparative Overview." *The Review of Faith & International Affairs* 8(2): 3–14.
- Erdő, Péter. 1991. "Aktuelle staatskirchenrechtliche Fragen in Ungarn." *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 40: 387–397.
- Erdő, Péter. 1997. "Le minoranze religiose nel diritto ungherese." *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* 1: 275–282.
- Erdő, Péter. 1998. "Accordo tra Santa Sede e Repubblica d'Ungheria." *Ius Ecclesiae* 10: 652–659.
- Erdő, Péter. 2017. "The Role of Religion and the Churches in a Secular State." *Pázmány Law Review* 5: 95–108.
- Fazekas, Csaba. 1996. *Kisegyházak és szektakérdés a Horty-korszakban*. Budapest: Szent Pál Akadémia.
- Iordache, Romanița Elena. 2013. "Registration of Religious Entities and Religious Autonomy in Romania – Old Limitations and New Challenges." *Religion & Human Rights* 8(1): 77–91.

⁶⁹ Erdő 2017, 108.

- Iványi, Gábor, Tibor Navracsics, Tamás Lukács. 2011. "Levélváltás az egyházi törvényről." *Fundamentum* 15(3): 97–100.
- Kalb, Herbert, Richard Potz, Brigitte Schinkele. 2003. *Religionsrecht*. Wien: WUV Universitätsverlag.
- Köbel, Szilvia. 2001. "Vallásfelekezetek törvényes elismerése a Kádár-korszakban." *Jogtudományi Közlöny* 56(6): 287–297.
- Köbel, Szilvia. 2005. *Oszd meg és uralkodj! Az állam és az egyházak politikai, jogi és igazgatási kapcsolatai Magyarországon 1945–1989 között*. Budapest: Rejtjel Kiadó.
- Köbel, Szilvia. 2010. "A lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény módosítására irányuló törekvések 1990 és 2010 között." *Jura* 16(2): 140–149.
- Köbel, Szilvia. 2024. "Analysis of the Role of Hungary's Highest Courts in Safeguarding Religious Freedom: Paper on the activities of Hungary's Curia and Constitutional Court in relation to FoRB." *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* 1: 207–220.
- Kukorelli István. 2018. "1990. évi IV. törvény születése és sajátosságai." In: *Liber Amicorum – Studia G. Faludi Dedicata: Ünnepi tanulmányok Faludi Gábor 65. születésnapja tiszteletére*, eds. Anikó Grad-Gyenge, Eszter Kabai, Attila Menyhárd, 221–234. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Lengyel, Nóra Zsuzsanna. 2017. "Kinek jár az egyházi 1%? A bevett egyházak és a vallási tevékenységet végző szervezetek az adóirányításos rendszerben." *Alkotmánybírószemle* 1: 112–125.
- Mink, Júlia. 2018. "Human Rights Protection and Traditional Churches in the System of National Cooperation in Hungary." *Religion and Human Rights. An International Journal* 13: 245–269.
- Mink, Júlia. 2019. "Shadows of the Past: The Roots of Hungary's 'Pluralist System of State Churches'." *Journal of Church and State* 61(3): 472–494.
- Moravčíková, Michaela. 2019. "State and Church in the Slovak Republic." In: *State and Church in the European Union*, ed. Gerhard Robbers, 3rd ed., 563–612. Baden-Baden, Nomos.
- Rixer, Ádám. 2021. "Az új vallási közösségek létrejöttének magyarországi okai a XXI. század elején." *Vallástudományi Szemle* 17: 30–67.
- Rosta, Gergely. 2020. "Hungary – Continuing and Changing Trends and Mechanisms of Religious Change." In: *Religiosity in East and West*, eds. Sarah Demmrich, Ulrich Riegel, 99–117. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Sajó, András. 1999. "A kisegyház mint alkotmányjogi képtelenség." *Fundamentum* 3: 88–98.
- Savić, Vanja-Ivan. 2019. "State and Church in Croatia". In: *State and Church in the European Union*, ed. Gerhard Robbers, 3rd ed., 69–85. Baden-Baden: Nomos.
- Schanda, Balázs. 2001. "Tapasztalatok a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény módosításával kapcsolatban." *Magyar Közigazgatás* 51(6): 335–342.
- Schanda, Balázs. 2013a. "The Freedom of Religious Association in Hungary: Recent Developments." *Religion and Human Rights. An International Journal* 8: 65–75.
- Schanda, Balázs. 2013b. "A vallási egyesület mint a közösségi vallásgyakorlás kerete." *Magyar Jog* 60: 272–275.
- Schanda, Balázs. 2022. "12/A. A jogi személyiséggel rendelkező vallási közösség alaptörvény-ellenes működésével összefüggő vélemény." In: *Az alkotmánybírószemle törvényi kommentárja* (Commentary on the Constitutional Court Act), ed. Kinga Zakariás, 411–412. Budapest: Pázmány Press.
- Schweitzer, Gábor. 2006. "A lelkiismereti és vallásszabadság, valamint az egyházak jogállásának alkotmányos keretei." *Acta Humana* 17: 3–16.
- Schweitzer, Gábor, Júlia Mink, Gábor Iványi, Béla Szathmáry, Ádám Rixer. 2011. "Egyháztörvény: fórum." *Fundamentum* 15(3): 51–54.
- Schweitzer, Gábor. 2014. "Az egyházakra vonatkozó szabályozás alakulása." *MTA Law Working Papers* 1–6.

- Schweitzer, Gábor. 2022. "6/2013. (III. 1.) AB: Legal Status of Churches." In: *The Main Lines of the Jurisprudence of the Hungarian Constitutional Court. 30 Case Studies from the 30 Years of the Constitutional Court (1990 to 2020)*, eds. Fruzsina Gárdos-Orosz, Kinga Zakariás, 275–292. Baden-Baden: Nomos.
- Schweitzer, Gábor. 2024. "Semleges vagy keresztény? Észrevételek az Alaptörvény vallási üzeneteiről." *MTA Law Working Papers* 1–9.
- Stanisz, Piotr. 2019. "The Status of Religious Organizations in Poland. Equal Rights and Differentiation." In: *Religion, Pluralism, and Reconciling Difference*, eds. W. Cole Durham, Jr., Donlu D. Thayer, 147–158. London–New York: Routledge.
- Stipta, István. 2017. "Az iszlám vallás hazai elismeréséről szóló 1916. évi XVII.tc. létrejötte és jogdogmatikai elemzése." In: *100 éves a magyar iszlámtörvény*, eds. Szilvia Köbel, Zoltán J. Tóth, 23–37. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, Állam- és Jogtudományi Kar.
- Szuromi, Szabolcs Anzelm, Rita Ferenczy. 2012. "Kérdések a lelkiismereti és vallásszabadság jogát, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállását szabályozó 2011. évi CCVI. tv. alapján bejegyzett egyházak non-profit jellegéről." *Jogtudományi Közlemény* 67: 349–352.
- Tretera, Jiří Rajmund, Záboj Horák. 2019. "State and Church in the Czech Republic." In: *State and Church in the European Union*, ed. Gerhard Robbers, 3rd ed., 69–85. Baden-Baden: Nomos.
- Uitz, Renáta. 2011. "Hogy ki egyház és ki nem? Látélet a magyar állam és az egyházak viszonyáról." *Fundamentum* 15(3): 23–40.
- Uitz, Renáta. 2013. "Lessons for Access to Legal Entity Status for Religious Communities for Europe: Hungary's New Religion Law Faces Repeated Challenges." *Religion and Human Rights* 8: 43–63.
- Uitz, Renáta. 2017. "A lelkiismereti és vallásszabadság az Emberi Jogok Európai Bíróságának gyakorlatában – a Kókkiknakis-ítélettől az állami semlegesség követelményéig." *Állam- és Jogtudomány* 58(4): 106–116.

Konkordat z 1925 r. a konkordat z 1993 r., czyli regres rodzimej kultury prawnej w sprawach wyznaniowych. Refleksje w 100-lecie pierwszego, nowoczesnego polskiego układu ze Stolicą Apostolską

The Concordat of 1925 and the Concordat of 1993, or the regression of the native legal culture of Poland in religious matters: Reflections on the 100th anniversary of the first modern Polish agreement with the Holy See

PAWEŁ BORECKI*

 <https://orcid.org/0000-0002-1921-8291>

Streszczenie: Przeprowadzona analiza okoliczności zawarcia, treści oraz procesu wykonania polskich konkordatów z 1925 r. oraz z 1993 r. pozwala na stwierdzenie szeregu podobieństw między nimi. Były to akty zawarte w odmiennych epokach w dziejach Kościoła Katolickiego i państwa polskiego. Między obiema umowami występują też zatem istotne różnice. Wynikają one z odmiennych aksjologii, a także z różnych funkcji, jakie przypisywały konkordatowi władze polskie. W artykule podjęto się spojrzenia na owe traktaty w szerszej perspektywie historycznej i geopolitycznej. Oba konkordaty miały zwłaszcza dla Kościoła pełnić funkcję gwarancyjną. Umowa przedwojenna w wyraźnym większym stopniu odgrywała rolę normatywną. Była dziełem pozytywizmu prawnego. Układ z 1993 r. miał mieć także znaczenie symboliczne czy manifestacyjne. Jego funkcja prawna jest ograniczona. Oba konkordaty w okresie swego obowiązywania nie zostały w pełni wykonane. Spory na tle wykonania konkordatu z 1925 r. wyraźnie nasiliły się po dojściu do władzy sanacji w maju 1926 r. Strony odwoływały się jednak do argumentów o charakterze prawnym, w tym do tekstu układu. Po śmierci Jana Pawła II i zakończeniu prezydentury Aleksandra Kwaśniewskiego w 2005 r. obserwujemy wyraźny spadek zainteresowania decydentów świeckich konkordatem z 1993 r. Analiza praktyki stosowania umowy z 1993 r. przez naczelne władze państwowe III RP, szczególnie od ok. połowy 2006 r., uzasadnia tezę o regresie kultury prawnej w sprawach wyznaniowych we współczesnej Polsce.

Słowa kluczowe: konkordat; Konstytucja RP; Stolica Apostolska; II Rzeczpospolita; Kościół Katolicki

Abstract: An analysis of the circumstances, content and implementation of the Polish Concordats of 1925 and 1993 reveals a number of similarities between them. However, these acts concluded in different eras in the history of the Catholic Church and the Polish State. Significant differences therefore exist between the two agreements, stemming from differing axiologies and the different functions assigned to them by the Polish authorities. The aim of this paper is to examine these treaties from a broader historical and geopolitical perspective. Both concordats were intended primarily to serve the Church as a guarantee. The pre-World War II 1925 agreement played a more normative role, representing legal positivism. The 1993 agreement was instead intended to play a symbolic, or demonstrative, role, with limited legal function. Furthermore, both concordats were not fully implemented during their respective periods of validity. Notably, disputes over the implementation of the 1925 concordat significantly intensified after the Sanacja government came to power in May 1926. The parties invoked legal arguments, including the text of the agreement. After the death of John Paul II and the end of Aleksander Kwaśniewski's presidency in 2005, there was a marked decline in interest among secular decision-makers in the 1993 concordat as well. An analysis of the application of the 1993 agreement by the highest state authorities of the Third Polish Republic, particularly since mid-2006, substantiates the regression in legal culture regarding religious matters in contemporary Poland.

Key words: concordat; Constitution of the Republic of Poland; Holy See; Second Polish Republic; Catholic Church

* Dr hab., prof. UW, Zakład Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, e-mail: pborecki@wpia.uw.edu.pl

Wprowadzenie

Polska w XX w. zawarła ze Stolicą Apostolską dwie umowy międzynarodowe o charakterze generalnym, podlegające ratyfikacji i noszące miano konkordatów, podpisane odpowiednio: 10 lutego 1925 r.¹ oraz 28 lipca 1993 r.² Przy tym do obecnego konkordatu rząd RP przyjął w uzgodnieniu ze Stolicą Apostolską (i przy współudziale polskiego Episkopatu)³ dnia 15 kwietnia 1997 r. jednostronną deklarację wyjaśniającą. Jej tekst podano do wiadomości publicznej 26 stycznia 1998 r.⁴ Deklaracja stanowi kontekst interpretacyjny traktatu z 1993 r., który należy brać pod uwagę przy wykładni jego odpowiednich postanowień⁵. Ów akt, na którego sformułowanie i ustanowienie poświęcono ok. trzy lata żmudnych prac, uległ jednak następnie zasadniczemu spostronowaniu w praktyce. Generalnie rzecz ujmując, nie jest stosowany w obrocie prawnym⁶. Nie jest nawet wzmiankowany w praktyce życia politycznego⁷.

Poza tym Strony podpisały w minionym stuleciu dwa akty szczegółowe: układ z dnia 20 czerwca 1938 r. między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską w sprawie ziem, kościołów i kaplic pounickich, których Kościół Katolicki został pozbawiony przez Rosję⁸, oraz Protokół z dnia 6 lipca 1974 r. o ustanowieniu stałych kontaktów roboczych zawarty między Rządem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a Stolicą Apostolską⁹. Można je zaklasyfikować jako tzw. konkordaty parcjalne (częstkowe), w szerokim tego słowa znaczeniu¹⁰. Spośród nich jedynie układ z 1938 r. został poddany ratyfikacji. Protokół z 1974 r. to udokumentowany na piśmie akt głównie o charakterze politycznym, a w ograniczonym stopniu – prawnym (normatywnym). Miał charakter obowiązujący jedynie między sygnatariuszami. Było to następstwem m.in. użytych w nim sformułowań oraz braku oficjalnej publikacji jego treści, np. w Dzienniku Urzędowym „Monitor Polski” lub w Dzienniku Urzędowym Ministerstwa Spraw Zagranicznych, ale także w organie publikacyjnym Stolicy Apostolskiej – „Acta Apostolicae Sedis”. Protokół z 1974 r. w swej treści charakteryzował się wysokim stopniem ogólności; łączył cechy protokołu uzgodnień (przeważające) oraz deklaracji intencji. Znamienne, że we włoskiej wersji językowej ww. aktu dwukrotnie użyto zwrotu *hanno concordato* czyli „[strony] uzgodniły”, względnie „zgodziły się”. Skutkiem podpisania Protokołu z 1974 r. było nawiązanie niepełnych (połowicznych) stosunków dyplomatycznych między PRL a Stolicą Apostolską.

¹ Dz. U. poz. 501.

² Dz. U. z 1998 r. poz. 318.

³ Zob. Borecki, Janik (oprac.) 2011, 75–78, 90–93, 105–133, 140–141, 143–145; także Janik, Borecki (red.) 2009, 231–235.

⁴ M.P. poz. 51.

⁵ Mezglewski, Misztal, Stanisław 2011, 52.

⁶ Deklaracja Rządu RP z dnia 15 kwietnia 1997 r. jest jednak dostępna jako jeden z załączników w formacie pdf w internetowej bazie traktatów MSZ, <https://traktaty.msz.gov.pl/umowa-1> [dostęp: 23.05.2025].

⁷ Por. Strzała 2019, 86–96.

⁸ Układ ten został ratyfikowany przez Prezydenta RP w dniu 10 września 1938 r. Został jednak opublikowany dopiero w Dz. U. z 1939 r. poz. 222. Układ wszedł w życie 15 maja 1939 r., ale w związku z wybuchem wojny 1 września 1939 r. nie doczekał się realizacji.

⁹ Tekst protokołu z dnia 6 lipca 1974 r. w językach: polskim i angielskim z archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski, teczka o sygn. ASEP 2-0032-1, mps powiel. w zbiorach autora. Zob. także tekst polski w: Sidor 1981, 296–297; Raina 1995, 663.

¹⁰ Por. Góralski 2014, 173–174.

Spośród czterech wymienionych bilateralnych aktów prawnych państwowo-kościelnych trzy (z 1925 r., z 1939 r. i z 1974 r.) wygasły, lecz nie w wyniku rozwiązania za porozumieniem układających się Stron albo formalnego wypowiedzenia przez jednego z kontrahentów, ale w wyniku zasadniczej zmiany okoliczności i w istocie tzw. *desuetudo* (odwyknienia)¹¹.

1. Okoliczności zawarcia i ogólna wymowa konkordatów z 1925 r. i z 1993 r. – zbieżności między traktatami

Konkordaty polskie – z 1925 r. oraz z 1993 r. – można by zaklasyfikować zgodnie z klasyfikacją kard. Alfredo Ottaviano jako tzw. konkordaty przyjaźni (*concordata amicitiae*)¹². Traktat z 1925 r. oceniany był jako jeden z najkorzystniejszych dla Stolicy Apostolskiej układów zawartych w okresie międzywojennym¹³. Po jego podpisaniu Pius XI uznał ten dokument za wzorzec dla następnych konkordatów¹⁴. Za korzystniejszy dla strony kościelnej uznawany był niekiedy tylko konkordat litewski z 1927 r.¹⁵ Podobnie konkordat z 1993 r. miał stać się traktatem wzorcowym dla krajów naszego regionu Europy¹⁶.

W momencie podpisywania obu układów, z 1925 r. i z 1993 r., na Tronie Piotrowym zasiadali papieże przychylni Polsce. Zнали oni nasz kraj z autopsji, w stopniu ponadprzeciętnym na tle innych Biskupów Rzymu w czasach nowożytnych. Byli to: Pius XI (Achilles Ratti), od 1918 r. delegat apostolski w Polsce, a następnie od 1919 r. nuncjusz apostolski w II RP, oraz Jana Paweł II (Karol Wojtyła), uprzednio kardynał – metropolita krakowski, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Dziejowy fenomen, jakim był wyjątkowo długi pontyfikat Polaka – Karola Wojtyły, miał wyraźny wpływ na treść traktatu z 1993 r. oraz praktykę jego stosowania. Wyrazem tego okazało się zwłaszcza brzmienie obszernej arendy analizowanej umowy. Nadało to jednak współczesnemu rodzimemu konkordatowi charakter bardziej incydentalny, partykularny, niejako bieżący¹⁷. Tym samym ograniczyło jego uniwersalizm (ponadczasowość).

Oba traktaty zostały zawarte w okresie funkcjonowania rządów powołanych w sposób demokratyczny, czyli przez aktualną większość sejmową. Były to gabinety o orientacji prawicowej, a zarazem w momencie zawarcia właściwych traktatów były one pozaparlamentarne. Mowa o drugim rządzie Władysława Grabskiego (grudzień 1923 r. – listopad 1925 r.) oraz rządzie Hanny Suchockiej (lipiec 1992 r. – październik 1993 r.). Natomiast układ szczegółowy z 1938 r. i porozumienie częściowe z 1974 r. zostały zawarte przez ekipy pozbawione mandatu demokratycznego – mniej lub bardziej opresyjne rządy

¹¹ Zob. Borecki 2020, 28–32; Krukowski 1995, 116; szerzej Pańczyk 2021, 621–645.

¹² Zob. Krukowski 1995, 18–19.

¹³ Osuchowski 1967, 121; por. Wiślicki 1926, 43.

¹⁴ Wiślicki 1993, 11.

¹⁵ Włodarczyk 1986, 293–347.

¹⁶ Kowalczyk 2013, 11.

¹⁷ Tuż po podpisaniu traktatu w dniu 28 lipca 1993 r. nuncjusz apostolski abp J. Kowalczyk stwierdził m.in., że konkordat ów pozostaje szczególnym, jeśli nie wyjątkowym w tysiącletnich dziejach Polski, zob. Adamczewski (red.) 2000, 118.

autorytarne¹⁸. Ówczesne parlamenty polskie pochodziły ze zmanipulowanych, czy wręcz z systemowo fałszowanych wyborów. Nie były zatem autentyczną reprezentacją społeczeństwa polskiego¹⁹. Zawarcie wymienionych układów parcyjnych można w związku z tym oceniać jako próbę wzmocnienia słabej legitymizacji społecznej przez niedemokratyczne ekipy rządowe; jako w swej istocie próbę instrumentalizacji Kościoła Katolickiego dla potrzeb państwa i aktualnie rządzących nim formacji politycznych²⁰.

Zawarcie konkordatów w 1925 r. i 1993 r. było konsekwencją uzyskania przez Polskę, tak po 1918 r., jak i po 1989 r., niepodległości, względnie – suwerenności. Było także instrumentem i konsekwencją powszechnego międzynarodowego uznania granic Polski²¹. Stanowiło niejako zwieńczenie, a zarazem służyło utrwaleniu tych procesów²². Nieprzypadkowo uzyskanie przez Rzeczpospolitą Polską statusu pełnoprawnego uczestnika politycznych oraz ekonomicznych stosunków międzynarodowych zbiegło się z nawiązaniem pełnych stosunków dyplomatycznych z Watykanem. Stolica Apostolska uznała niepodległe państwo polskie w marcu 1919 r. Relacje dyplomatyczne w randze nuncjatury zostały nawiązane w lipcu tegoż roku. Zwyczajne stosunki dyplomatyczne z powojennym państwem polskim Stolica Apostolska nawiązała 17 lipca 1989 r. Nuncjuszem apostolskim w Polsce w dniu 26 sierpnia tego roku mianowany został prałat, następnie arcybiskup tytularny Heraklei Józef Kowalczyk, a 12 września 1989 r. powołany został rząd Tadeusza Mazowieckiego. Nowy przedstawiciel Stolicy Apostolskiej przybył do Polski 23 października 1989 r.

Konkordat z 1925 r. służył wręcz umocnieniu rodzimej państwowości. Był aktem normatywnym o zasięgu ogólnokrajowym, wysokiej rangi. Okazał się podstawą wydania dalszych ogólnopolskich aktów normatywnych niższego rzędu, głównie przez władze państwowe: od układu dwustronnego polsko-watykańskiego z 1938 r., aż po okólniki ministerialne. Tym samym wyraźnie posłużył do wewnętrznego scalenia (integracji) całej, młodej państwowości polskiej, włącznie z autonomicznym od 1920 r. województwem śląskim. Tymczasem odrodzone w 1918 r. państwo polskie tylko w zakresie prawa cywilnego obejmowało minimum pięć odmiennych obszarów prawnych. Konkordat z 1925 r. wobec słabości administracji publicznej (samorządowej) najniższego szczebla, szczególnie na terenach dawnego zaboru rosyjskiego, pozwalał II Rzeczypospolitej subsydiarnie posłużyć się lokalną administracją kościelną (parafialną), chociażby w zakresie ewidencji stanu cywilnego ludności. Limitując m.in. rozwój struktur terytorialnych obrządku bizantyjsko-ukraińskiego (greckokatolickiego) w zamyśle głównego polskiego

¹⁸ W 1938 r. urzędował sanacyjny gabinet na czele z gen. Felicjanem Sławojem-Składkowskim, zaś w 1974 r. funkcjonował rząd zdominowany przez PZPR na czele z premierem Piotrem Jaroszewiczem.

¹⁹ Sejm RP IV kadencji z lat 1935–1938 został wybrany na podstawie niedemokratycznej Ordynacji wyborczej do Sejmu z dnia 8 lipca 1935 r. (Dz. U. poz. 319), zatem frekwencja wyborcza w 1935 r. wyniosła zaledwie 46% uprawnionych, a głosów ważnych oddało 43% uprawnionych. Sejmy Polski Ludowej, poczynając od 1947 r., pochodziły z wyborów, których wyniki zapewne ustalano „odgórnie”. W latach 1952–1980 frekwencja wyborcza w wyborach do Sejmu PRL oscylowała od 94% do 99%, a na jedną listę Frontu Narodowego czy Frontu Jedności Narodu padało blisko 100% głosów, zob. Siedziako 2019, 50–52.

²⁰ Por. Leszczyński 2008, 40–42; Kochanowski 2022, 143.

²¹ Rada Ambasadorów uznała wschodnie granice Polski 15 marca 1923 r. – zob. Oświadczenie rządowe z dnia 20 marca 1923 r. w przedmiocie uznania granic wschodnich Rzeczypospolitej, Dz. U. poz. 333.

²² Por. Stańczyk 2006, 40; Górowska 2008, 22.

negocjatora prof. Stanisława Grabskiego, konkordat z 1925 r. miał być także formalną barierą dla rozwoju ówczesnego nacjonalizmu ukraińskiego.

Generalizując, trzeba stwierdzić, że tak po roku 1918²³, jak i po 1989 r.²⁴ Stolica Apostolska podjęła ożywioną działalność traktatową, szczególnie wobec krajów Europy Środkowej i Wschodniej²⁵. Zawarte wówczas układy (konkordaty) stały się instrumentem i przejawem upodmiotowienia tych krajów na arenie międzynarodowej. Dowodziły też wzrostu międzynarodowego autorytetu Watykanu. Było to możliwe dzięki rozpadowi lub zasadniczemu kryzysowi państw wielonarodowościowych, przede wszystkim despotycznego imperium rosyjskiego (radzieckiego). Te dwie fale zawierania traktatów z papieżem przez szereg państw naszego regionu Europy w perspektywie dziejowej można ocenić jako wyraz ich powrotu do kultury prawnej tzw. Zachodu.

Dostrzegalne są także pewne podobieństwa w zakresie treści obu polskich konkordatów z XX w. Dotyczy to szczególnie fundamentów relacji instytucjonalnych między państwem a Kościołem. Pierwsze postanowienia obu traktatów odwołują się m.in. do ówczesnych katolickich (kościelnych) koncepcji odniesień państwa i Kościoła, szczególnie w krajach katolickich – tzw. teorii koordynacji czy modelu separacji skoordynowanej. Koncepcje te wyrażają w istocie tezę o względnej równorzędności Kościoła i państwa oraz formułują dyrektywę ich porozumiewania się w sprawach kontrowersyjnych lub będących przedmiotem obopólnego zainteresowania. Wykluczają podległość Kościoła państwu w kwestiach należących immanentnie do sfery religijnej. Odpowiednie przepisy objęły zwroty niedookreślone (klauzule generalne). Niektóre z tych sformułowań wywodzą się z ówczesnej doktryny Kościoła Katolickiego. Otwierało to drogę do kształtowania relacji między układającymi się stronami na zasadzie konsensualnej, a zarazem stanowiło potencjalne zarzewie konfliktów²⁶. Konkordat z 1993 r. w art. 5 wykazuje wyraźne podobieństwo do art. 1 traktatu z 1925 r. – odwołuje się do tych samych idei oraz posługuje się bardzo zbliżoną terminologią.

Między oboma polskimi konkordatami z XX w. wystąpiła zbieżność w praktyce w aspekcie niejako negatywnym. Wbrew nadziejom niektórych historycznych uczestników procesu ich opracowania i wprowadzenia w życie nie okazały się one wzorcowe dla innych traktatów zawieranych przez Stolicę Apostolską. Polski konkordat międzywojenny

²³ W okresie pontyfikatu Piusa XI (1922–1939) zawarto konkordaty z: Łotwą (1922 r.), Bawarią (1924 r.), Polską (1925 r.), Rumunią (1927 r.), Litwą (1927 r.), Prusami (1929 r.), Włochami (1929 r.), Badenią (1932 r.), III Rzeszą (1933 r.), Austrią (1933 r.), Jugosławią (1935 r.) oraz *modus vivendi* z Czechosłowacją (1927 r.).

²⁴ Tylko po roku 1989, w okresie pontyfikatu Jana Pawła II zawarto z państwami Europy Środkowo-Wschodniej (z wyjątkiem krajów niemieckich): z Węgrami trzy umowy szczegółowe (w 1990, 1994 r. i 1997 r.), z Polską konkordat w 1993 r., z Chorwacją ogółem cztery umowy szczegółowe: trzy w 1996 r. i jedną w 1997 r.; z Estonią jedną umowę („notę werbalną”) w 1998 r., z Litwą w 2000 r. trzy umowy szczegółowe, ze Słowacją w latach 2000–2006 cztery umowy – jedną umowę podstawową i trzy umowy szczegółowe; z Łotwą jedną umowę całościową w 2003 r., ze Słowenią w 2001 r. jedną umowę kompleksową, z Albanią dwie umowy – w 2002 r. umowę całościową, a w 2008 r. umowę szczegółową; jedną umowę w 2006 r. z Bośnią i Hercegowiną, z Kazachstanem – państwem na pograniczu Azji i Europy – jedną umowę kompleksową w 1998 r. W 2003 r. rząd Republiki Czeskiej podpisał ze Stolicą Apostolską umowę całościową, lecz parlament nie wyraził wówczas zgody na jej ratyfikację. Negocjacje w sprawie zawarcia konkordatu podjęła ze Stolicą Apostolską także Republika Białorusi. Dotychczas nie przyniosły one formalnych rezultatów, zob. szerzej Krukowski 2017, 169–185; Pieronek 2014, 72.

²⁵ Zob. Pieronek 2014, 148–177.

²⁶ Por. Pietrzak 2012, 223.

dostarczył wzorców jedynie dla konkordatu litewskiego z 1927 r.²⁷ Trudno dostrzec dla jakich układów Stolicy Apostolskiej z państwami Europy Środkowej i Wschodniej pozytywnym punktem odniesienia okazał się konkordat z 1993 r.²⁸ Co w związku z tym znamienne, jest to jedyna umowa z państwem ww. regionu Starego Kontynentu nosząca miano „konkordatu”. Oba konkordaty nie zawierają postanowień dotyczących możliwości i trybu ewentualnego wypowiedzenia ww. aktów przez umawiające się Strony. W tekstach obu umów możemy odnaleźć niejasności, niedopowiedzenia, sformułowania nieprecyzyjne pod względem prawnym²⁹. W przypadku konkordatu z 1993 r. tzw. Deklaracja wyjaśniająca Rządu RP z dnia 15 kwietnia 1997 r. jedynie częściowo te wątpliwości interpretacyjne usunęła.

2. Odmienności między polskimi konkordatami XX w. – zagadnienia istotne

Traktaty ze Stolicą Apostolską z pierwszej połowy XX w. dowodzą wyższej kultury prawnej ówczesnych rodzimych decydentów państwowych niż akty z lat 1974 i 1993. O ile polskie układy ze Stolicą Apostolską w okresie międzywojennym zawarto na wyraźnej podstawie prawnej, odpowiednio: konstytucyjnej (zob. art. 114 zdanie 3) i konkordatowej (zob. art. XXIV ust. 3), to układy z drugiej połowy XX w. podpisano bez szczegółowych podstaw prawnych, a nawet w ocenie krytyków wbrew art. 82 (70) ust. 2 obowiązujących w owym czasie przepisów Konstytucji z 1952 r.³⁰ Cele polityczne w sferze stosunków wyznaniowych, szczególnie w relacjach z Kościołem Katolickim, uzyskały bowiem po II wojnie światowej wyraźną przewagę nad standardami prawnymi. Prawo, ale także bezprawie, stało się instrumentem prowadzenia przez świecką warstwę rządzącą tzw. polityki wyznaniowej. Obserwujemy w tej dziedzinie pewne podobieństwa między okresem Polski Ludowej a okresem III RP, i to pomimo, że 29 grudnia 1989 r. do Konstytucji RP została wprowadzona zasada demokratycznego państwa prawnego. Zasadniczą częścią składową jej treści jest zasada legalizmu, w myśl której organy władzy publicznej winny działać jedynie na podstawie i w granicach prawa. W aktualnej polskiej ustawie zasadniczej powyższe zasady są bezpośrednio wyartykułowane odpowiednio w art. 2 i art. 7.

Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na prawdopodobne determinanty o charakterze mentalnym wśród uczestników prac legislacyjnych po stronie państwowej. W przypadku Konkordatu z 1925 r. były to osoby ukształtowane przez koncepcję *Rechtsstaat* w jej odmianie austriackiej, czyli liberalnego państwa prawa³¹. Zgodnie z ową koncepcją prawo jako takie posiadało wartość autonomiczną, zwłaszcza wobec aktualnie rządzących, czy szerzej – wobec polityki. Twórcą pierwszego rządowego projektu konkordatu był prof. Władysław Abraham. Funkcje posła sprawozdawcy w sejmowej debacie ratyfikacyjnej pełnił prof. Edward Dubanowicz. Obydwaj byli zarazem wykładowcami

²⁷ Zob. Wisłocki 1993, 11.

²⁸ Por. Krukowski 2006, 50–51.

²⁹ Por. Górowska 2008, 27.

³⁰ Zob. Pietrzak 2012, 229.

³¹ Szerzej Dziadzio 2005, 193–201.

Wydziału Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. W przypadku prac nad układami z 1974 r. i z 1993 r. decydenci i negocjatorzy ze strony państwowej zdobyli wykształcenie wyższe i niekiedy kolejne stopnie naukowe w okresie Polski Ludowej. W związku z tym w procesie edukacji i awansu zawodowego byli poddawani presji ideologicznej i stosowano wobec nich m.in. ideologiczne kryteria oceny. Byli oni zatem w jakiejś mierze ukształtowani przez czasy, w których prawu nadawano formułę klasową³². Podlegało ono w związku z tym wyraźnej instrumentalizacji ideologicznej oraz politycznej. Trudno więc oczekiwać, aby po blisko czterech latach od przesilenia polityczno-ustrojowego reprezentanci strony rządowej zmienili diametralnie swe nawyki myślowe. Po stronie części świeckich decydentów prawdopodobnie występowały także postawy oportunistyczne, jak w przypadku jednego z byłych Prezydentów RP³³.

Podstawową okolicznością przemawiającą na rzecz Konkordatu z 1925 r. było jego zawarcie już po uchwaleniu Konstytucji RP z dnia 17 marca 1921 r.³⁴ Stanowiło to praktyczny wyraz supremacji ustawy zasadniczej w ówczesnym polskim systemie prawnym. Zatem to Konstytucja potencjalnie miała determinować układ ze Stolicą Apostolską, a nie odwrotnie. Prace zainicjowane zostały przez rząd RP wkrótce po ustanowieniu ustawy zasadniczej. Tym samym władze państwowe dążyły do wykonania art. 114 Konstytucji. Po podpisaniu 10 lutego 1925 r. konkordatu został on poddany wyczerpującej procedurze ratyfikacyjnej. Dnia 23 kwietnia 1925 r. parlament (Sejm z udziałem Senatu) uchwalił ustawę o zatwierdzeniu układu ze Stolicą Apostolską, określającego stosunek do Kościoła Rzymsko-Katolickiego³⁵. Prezydent RP zgodnie z ww. ustawą ratyfikował traktat 30 maja 1925 r.³⁶ Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych nastąpiła w Warszawie 2 czerwca 1925 r.³⁷ Promulgacja w Dzienniku Ustaw miała miejsce 18 lipca 1925 r. Konkordat wszedł w życie 2 sierpnia 1925 r. Procedura ratyfikacyjna trwała relatywnie krótko i to mimo iż rząd W. Grabskiego był tzw. rządem pozaparlamentarnym, milcząco aprobowanym przez ówczesną większość sejmową. Znamienne, że ratyfikacja polskiego konkordatu nastąpiła według standardów przewidzianych dla umów międzynarodowych jeszcze przed zawarciem Traktatów Laterańskich, które w 1929 r. jednoznacznie i oficjalnie potwierdziły osobowość prawnomiędzynarodową Stolicy Apostolskiej. Ówczesne polskie naczelne władze państwowe przeprowadziły proceduralne *superfluum*. Art. 114 Konstytucji z 1921 r. wymagał jedynie ratyfikacji układu ze Stolicą Apostolską przez Sejm. To był *lex specialis* wobec ogólnej normy konstytucyjnej przewidującej, że umowy międzynarodowe zawiera Prezydent RP, z tym że zawarcie określonych w ustawie umów wymaga zgody Sejmu (zob. art. 49). Proces formalnego wejścia w życie konkordatu z 1925 r. był jednak przez to relatywnie krótki. Trwał ok. 6 miesięcy – od 10 lutego 1925 r. do 2 sierpnia 1925 r.

³² Wedle Marksa i Engelsa „prawo jest tylko podniesioną do godności ustawy wolą [...] klasy [panującej], wolą, której treść określa materialne warunki istnienia [...] [tej] klasy”, Marks, Engels 1962, 531; por. Ehrlich 1971, 34–35, 43.

³³ Kwaśniewski 2023, 131–138; por. Jaśkiewicz (oprac.) 2008, 288–289.

³⁴ Dz. U. poz. 267.

³⁵ Dz. U. poz. 324.

³⁶ Dz. U. poz. 501.

³⁷ Dz. U. poz. 502.

Konkordat współczesny zawarto w okresie prowizorium ustrojowego, w momencie gdy nie było pewne, kiedy zostanie uchwalona nowa Konstytucja RP, a nawet czy będzie miała ona formę jednego aktu normatywnego o najwyższej mocy prawnej³⁸. Umowę ze Stolicą Apostolską zawarł rząd Hanny Suchockiej, wobec którego Sejm w dniu 28 maja 1993 r. uchwalił wotum nieufności. W odpowiedzi 29 maja tegoż roku Prezydent Lech Wałęsa rozwiązał Sejm i Senat. Przy tym należało liczyć się z rosnącym poparciem dla tzw. ugrupowań postkomunistycznych – Sojuszu Lewicy Demokratycznej i Polskiego Stronnictwa Ludowego. Potwierdziły to wyniki wyborów parlamentarnych 19 września 1993 r. Tymczasem w sumie przez ok. cztery i pół miesiąca rząd H. Suchockiej funkcjonował bez żadnej kontroli parlamentarnej. Znamienne, że wspomniana ekipa już po podpisaniu umowy ze Stolicą Apostolską nie podjęła żadnych formalnych kroków w celu jej ratyfikacji i to pomimo, że pełniła obowiązki do 26 października 1993 r.

Konkordat podpisany, a jeszcze nie ratyfikowany, zdeterminował w praktyce treść klauzul ustrojowych określających relacje między Rzeczpospolitą Polska a Kościołem Katolickim³⁹. Liderzy Episkopatu Polski, jego przedstawiciel w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego oraz parlamentarzysty o proweniencji katolickiej w latach 1994–1997 dążyli skutecznie, by nowa ustawa zasadnicza obligatoryjnie przewidywała prawnomiędzynarodową formę regulacji stosunków między państwem a Kościołem (zob. art. 25 ust. 4 Konstytucji RP z 1997 r.) oraz dokonywała recepcji najważniejszych, konkordatowych zasad owych relacji (zob. art. 25 ust. 3). Było to m.in. konsekwencją zarzutu polityków lewicowych i liberalnych, wreszcie części ekspertów, iż podpisany w 1993 r. traktat jest niezgodny z art. 82 ust. 2 utrzymanych w mocy przepisów Konstytucji z 1952 r.⁴⁰, a zarazem postulatu jego zgodności z nową Konstytucją RP.

Dnia 1 lipca 1994 r. powołana został Komisja Nadzwyczajna do zbadania zgodności konkordatu z przyszłą Konstytucją RP. W dniu 13 lipca 1997 r. gremium to orzekło, że niezgodność między ww. aktami zachodzi w trzech kwestiach⁴¹. Ostatecznie jednak Sejm RP odrzucił sprawozdanie Komisji Nadzwyczajnej 19 lipca 1997 r. Ustawa wyrażająca zgodę na ratyfikację przez Prezydenta RP konkordatu z 1993 r. została uchwalona 8 stycznia 1998 r. zwykłą większością głosów⁴². Większość polityczna już w Sejmie RP III kadencji, wbrew opinii niektórych ekspertów z zakresu prawa wyznaniowego, nie przyjęła argumentu, iż konkordat jako przekazujący organizacji międzynarodowej kompetencje organów państwa w niektórych sprawach (małżeńskich czy finansowych, ale także prawotwórczych) powinien być ratyfikowany za zgodą wyrażoną w trybie specjalnym – na podstawie ustawy uchwalonej kwalifikowaną większością głosów, względnie w drodze referendum ogólnokrajowego⁴³. Kierownictwo klubu parlamentarnego SLD

³⁸ Zob. Boniecki 1993, 2; Turowicz 1993, 3.

³⁹ Trybunał Konstytucyjny w uzasadnieniu wyroku z dnia 2 grudnia 2009 r. (U 10/07) stwierdził nawet, że [...] „przepisy ratyfikowanego konkordatu stały się nie tylko częścią porządku prawnego Rzeczypospolitej Polskiej, o wyższej mocy obowiązywania niż przepisy ustawowe, ale zostały, na mocy art. 25 ust. 4 Konstytucji, faktycznie inkorporowane do materii konstytucyjnej”.

⁴⁰ Por. Górowska 2008, 23.

⁴¹ Por. Pietrzak 2012, 245–248.

⁴² Zob. art. 89 ust. 1 pkt 2, 5, ewentualnie także pkt 4 Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. poz. 483, z późn. zm.

⁴³ Zob. art. 90 ust. 2 i 3 Konstytucji RP.

(zwłaszcza Leszek Miller) nie zdecydowało się jednak na złożenie wniosku do Trybunału Konstytucyjnego ws. zbadania zgodności z Konstytucją RP treści traktatu oraz trybu jego ratyfikacji. Wniosku w tej sprawie nie złożył również ówczesny Rzecznik Praw Obywatelskich – prof. Adam Zieliński⁴⁴. Konkordat został ratyfikowany 23 lutego 1998 r., a wszedł w życie 25 kwietnia 1998 r. Proces jego formalnego urzeczywistnienia trwał zatem ok. 4 lata i 9 miesięcy⁴⁵.

Konkordat z 1925 r. odzwierciedlał odmienną, szczegółową koncepcję relacji między państwem i Kościołem aniżeli umowa z 1993 r. To miały być odniesienia między dwiema społecznościami doskonałymi w swoim zakresie. Był to układ między dwiema instytucjami, które nawzajem, poprzez swych liderów, udzielały sobie określonych koncesji. Znamienne, że w traktacie przedwojennym nie wyrażono *expressis verbis* zasady współdziałania *vel* współpracy państwa i Kościoła. Wynika ona, co najwyżej nie wprost, z poszczególnych przepisów analizowanej umowy. Tymczasem w konkordacie z 1993 r. zasada współdziałania Kościoła Katolickiego i Rzeczypospolitej Polskiej dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego jest jedną z zasad naczelnych (zob. art. 1). Jest to konsekwencja przyjęcia wspólnotowej (socjologicznej) koncepcji państwa i Kościoła, do których należą w dużej mierze ci sami ludzie. Traktat sprzed wieku miał zatem odmienną aksjologię niż układ z 1993 r. Konkordat z 1925 r. był także wyrazem zasadniczo odmiennego niż współczesny modelu relacji między papieżem a krajowym Episkopatem. Jako akt normatywny konkordat z 1925 r. generalnie stał na wyższym poziomie niż współczesny polski traktat ze Stolicą Apostolską.

Wskazane wyżej okoliczności korespondowały z faktem, iż konkordat przedwojenny powstał zaledwie ok. 8 lat po wydaniu pierwszego Kodeksu Prawa Kanonicznego (KPK) z 1917 r.⁴⁶ Ta kodyfikacja odzwierciedlała ideę Kościoła Katolickiego jako scentralizowanej uniwersalnej, a przy tym zjurydyzowanej i sklerykalizowanej, swego rodzaju monarchii papieskiej. KPK pio-benedyktyński był odzwierciedleniem na gruncie kościelnym pozytywizmu prawnego oraz idei kompleksowej (pełnej) kodyfikacji prawa. Jego układ wewnętrzny przywołał na myśl systematykę pandektową. Miał być docelowo kodyfikacją wyłączną. Sam Kodeks z 1917 r. liczył 2414 kanonów.

Konkordat z 1993 r. wyrasta natomiast z założeń Soboru Watykańskiego II. Odwołuje się wyraźnie, np. w preambule, do jego dokumentów. Przede wszystkim jednak w art. 1 traktatu dokonano recepcji zasad relacji Kościoła i państwa sformułowanych w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (nr 76)⁴⁷. Sobór z lat 1962–1965 w pewnym, ograniczonym stopniu zdecentralizował i zliberalizował Kościół Katolicki. Uznał wolność w sprawach religijnych (*in re religiosa*) jako prawo człowieka. Stworzył podstawy do m.in. wprowadzenia języków narodowych, chociażby w prawodawstwie kościelnym, do powołania różnego rodzaju centralnych i krajowych (regionalnych)

⁴⁴ Janik, Borecki (red.) 2009, 259.

⁴⁵ Relacja z procesu prowadzącego do podpisania i ratyfikacji Konkordatu z 1993 r., zob. Góralski 1998, 190. Liczne materiały źródłowe na ten temat zob. Górowska (red.) 1997, 785.

⁴⁶ Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus (27.05.1917), AAS 9 (1917), pars II, s. 1–593.

⁴⁷ Por. Góralski 2022, 157–170.

organów kolegialnych o charakterze konsultatywnym, koordynacyjnym, w tym krajowych konferencji episkopatów. Dowartościował zatem episkopaty krajowe w relacjach ze Stolicą Apostolską. Przynajmniej doktrynalnie podkreślił znaczenie laikatu. Konsekwencją Soboru Watykańskiego II w dziedzinie prawa kanonicznego stał się przede wszystkim Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.⁴⁸ Współczesny KPK jest też wyraźnym dowodem liberalizacji Kościoła oraz prawa kanonicznego. Jest kodyfikacją wyraźnie krótszą, liczy bowiem 1752 kanony. Można się jednak spotkać z opinią, iż pod względem prawnym stoi on niżej niż KPK z 1917 r.

Pierwszy, nowoczesny polski konkordat można ocenić również jako dzieło pozytywizmu prawnego. Jego historyczni twórcy dążyli do nadania ww. aktowi jurydycznego (prawnego) charakteru. Sam traktat trzeba bowiem także postrzegać jako istotny przejaw procesu unifikacji prawa niepodległego państwa polskiego w odniesieniu do organizacji religijnej oraz jej adeptów i interesantów, skupiającej ok. 75% ludności ówczesnej Polski. Konkordat z 1925 r. oraz akty normatywne wydane na jego podstawie lub w jego następstwie miały bardzo poważne skutki społeczne. Preambuła konkordatu z 1925 r. była krótka i jednoznaczna. Zakres regulacji w rzeczonym traktacie był szeroki. Obejmował w zasadzie wszystkie najważniejsze aspekty odniesień między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim. Całkowicie pominięto jedynie kwestię prowadzenia przez duchownych katolickich ewidencji stanu cywilnego, skuteczności w prawie państwowym zawarcia małżeństw kanonicznych oraz stwierdzenia ich niedojścia do skutku.

Pod względem merytorycznym znaczna część postanowień dotyczyła zagadnień finansowych oraz majątkowych – 9 artykułów na 27 w ogóle⁴⁹, w tym art. XXIV, dzielący się na dziewięć ustępów, oraz Załącznik A. Określał on tymczasowo, a zarazem szczegółowo uposażenie roczne wypłacane duchowieństwu oraz instytucjom kościelnym przez państwo polskie jako następcę prawnego państw zaborczych, które zsekularyzowały w przeszłości dobra kościelne. Traktat z 1925 r. regulował nawet szczegółowe zagadnienia o charakterze wewnątrzkościelnym: podział na prowincje kościelne i diecezje (archidiecezje), ich dostosowanie do granic państwa, liczbę i rodzaje obrządków Kościoła Katolickiego funkcjonujących w II RP, terytorialny zasięg tych rytów Kościoła, a nawet kwestię roty przysięgi nowo mianowanych biskupów, składanej Prezydentowi RP. Układ z połowy lat 20. XX w. zasługuje zatem na miano konkordatu w podstawowym znaczeniu tego słowa. Tylko w bodaj dwóch rodzajach spraw przewidywał zawarcie układów lub porozumień państwowo(rządowo)-kościelnych. W sumie tekst polski konkordatu z 1925 r. liczył, wraz z klauzulami ratyfikacyjnymi i załącznikiem, ok. 2900 słów. Dla porównania tekst polski traktatu z 1993 r., bez klauzul ratyfikacyjnych, liczy ok. 2350 wyrazów, w tym jest obszerna preambuła – 204 wyrazy.

Funkcja normatywna konkordatu z 1993 r. jako pierwszoplanowa bynajmniej nie jest ewidentna. Jest wręcz ograniczona. Wskazuje na to po pierwsze obszerna preambuła

⁴⁸ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), cz. II, s. 1–317; tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań: Pallottinum 2022.

⁴⁹ Resler 2016, 36.

układu⁵⁰. Uzasadniona jest teza, że współczesny polski konkordat ma w istotnej mierze pełnić funkcję symboliczną, a nawet manifestacyjną (propagandową). Ma w zamiarze historycznych twórców akcentować tezę o szczególnym miejscu Kościoła w dziejach Narodu i państwa polskiego w przeszłości oraz współcześnie. Jawi się także jako swoisty prawny akt hołdu i upamiętnienia wobec ówczesnego Biskupa Rzymu, zarazem Papieża Polaka – Jana Pawła II. Owa specyfika rozbudowanej preambuły traktatu z 1993 r. sprzyja jednak jego dezaktualizacji. W konsekwencji dostarcza argumentów dla zwolenników jego rewizji, a nawet wypowiedzenia. Okazuje się, że po 32 latach niektóre przesłanki zawarcia konkordatu z 1993 r. straciły na aktualności. Przede wszystkim dokonała się istotna laicyzacja społeczeństwa polskiego, szczególnie jego młodszego pokolenia. Dla Kościoła Katolickiego najistotniejsza jest funkcja gwarancyjna (stabilizacyjna) traktatu⁵¹. Ta jednak może być realizowana w niepełnym zakresie z uwagi na ograniczony zakres przedmiotowy analizowanej umowy oraz brak szczegółowych układów (konwencji) uzupełniających.

Konkordat z 1993 r. nie reguluje bowiem szeregu istotnych współcześnie zagadnień z dziedziny statusu instytucji kościelnych i duchowieństwa czy uprawnień katolików. Nie dotyczy m.in., poza wyjątkami, spraw finansowych instytucji kościelnych oraz duchowieństwa, restytucji nieruchomości na rzecz kościelnych osób prawnych, duszpasterstw katolickich w instytucjach państwowych opartych na zasadach szczególnego podporządkowania (poza Wojskiem Polskim)⁵². Nie porusza analizowany traktat także problematyki tzw. klauzuli sumienia, ochrony danych osobowych w Kościele⁵³, szczególnie w odniesieniu do tzw. apostatów, czy międzynarodowej pomocy prawnej między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską, względnie Państwem Watykańskim⁵⁴. Spraw majątkowych lub finansowych dotyczy wyraźnie 4–5 jednostek redakcyjnych (artykułów lub ustępów). Konkordat z 1993 r. odsyła do umów lub uzgodnień szczegółowych (zob. art. 12 ust. 3, art. 15 ust. 2, art. 27). Na podstawie art. 15 ust. 2 zawarte zostały: jedna umowa o charakterze generalnym między Rządem RP a Konferencją Episkopatu Polski (KEP) w dniu 1 lipca 1999 r. na temat wyższego szkolnictwa kościelnego⁵⁵ oraz siedem umów indywidualnych

⁵⁰ Szerzej nt. preambuły konkordatu z 1993 r. zob. Krukowski 1999, 91–94.

⁵¹ Por. Górowska 2008, 24–25.

⁵² Poza Wojskiem Polskim duszpasterstwa katolickie powstały m.in. w: Straży Granicznej, Policji, Służbie Ochrony Państwa, a dawniej w Biurze Ochrony Rządu, Państwowej Straży Pożarnej, w agencjach cywilnych i wojskowych służb specjalnych, w Krajowej Administracji Skarbowej, Służbie Celno-Skarbowej czy w zakładach penitencjarnych. Na potrzebę uregulowania statusu tych duszpasterstw w formie tzw. konkordatu parcyjnego (częściowego) już przed laty bezskutecznie wskazywała część kościelnej strony doktryny prawa wyznaniowego (zob. Krukowski 2008, 116). Status prawny duszpasterstw katolickich w części wymienionych instytucji państwowych uregulowany został zwłaszcza na podstawie szczegółowych krajowych porozumień z lat 2007–2023, zawartych między rządowymi (państwowymi) szefami odpowiednich instytucji (służb) a Biskupem Polowym WP lub delegatem Konferencji Episkopatu Polski, szerzej Abramowicz 2023, 173–185.

⁵³ Zob. w tej dziedzinie m.in. już historyczną ustawę z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych, Dz. U. z 2002 r. poz. 926, z późn. zm.

⁵⁴ Por. niepodpisaną (sic!) Instrukcję Nuncjatury Apostolskiej w Polsce z dnia 9 grudnia 2021 r. pt. Wskazania dotyczące współpracy ze świeckim wymiarem sprawiedliwości, skierowaną do ordynariuszy diecezjalnych i zakonnych, <https://www.ekai.pl/stolica-apostolska-uregulowala-zasady-wspolpracy-ze-swieckim-wymiarem-sprawiedliwosci-w-polsce/> [dostęp: 13.07.2025]. W związku z tym należy podkreślić, że Polska nie posiada umowy międzynarodowej dotyczącej międzynarodowej pomocy prawnej ani ze Stolicą Apostolską, ani z Państwem Watykańskim.

⁵⁵ Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół Katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów

w latach 1994–2004 w sprawie statusu wydziałów teologicznych na niektórych uniwersytetach państwowych⁵⁶. Ponadto na podstawie art. 12 ust. 3 konkordatu Minister Edukacji Narodowej i KEP zawarli kolejno trzy porozumienia z 2000, 2016 i 2019 r. w sprawie kwalifikacji wymaganych od nauczycieli religii⁵⁷. Nie zawarto natomiast żadnej umowy lub uzgodnienia na podstawie art. 27 traktatu. Położenie prawne Kościoła Katolickiego, jego instytucji, duchowieństwa i laikatu we współczesnej Polsce regulują przede wszystkim ustawy, na czele z kompleksową ustawą z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁵⁸, i akty o niższej mocy prawnej, w tym różnego rodzaju krajowe umowy (porozumienia) rządowo-kościelne. Przewidziany przez prawodawcę krajowego wymóg ustanowienia i zmiany tych aktów za aprobatą (w porozumieniu) władz kościelnych, jak dowiódł kryzys wynikający z jednostronnej rewizji przez Minister Edukacji Barbarę Nowacką w latach 2024–2025 reguł nauki religii w szkolnictwie publicznym⁵⁹, nie gwarantuje dostatecznie stabilności odpowiednich regulacji prawnych.

Umowa z 1993 r. ze Stolicą Apostolską powinna adekwatnie nosić miano konwencji względnie układu, układu podstawowego, nie konkordatu⁶⁰. Uzasadnia ów postulat samo brzmienie tegoż art. 27, które wykazuje podobieństwo do brzmienia art. 22 ust. 1 projektu Konwencji między Polską Rzeczpospolitą Ludową i Stolicą Apostolską, paraflowanego przez m.in. Władysława Loranca oraz abp. Jerzego Strobę w dniu 4 maja 1988 r.⁶¹ Wyrażne podobieństwo występuje natomiast z treścią art. 23 projektu układu pt. Konwencja (konkordat), przekazanego przez nuncjusza apostolskiego abp. Józefa Kowalczyka Ministrowi Spraw Zagranicznych Krzysztofowi Skubiszewskiemu w październiku 1991 r.⁶² Można postawić hipotezę, że przyjęcie nazwy „konkordat” dla umowy z 1993 r. miało być wyrazem powrotu do przedwojennych tradycji w zakresie odniesień między państwem

i wyższych seminariów duchownych, oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów nadawanych przez szkoły wyższe, Dz. U. poz. 727.

⁵⁶ Krajowe umowy rządowo-kościelne z lat 1994–2004 w sprawie statusu katolickich wydziałów teologicznych na niektórych uniwersytetach państwowych nie zostały dotychczas nigdzie oficjalnie opublikowane. Jedynie umowa dotycząca Wydziału Teologicznego UO została opublikowana w lokalnym periodyku informacyjnym tej jednostki akademickiej.

⁵⁷ Zob. odpowiednio: Dz. Urz. MEN z 2000 r. poz. 20, Dz. Urz. MEN z 2016 r. poz. 21 i Dz. Urz. MEN z 2019 r. poz. 9.

⁵⁸ Dz. U. z 2023 r. poz. 1966.

⁵⁹ Zob. odpowiednio: rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (Dz. U. poz. 1158) oraz stwierdzający jego niekonstytucyjność wyrok Trybunału Konstytucyjnego (TK) z dnia 27 listopada 2024 r., U 10/24 (OTK-A 2024, poz. 118); por. wyrok z dnia 22 maja 2025 r., U 11/24 (OTK-A 2025, poz. 55), a także rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 17 stycznia 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (Dz. U. poz. 66) oraz stwierdzający jego niekonstytucyjność wyrok TK z dnia 3 lipca 2025 r., U 2/25 (OTK-A 2025, poz. 75). Wymienione wyroki TK, pomimo ustawowego obowiązku, nie zostały opublikowane niezwłocznie w Dzienniku Ustaw przez Prezesa Rady Ministrów. Nie mogły zatem formalnie wejść w życie i wywołać skutków prawnych.

⁶⁰ Por. Merker 2004, 56.

⁶¹ W art. 22 ust. 1 zaplanowano: „Szczegółowe umowy między Polską Rzeczpospolitą Ludową i Stolicą Apostolską oraz ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej regulują sprawy nie objęte niniejszą umową [...]”, Janik, Borecki (red.) 2009, 164.

⁶² Art. 23 projektu konwencji (konkordatu) z 1991 r. stanowił: „Sprawy wymagające nowych lub dodatkowych rozwiązań będą regulowane albo w drodze nowych układów między dwiema Stronami, albo w drodze uzgodnień między kompetentnymi Władzami państwowymi i Konferencją Episkopatu Polski uprzednio do tego upoważnioną przez Stolicę Świętą” (tamże, 172).

i Kościołem w Polsce. Konkordat z 1993 r. miał świadczyć o swego rodzaju restauracji w sferze stosunków wyznaniowych⁶³.

Z perspektywy czasu, pod względem treści normatywnych, konkordatu z 1993 r. nie należy jednak ani demonizować, ani gloryfikować. Można ocenić go jako akt zwyczajny w swej kategorii. Uprawnienia państwa i uprawnienia Kościoła są bowiem porównywalne z tymi sformułowanymi w większości spośród 199 umów zawartych z różnymi państwami (w tym z częściami federacji) przez Stolicę Apostolską w okresie pontyfikatu Jana Pawła II⁶⁴.

3. Praktyka stosowania polskich konkordatów z 1925 r. i z 1993 r. w zarysie

Trzeba podkreślić, iż naczelne władze II RP miały czytelną wolę urzeczywistnienia postanowień układu ze Stolicą Apostolską. W sumie na podstawie konkordatu z 1925 r. i w celu jego wykonania wydano ponad 70 aktów normatywnych niższego rzędu. Rząd Władysława Grabskiego przystąpił do przygotowywania projektów aktów wykonawczych jeszcze przed wejściem układu z Watykanem w życie. Pomimo tych starań traktat nie został w pełni wykonany do 1 września 1939 r. Zwłaszcza Episkopat Polski uczynił wszystko, aby dobra ziemskie Kościoła nie zostały wówczas objęte reformą rolną; nie została także wprowadzona w życie ustawa z dnia 17 marca 1932 r. o składkach na rzecz Kościoła Katolickiego⁶⁵. Nie zawarto na podstawie art. XXI układu w sprawie patronatów. Ponadto występowały poważne kontrowersje między stroną kościelną i stroną państwową, szczególnie po maju 1926 r., na tle interpretacji niektórych przepisów traktatu. Ich wyrazem i katalizatorem była publikacja bp. Stanisława Łukomskiego z 1934 r. pt. *Konkordat*⁶⁶. Należy wszakże zaznaczyć, że obie strony odwoływały się do konkordatu we wzajemnych stosunkach. Spory dotyczyły niektórych terminów użytych w tekście umowy, takich jak „ziemia rolna” *vel* „ziemia orna”. To był jednak funkcjonujący realnie, nawet we wzajemnych polemikach i sporach decydentów państwowych oraz kościelnych, akt normatywny.

Do roku 1935 zbierały się tzw. Komisja Papieska i komisja rządowa. Strona rządowa wyraźnie starała się zapewnić respektowanie wymogów formalnych przez przedstawicieli Kościoła, domagając się np. okazania pisemnych pełnomocnictw od Stolicy Apostolskiej. Warto odnotować, że już w kwietniu 1921 r. rząd RP, chcąc wykonać konstytucyjny obowiązek, skierował do nuncjusza notę dyplomatyczną, wyrażającą wolę podjęcia negocjacji z Watykanem w celu zawarcia układu⁶⁷. Gdy pod koniec lat 30. XX w. rząd krytycznie ocenił następstwa konkordatu z 1925 r. dla państwa, to nie zerwał tegoż układu. Ministerstwo Spraw Zagranicznych poleciło polskiej ambasadzie przy Watykanie podjęcie kroków mających na celu uzupełnienie konkordatu o dodatkowe klauzule zapewniające

⁶³ Por. Stańczyk 2006, 40; Suchocka 2006, 46.

⁶⁴ Por. Merker 2009, 17, 22; odmiennie: Górowska 2008, 19 i nast.

⁶⁵ Dz. U. poz. 358. Ustawa ta nie weszła w życie, ponieważ nie uzgodniono treści projektów aktów doń wykonawczych.

⁶⁶ Łukomski 1934, 428.

⁶⁷ Krasowski 2007, 111.

lepszą ochronę interesów państwa w relacjach z hierarchią kościelną⁶⁸. Władze państwowe zachowywały zatem formy służące utrzymaniu elementarnego zaufania między umawiającymi się Stronami. II Rzeczypospolitej dane było w praktyce w sumie 14 lat na pełne wprowadzenie w życie i wykonanie konkordatu.

Konkordat z 1993 r. zaczął wpływać na polski system prawny jeszcze przed jego ratyfikacją. Przede wszystkim zdeterminował on brzmienie art. 25 Konstytucji RP z 1997 r. Wywarł pewien pozytywny wpływ, aczkolwiek arbitralnie limitowany przez władze rządowe, na położenie prawne tradycyjnych wyznań (kościółów) nierzymskokatolickich⁶⁹. W ramach tzw. ustaw okołokonkordatowych, stanowiących normatywną reakcję na nieprecyzyjność niektórych istotnych przepisów umowy z 1993 r., ostatecznie w dniu 26 czerwca 1997 r. ustanowione zostały trzy: ustawa o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz niektórych innych ustaw⁷⁰, ustawa o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych⁷¹ oraz ustawa o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z budżetu państwa⁷². Już po ratyfikacji traktatu i dla realizacji art. 10 tego układu, dnia 24 lipca 1998 r. dokonano nowelizacji Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, Kodeksu postępowania cywilnego, Prawa o aktach stanu cywilnego oraz niektórych indywidualnych ustaw wyznaniowych⁷³. W następstwie tego od 15 listopada 1998 r. 11 konfesji uzyskało prawo udzielania ślubów cywilnych we własnej formie wyznaniowej⁷⁴. W dniu 1 lipca 1999 r. podpisana została jedna ogólna umowa między rządem RP a KEP ws. statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół Katolicki oraz trybu i zakresu uznawania przez państwo nadawanych przez te placówki stopni i tytułów naukowych⁷⁵. Zastąpiła ona analogiczną umowę z dnia 30 czerwca 1989 r.⁷⁶, podpisaną jednak na podstawie art. 23 ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w PRL⁷⁷. Na siedmiu uniwersytetach państwowych (publicznych) zostały utworzone katolickie wydziały teologiczne, włącznie – nauk kościelnych (UKSW), w następstwie zawarcia w latach 1994–2004 indywidualnych krajowych umów rządowo-kościelnych, głównie na podstawie art. 15 ust. 2 konkordatu⁷⁸. Minister Edukacji Narodowej w latach 2000–2019 zawarł

⁶⁸ Tamże, 133.

⁶⁹ Zob. Matwiejuk 2004, 227–253.

⁷⁰ Dz. U. z 1998 r. poz. 375.

⁷¹ Dz. U. poz. 805.

⁷² Dz. U. poz. 650.

⁷³ Dz. U. z 1998 r. poz. 757.

⁷⁴ Takie uprawnienie uzyskały: Kościół Katolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP, Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP, Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w RP, Kościół Chrześcijan Baptystów RP, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w RP, Kościół Polskokatolicki w RP, Kościół Starokatolicki Mariawitów w RP, Kościół Zielonoświątkowy w RP oraz Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP. Dz. U. poz. 727.

⁷⁶ M.P. poz. 174.

⁷⁷ Dz. U. z 1989 r. poz. 154.

⁷⁸ Katolickie wydziały teologiczne powstały na: Uniwersytecie Opolskim (w 1994 r.), Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (w 1998 r.), Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie (w 1999 r.), Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (trzy wydziały nauk kościelnych w 1999 r.) Uniwersytecie Śląskim w Katowicach (w 2000 r.), Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (w 2001 r.) i na Uniwersytecie Szczecińskim (w 2004 r.).

z KEP kolejno trzy porozumienia w sprawie kwalifikacji nauczycieli religii (zob. art. 12 ust. 3 konkordatu).

Wyraźniejszą wolę naczelných władz państwowych wykonania konkordatu z 1993 r. obserwujemy do wiosny 2006 r. W dniu 5 kwietnia 2006 r. uchwalone zostały trzy ustawy o finansowaniu tzw. papieskich wydziałów teologicznych z budżetu państwa⁷⁹. Nastąpiło to ok. rok po śmierci Jana Pawła II w dniu 2 kwietnia 2005 r. Pomimo upływu ponad 27 lat od ratyfikacji traktat w niektórych istotnych swych postanowieniach nie został wykonany, jak w przypadku art. 22 ust. 2 i ust. 3 czy art. 25 ust. 2. Pewne zaś jego przepisy czytelnie zostały naruszone z przyczyn leżących tak po stronie kościelnej (np. art. 16 ust. 1), jak i po stronie państwa polskiego (np.: art. 7 ust. 2, art. 12 ust. 1, art. 9 ust. 1 i ust. 2). Spektakularnym przykładem pogwałcenia konkordatu z 1997 r., jego newralgicznego art. 7 ust. 1 i 2, przez ówczesnych czołowych decydentów państwowych, działających w porozumieniu z wiodącym, prawniczym tytułem prasowym, była na przełomie lat 2006 i 2007 kampania lustracyjna przeciwko nowo powołanemu przez Benedykta XVI metropolicie warszawskiemu – abp. Stanisławowi Wielgusowi. Konsekwencją tego stała się wymuszona rezygnacja tegoż metropolity z urzędu kościelnego 7 stycznia 2007 r., przyjęta przez papieża⁸⁰. W styczniu 2000 r. dyrektor Departamentu Wyznań MSWiA wskazał na przynajmniej 24 szczegółowe kwestie prawne i organizacyjne, które powinny, względnie realnie mogą, ulec jeszcze zmianom w związku z ratyfikacją traktatu w 1998 r.⁸¹ Zdecydowana mniejszość tychże postulatów i prognoz doczekała się urzeczywistnienia⁸².

Zakończenie

Współcześnie konkordat z 1993 r., jeżeli już funkcjonuje w debacie publicznej, to głównie za sprawą środowisk lewicowych i antyklerykalnych, jako symbol przywilejów Kościoła Katolickiego. Jest to w istocie podwójny paradoks. Po pierwsze, akt prawny, który miał przede wszystkim stabilizować położenie prawne i społeczne Kościoła, stał się instrumentem do walki z nim. Po drugie dlatego, iż zdecydowana większość konkretnych uprawnień została przyznana instytucjom kościelnym i duchowieństwu na podstawie ustaw lub aktów do nich wykonawczych, i to w dużej mierze ustanowionych jeszcze przed wejściem w życie układu z 1993 r. Była to przede wszystkim ustawa z dnia

⁷⁹ Zob. ustawę z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie z budżetu Państwa (Dz. U. poz. 648), ustawę z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z budżetu państwa (Dz. U. poz. 649) oraz ustawę z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie z budżetu państwa (Dz. U. poz. 650); por. ustawę z dnia 13 maja 2011 r. o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa (Dz. U. poz. 849).

⁸⁰ Zob. m.in. Hejke, Harczuk 2006, 4–5; Misiak 2006, 4; Harczuk 2006, 6; Sakiewicz 2007a, 2; K.H. 2007, 6–8; Sakiewicz 2007b, 2; Zambrowski 2007, 22–23.

⁸¹ Pismo z dnia 7 stycznia 2000 r. dyrektora Departamentu Wyznań MSWiA dr. Andrzeja Czohary, zawierające: 1) wykaz wymaganych, w zw. z treścią Konkordatu, zmian lub uzupełnień przepisów obowiązujących ustaw, 2) wykaz przewidywanych przez Konkordat dwustronnych umów i komisji, mps powiel. w zbiorach autora.

⁸² Na temat wykonania i przestrzegania polskiego konkordatu z 1993 r. zob. krytycznie szerzej Borecki 2012; Borecki 2024, 9–36; por. Leszczyński 2012, 179–215. Kwestię wykonania i respektowania polskiego konkordatu z 1993 r. z odmiennej perspektywy zob. Kroczyk 2014.

17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP oraz ustawodawstwo Sejmu X kadencji PRL (tzw. kontraktowego) z lat 1989–1991. W następnych latach głównie rozwijano szczególne regulacje ustanowione w tym okresie, rzadko ustanawiając zupełnie nowe koncesje. Odbywało się to w zdecydowanej większości przypadków w drodze ustaw lub aktów prawnych podstawowych o różnej randze i charakterze. Jeszcze przed wyborami parlamentarnymi 15 października 2023 r. ze strony liderów środowisk feministycznych lub Nowej Lewicy padały populistyczne zapowiedzi lub żądania wypowiedzenia, wręcz zerwania traktatu⁸³. Postulaty, a niekiedy tylko hasła tego rodzaju należy uznać w praktyce za narzędzia mobilizacji części wyborców, krytycznych wobec Kościoła instytucjonalnego⁸⁴.

W sumie konkordat z 1993 r. popadł jednak we względną hibernację, swego rodzaju letarg, z przyczyn leżących przede wszystkim po stronie centralnych władz państwowych i głównych liderów, zwalczających się ugrupowań współczesnej polskiej sceny politycznej. Wyrazem tego od lat jest brak wspólnych zebrań komisji konkordatowych: rządowej i kościelnej. Nie doszło do tego ani w okresie rządów Zjednoczonej Prawicy w latach 2015–2023, ani po ukonstytuowaniu się 13 grudnia 2023 r. rządu Donalda Tuska. Dotychczas premier D. Tusk nawet formalnie nie powołał nowych członków rządowej komisji konkordatowej. W szerszym zakresie do konkordatu odnosiły się sądy administracyjne i Sąd Najwyższy – ogółem w ponad 50 judykatach⁸⁵. Trybunał Konstytucyjny do traktatu z 1993 r. wyraźniej nawiązał dotychczas w ok. 10 orzeczeniach. Zapadały one głównie od roku 2005. Dla obywateli w ich codziennym życiu konkordat staje się, w związku z wyraźnie malejącą liczbą tzw. ślubów konkordatowych, coraz bardziej odległy, w przeciwieństwie do lat 1993–1998, kiedy był przedmiotem gorącej dyskusji publicznej.

Zasadne jest stanowisko, że pełne wykonanie i respektowanie konkordatu z 1993 r. uniemożliwiło dotychczas zwłaszcza skupienie się na bieżących, partykularnych celach politycznych, a niekiedy także cynizm decydentów świeckich. Wyrażało się to w ich dążeniu do instrumentalnego wykorzystania religii oraz Kościoła w walce stronnictw partyjnych. Woluntaryzm polityczny tych osób byłby bowiem w oczywisty sposób ograniczony w razie przestrzegania przyjętych zobowiązań traktatowych oraz poprzez ich urzeczywistnianie w drodze dalszych dwustronnych aktów prawnych państwowo-kościelnych.

Reasumując, umowa z 28 lipca 1993 r. okazała się być „konkordatem Jana Pawła II i dla Jana Pawła II”⁸⁶. Po śmierci Papieża w dniu 2 kwietnia 2005 r., a zarazem po zakończeniu z dniem 23 grudnia 2005 r. pełnienia obowiązków Prezydenta RP przez A. Kwaśniewskiego, czyli wraz z odejściem z czołowych stanowisk publicznych osób osobiście zaangażowanych w wejście w życie konkordatu z 1993 r.⁸⁷, zaczął się powolny zmierzch tej

⁸³ Zob. np. Karwowska 2021; Mazurek, Walter 2023.

⁸⁴ Np. Łukasiewicz 2024. Por. Opozycja chce zerwania konkordatu, *RadioMaryja.pl*, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/opozycja-chce-zerwania-konkordatu/> [dostęp: 17.06.2025].

⁸⁵ Na podstawie danych z internetowego serwisu informacji prawnej LEX [dostęp: 18.08.2025].

⁸⁶ Por. Stańczyk 2006, 40.

⁸⁷ Jako wyraz szczególnego zaangażowania Jana Pawła II w proces wejścia w życie postanowień konkordatu z 1993 r. należy uznać powołanie przez Papieża, wedle jego woli, bez szczegółowej podstawy prawnej w tym traktacie i bez porozumienia z ówczesnym rządem RP w dniu 9 maja 1998 r. Kościelnej Komisji Konkordatowej o szerokim

umowy – stopniowa utrata przez rzeczony traktat praktycznego znaczenia. Znamienne, iż nastąpiło to też po przegranych przez Sojusz Lewicy Demokratycznej wyborach parlamentarnych 25 września 2005 r.⁸⁸ Jest to kolejny paradoks związany z polskimi konkordatami XX w. Układ z 1993 r. jest w swej warstwie aksjologicznej aktem zdecydowanie wolnościowym⁸⁹, a zarazem jako tzw. konkordat otwarty wciąż posiada duży normatywny potencjał rozwojowy. Przykładowo, oczekują na realizację jego art. 22 ust. 2 i 3 oraz art. 27. Chyba najbardziej zdumiewająca jest okoliczność, że po roku 2005 w III RP wiodącymi ugrupowaniami politycznymi są formacje, których czołowi liderzy wywodzą się z dawnego tzw. obozu solidarnościowego. Ów negatywny proces, który zaznaczył się na przestrzeni blisko dwóch dekad, należy uznać za jeden z najważniejszych przejawów regresu, wręcz „barbaryzacji” kultury prawnej w sprawach wyznaniowych we współczesnej Polsce⁹⁰. Można odnieść wrażenie, iż kierunek przemian w tej dziedzinie jest obecnie gorszy nie tylko w porównaniu z czasami II RP, lecz także ze schyłkowym okresem PRL⁹¹.

* * *

Fatyczne wygaśnięcie mocy obowiązującej polskich konkordatów, układów czy porozumień ze Stolicą Apostolską w XX w. wiązało się z rozkładem i upadkiem dotychczasowych form ustrojowych państwowości polskiej, z fundamentalnymi, wręcz rewolucyjnymi w swych skutkach przemianami społecznymi, a nawet z utratą niepodległości

zakresie pełnomocnictw. W odpowiedzi na ten fakt dopiero 25 maja 1998 r. ówczesny premier Jerzy Buzek powołał tzw. Rządową Komisję Konkordatową, nie na podstawie określonego przepisu traktatu z 1993 r., lecz art. 12 ustawy z dnia 8 sierpnia 1996 r. o organizacji i trybie prac Rady Ministrów oraz o zakresie działania ministrów (Dz. U. poz. 492, z późn. zm.). Na wolę realizacji Konkordatu ze strony ówczesnego Prezydenta RP A. Kwaśniewskiego, a zarazem na wykluczenie złożenia wniosku do TK w sprawie konstytucyjności ww. umowy, czytelnie wskazuje końcowa klauzula ratyfikacyjna z jego strony. Prezydent RP stwierdził bowiem: „Po zaznajomieniu się z powyższym Konkordatem, w imieniu Rzeczypospolitej Polskiej oświadczam, że: – został on uznany za słuszny [podkr. – P.B.] zarówno w całości, jak i każde z postanowień w nim zawartych, – jest przyjęty, ratyfikowany i potwierdzony, – będzie niezmiennie zachowywany [podkr. – P.B.]. Na dowód czego wydany został akt niniejszy, opatrzony pieczęcią Rzeczypospolitej Polskiej. Dano w Warszawie dnia 23 lutego 1998 r.”

⁸⁸ W wyborach do Sejmu KW SLD zdobył 11,31% głosów. Wybory do Sejmu wygrało Prawo i Sprawiedliwość oraz Platforma Obywatelska RP, zob. Obwieszczenie Państwowej Komisji Wyborczej z dnia 27 września 2005 r. o wynikach wyborów do Sejmu RP przeprowadzonych w dniu 25 września 2005 r., Dz. U. poz. 1626.

⁸⁹ Szerzej na temat aksjologii Konkordatu polskiego z 1993 r. zob. Góralski 2022.

⁹⁰ Jednoznacznym wyrazem owej „barbaryzacji”, a zarazem wulgaryzacji kultury prawnej (i w ogóle kultury relacji międzyludzkich) w dziedzinie stosunków państwo–Kościół we współczesnej Polsce stała się reakcja kierownictwa Ministerstwa Spraw Zagranicznych na publiczną krytykę polityki ówczesnego rządu RP, zwłaszcza w dziedzinie migracji, wyrażoną w pierwszej połowie lipca 2025 r. przez dwóch emerytowanych hierarchów katolickich wobec określonej grupy wiernych. Pod adresem jednego z tych biskupów minister spraw zagranicznych użył publicznie sformułowań obraźliwych. Natomiast MSZ w połowie lipca 2025 r. skierował do Stolicy Apostolskiej, z pominięciem Nuncjatury Apostolskiej w Polsce, notę protestacyjną (demarche), jednoznacznie sugerując usunięcie wspomnianych biskupów, zob. Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Wręczenie demarche dot. wypowiedzi biskupów Meringa i Długosza, *Portal gov.pl*, 15.07.2025, <https://www.gov.pl/web/dyplomacja/wreczenie-demarche-dot-wypowiedzi-biskupow-meringa-i-dlugosza> [dostęp: 19.07.2025]. W sumie zaistniała sytuację należy uznać za najpoważniejszy, ujawniony publicznie, kryzys dyplomatyczny między Polską a Stolicą Apostolską od 1989 r., a może nawet od nawiązania w 1974 r. stałych kontaktów roboczych.

⁹¹ Nie dotyczy to jednak niewyjaśnionych w pełni zgonów niektórych księży katolickich zaangażowanych w działalność opozycyjną: ks. Stefana Niedziela (zm. 21 stycznia 1989 r.), ks. Stanisława Suchowola (zm. 30 stycznia 1989 r.) czy ks. Sylwestra Zycha (zm. 11 lipca 1989 r.).

(suwerenności) przez Polskę na rzecz zwłaszcza wschodniego ościennego mocarstwa⁹². W tym kontekście deklaracje składane przez niektórych polityków, szczególnie lewicowych, lub wysokich urzędników państwowych o konieczności zerwania *vel* wypowiedzenia obowiązującego konkordatu mogą subiektywnie wywoływać niepokój. Polskie doświadczenia historyczne w XX w. nasuwają bowiem konkluzję: póki obowiązuje rodzi-my konkordat ze Stolicą Apostolską, jest niepodległa Polska, względnie stabilna, choćby bardziej lub mniej demokratyczna. Jest to wniosek uprawniony, gdyż jedną z zasadniczych funkcji konkordatów jest funkcja gwarancyjna i wynikająca z niej funkcja stabilizacyjna⁹³. Doświadczenia historyczne różnych krajów dowodzą, że konkordat może zaświadczać o historyczno-prawnych związkach określonego terytorium z macierzą⁹⁴. Obowiązywanie układu ze Stolicą Apostolską wskazuje, pomimo zmieniających się ekip rządzących, a nawet form ustrojowych, na zachowanie ciągłości państwowej, czy wręcz tożsamości danego kraju⁹⁵. Dwudziestowieczne polskie konkordaty i układy (porozumienia) ze Stolicą Apostolską, mimo ich pewnych niedoskonałości, to w warunkach relatywnej swobody kontraktowej czytelny, praktyczny przejaw nie tylko odrębności, lecz wręcz podmiotowości państwowej Rzeczypospolitej Polskiej. Kraj Nadwiślański (Priwislinskij kraj *vel* Привислинскій край) czy Generalne Gubernatorstwo, ani nawet Królestwo Polskie (tzw. Kongresówka) układów ze Stolicą Apostolską bowiem nie zawierały.

Bibliografia

- Abramowicz, Aneta Maria. 2023. „Podstawy normatywne duszpasterstwa w służbach mundurowych w Polsce”. W: *Duszpasterstwo służb mundurowych w Polsce. Aspekty organizacyjno-prawne*, red. Sławomir Bylina, Piotr Stanisz, 171–185. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Adamczewski, Witold (red.). 2000. *Z papieżem przez dzieje. W osiemdziesięciolecie wskrzeszenia Nuncjatury Apostolskiej w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe: Kancelaria Sejmu.
- Boniecki, Adam. 1993. „Dobry, soborowy...”. *Tygodnik Powszechny* 32: 2.
- Borecki, Paweł. 2012. *Respektowanie polskiego konkordatu z 1993 roku. Wybrane problemy*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Borecki, Paweł. 2019. „Funkcja stabilizacyjna Konkordatu polskiego z 1993 r. wobec Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych”. *Studia z Prawa Publicznego* 1: 9–31.
- Borecki, Paweł. 2020. „Prawotwórcza i porządkująca rola Sądu Najwyższego w sprawach wyznaniowych”. *Przegląd Sądowy* 1: 23–37.

⁹² Zob. uchwałę składu siedmiu sędziów Izby Cywilnej SN z dnia 12 września 2018 r., III CZP 14/18, OSNC 2019, nr 3, poz. 24.

⁹³ Na temat ww. funkcji konkordatu z 1993 r. zob. szerzej Borecki 2019, 9–31.

⁹⁴ Przykładem może być tzw. konkordat napoleoński z 1801 r., który zachował moc obowiązującą na przyłączonych w 1871 r. do II Rzeszy Niemieckiej terenach Alzacji i Lotaryngii. Po powrocie tych terenów do Francji w 1918 r. konkordat ten obowiązuje na terenie trzech departamentów: Górny Ren, Dolny Ren i Mozela, jako prawo lokalne. Ten stan utrzymuje się, mimo że we Francji (w Starym Kraju) obowiązuje ustawa z 1905 r. o rozdziale kościołów od państwa, a konstytucje IV Republiki (z 1946 r.) i V Republiki (z 1958 r.) zadeklarowały, że Francja jest republiką świecką (laicką).

⁹⁵ W tych kategoriach można oceniać po roku 1949 obowiązywanie w Republice Federalnej Niemiec Reichskonkordatu z 1933 r. Potwierdził to Federalny Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 26 marca 1957 r., 2 BvG 1/55. Po zjednoczeniu Niemiec w 1990 r. moc obowiązująca przedwojennego traktatu objęła federację rozszerzoną o landy wschodnioniemieckie.

- Borecki, Paweł. 2024. „Wykonanie i respektowanie polskiego Konkordatu z 1993 r. Wybrane zagadnienia w ujęciu krytycznym”. *Studia z Prawa Publicznego* 4: 9–36.
- Borecki, Paweł, Czesław Janik (oprac.). 2011. *Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski w archiwaliach z lat 1989–2010*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Dziedzic, Andrzej. 2005. „Koncepcja państwa prawa w XIX wieku – idea i rzeczywistość”. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 57(1): 177–201.
- Ehrlich, Stanisław. 1971. *Wstęp do nauki o państwie i prawie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Góralski, Wojciech. 1998. *Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Góralski, Wojciech. 2014. „Konkordat”. W: *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. Marek Bielecki, Artur Mezglewski, 173–182. Warszawa: C.H. Beck.
- Góralski, Wojciech. 2022. „Filozofia Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1998 roku”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 25: 157–170.
- Górowska, Beata (red.). 1997. *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*, wybór i oprac. Czesław Janik, wprowadzenie Janusz Osuchowski. Warszawa: Instytut Nauk Politycznych UW.
- Górowska, Beata. 2008. „Dziesięciolecie obowiązywania konkordatu polskiego z 1993 r.”. *Państwo i Prawo* 4: 18–32.
- Harczuk, Przemysław. 2006. „Reakcja na naszą publikację”. *Gazeta Polska* 52: 6.
- Hejke, Katarzyna, Przemysław Harczuk. 2006. „Tajna historia metropolity”. *Gazeta Polska* 51: 4–5.
- Janik, Czesław, Paweł Borecki (red.). 2009. *Dziesięć lat polskiego konkordatu*. Warszawa: Stowarzyszenie Absolwentów Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jaskiewicz, Marek (oprac.). 2008. *Wygraliśmy przyszłość. 10 lat Prezydentury Aleksandra Kwaśniewskiego. Przemówienia, wywiady, dokumenty (wybór)*. Warszawa: Fundacja Aleksandra Kwaśniewskiego „Amicus Europae”.
- Karwowska, Anita. 2021. „Wyprowadzić religię ze szkół, zerwać konkordat. Rada Konsultacyjna przy OSK wymienia kroki do świeckiego państwa”. *wyborcza.pl*, 4.03.2021. <https://wyborcza.pl/7,162657,26849148,wyprowadzic-religie-ze-szkol-zerwac-konkordat-rada-konsultacyjna.html> [dostęp: 17.06.2025].
- K.H. 2007. „Kulisy współpracy”. *Gazeta Polska* 2: 6–9.
- Kochanowski, Jerzy. 2022. „Naród z wodzem”. *Polityka. Pomocnik Historyczny* 8: 139–144, wyd. z 19.12.2022. <https://www.polityka.pl/pomocnikhistoryczny/2193948,1,kult-wodza.read> [dostęp: 17.06.2025].
- Kowalczyk, Józef. 2013. *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993/1998. Układ między dwoma podmiotami prawa międzynarodowego na tle kształtowania się relacji pomiędzy Kościołem katolickim i państwem polskim w okresie I i II Rzeczypospolitej, w warunkach totalitaryzmu i w III Rzeczypospolitej*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Krasowski, Krzysztof. 2007. „Konkordat polski z 1925 roku. Geneza – postanowienia – wykonanie”. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 59(2): 109–139.
- Kroczyński, Piotr (red.). 2014. *Konkordat. Ocena z perspektywy 15 lat obowiązywania*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Krukowski, Józef. 1995. *Konkordaty współczesne. Doktryna, teksty (1964–1994)*. Warszawa: Civitas Christiana.
- Krukowski, Józef. 1999. *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*. Lublin: Verba.

- Krukowski, Józef. 2006. „Ocena skutków konkordatu z 1993 roku w polskim porządku prawnym”. *Krakowskie Studia Międzynarodowe* 3: 49–59.
- Krukowski, Józef. 2008. „Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym”. W: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. Józef Wroceński, Helena Pietrzak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Krukowski, Józef. 2017. „Konkordaty Jana Pawła II”. *Studia Prawnicze KUL* 4: 169–185.
- Kwaśniewski, Aleksander. 2023. *Prezydent. W rozmowie z Aleksandrem Kaczorowskim*. Kraków: Znak.
- Leszczyński, Paweł A. 2008. *Stosunki państwo – Kościół w koncepcjach oraz w praktyce rządów obozu pilsudczykowski*. Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej.
- Leszczyński, Paweł A. 2012. „Ku perspektywicznej regulacji umownej stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską (w związku z analizą dotychczasowych relacji bilateralnych)”. *Studia Politologiczne* 23: 179–216.
- Łukasiewicz, Jacek. 2024. „Czy Polska powinna zerwać Konkordat? Sondaż rozwiewa wątpliwości”. *shareinfo.pl*, 1.01.2024. <https://shareinfo.pl/czy-polska-powinna-zerwac-konkordat-sondaz-rozwiewa-watpliwosci> [dostęp: 17.06.2025].
- Łukomski, Stanisław. 1934. *Konkordat*. Łomża: Księgarnia Unitas.
- Marks, Karol, Fryderyk Engels. 1962. „Manifest Partii Komunistycznej”. W: Karol Marks, Fryderyk Engels. *Dzieła*. T. 4 (maj 1846 – marzec 1848). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Matwiejuk, Jarosław. 2004. „Konkordat z 1993 roku a pozycja prawna Kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich”. W: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14–16 stycznia 2003)*, red. Artur Mezglewski. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mazurek, Robert, Marcin Walter. 2023. „Czy Lewica wie, jak wypowiedzieć konkordat? Gdula: To się z pewnością da zrobić”. *rmf24.pl*, 15.09.2023. <https://www.rmf24.pl/tylko-w-rmf24/poranna-rozmowa/news-czy-lewica-wie-jak-wypowiedziec-konkordat-gdula-to-sie-z-pew-nId,7025741> [dostęp: 17.06.2025].
- Merker, Aleksander. 2004. „Jeszcze raz: zanim podpisano konkordat”. *Pokolenia. Zeszyty Informacyjno-Polityczne* 1: 55–67.
- Merker, Aleksander. 2009. „10 lat polskiego konkordatu”. *Przegląd Socjalistyczny* 1: 15–23.
- Mezglewski, Artur, Henryk Misztal, Piotr Stanisław. 2011. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: C.H. Beck.
- Misiak, Leszek. 2006. „Ujawnić teczki metropolity”. *Gazeta Polska* 52: 4.
- Osuchowski, Janusz. 1967. *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918–1939. Węzłowe zagadnienia*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Pańczyk, Filip. 2021. „Jeszcze o wygaśnięciu konkordatu z 1925 roku, czyli próba syntezy myśli doktryny”. W: *Państwo wobec religii. Teraźniejszość i przeszłość*, red. Maksymilian Stanulewicz, Emil Plewa, Cezary Linowski, 621–645. Łódź: Wydawnictwo Naukowe ArchaeGraph.
- Pieronek, Tadeusz. 2014. „Polityka konkordatowa Stolicy Apostolskiej ze szczególnym uwzględnieniem krajów Europy Środkowej i Wschodniej”. *Politeja* 11(3): 147–177.
- Pietrzak, Michał. 2012. *Państwo prawne, państwo świeckie*, zebrał i oprac. Paweł Borecki, Czesław Janik. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Raina, Peter. 1995. *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*. T. 2: 1960–1974. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Resler, Tomasz. 2016. „Konkordat z 1925 roku – podstawa funkcjonowania Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej”. *Acta Erasmiana* 13: 36–57.
- Sakiewicz, Tomasz. 2007a. „Christus vincit”. *Gazeta Polska* 2: 2.

- Sakiewicz, Tomasz. 2007b. „Jak można tak kłamać...”. *Gazeta Polska* 3: 2.
- Sidor, Kazimierz. 1981. *Wzgórze Watykańusa*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Siedziako, Michał. 2019. „Tak się głosowało w PRL. Urny zdalnie sterowane”. *Polityka* 3: 50–52, wyd. z 15 stycznia 2019. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/historia/1778300,1,tak-sie-glosowalo-w-prl.read> [dostęp: 17.06.2025].
- Stańczyk, Janusz. 2006. „Konkordat z 1993 roku pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską”. *Krakowskie Studia Międzynarodowe* 3: 37–42.
- Strzała, Marek. 2019. „Deklaracja Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z 15 kwietnia 1997 roku w sprawie konkordatu ze Stolicą Apostolską i jej znaczenie”. W: *Konkordat polski 1993*, red. Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska, Czesław Janik, Paweł Borecki, 86–96. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Suchocka, Hanna. 2006. „Kilka uwag z okazji 13. rocznicy podpisania konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską”. *Krakowskie Studia Międzynarodowe* 3: 43–48.
- Turowicz, Jerzy. 1993. „Konkordat”. *Tygodnik Powszechny* 32: 3.
- Wiślocki, Jerzy. 1993. *Konkordat polski 1993. Tak czy nie?* Poznań: Kantor Wydawniczy SAWW.
- Wiślicki, Jan. 1926. *Konkordat. Studjum prawne*. Lublin: Uniwersytet Lubelski.
- Włodarczyk, Tadeusz. 1986. *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, wyd. 2 rozszerzone. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zambrowski, Antoni. 2007. „Kamienowanie słowem”. *Gazeta Polska* 5: 22–23.

W sprawie ustawowego zakazania dzieciom przystępowania do spowiedzi świętej

On the statutory ban on holy confession for children

GRZEGORZ MAROŃ*

 <https://orcid.org/0000-0002-3861-9103>

Streszczenie: Na kanwie odrzuconej w kwietniu 2025 r. przez Sejmową komisję petycji „w sprawie zakazu spowiadania dzieci” Autor rozważa dopuszczalność prawnego zabronienia małoletnim przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania. Wskazuje, że spowiedź stanowi przedmiot prawnie chronionej wolności religii, a jej organizowanie i sprawowanie należy do spraw własnych Kościoła objętych zakresem autonomii związków wyznaniowych. Przekonuje, że ustawowe zakazanie spowiadania dzieci nie spełnia wymogów proporcjonalności ingerencji władzy publicznej w wolność religii małoletnich i prawo rodziców do kierowania ich wychowaniem. Twierdzi, że karygodne, skandaliczne, lecz pojedyncze przypadki seksualnego wykorzystania dzieci przez duchownych w związku z sakramentem pokuty nie uzasadniają twierdzenia, jakoby uczestnictwo w spowiedzi było generalnie zagrożeniem dla dobra małoletnich. Studium orzecznictwa pokazuje, że nawet w jednostkowych sprawach sporów rodzicielskich sądy rzadko decydują o zabronieniu dzieciom przystępowania do sakramentów, co tym bardziej przemawia za tym, że powszechny ustawowy zakaz spowiedzi dzieci jest niedopuszczalny. Prawo reglamentujące praktyki religijne dzieci jest współcześnie udziałem wyłącznie państw autorytarnych. W ocenie Autora procedowanie petycji tak ewidentnie sprzecznej z Konstytucją RP i prawem międzynarodowym przy braku reakcji Rzecznika Praw Dziecka, Rzecznika Praw Obywatelskich i doktryny prawniczej oraz aprobacie znacznej części mediów może być zwiaśtunem represji wobec osób wierzących w nieodległej przyszłości.

Słowa kluczowe: spowiedź dzieci; wolność religii; sprawy własne Kościoła; dobro małoletniego; zasada proporcjonalności

Abstract: Based on the petition “on the ban on confessions for children” rejected in April 2025 by the Polish Sejm committee, the Author considers the admissibility of law prohibiting minors from receiving the sacrament of penance and reconciliation. He points out that confession is the subject of legally protected freedom of religion, and its organisation and performance is part of the Church’s own affairs, which are within the scope of the autonomy of religious communities. He argues that the statutory ban on confessions for children does not meet the requirements of proportional interference by public authorities in the freedom of religion of minors and the right of parents to direct their upbringing. He claims that reprehensible, scandalous, but individual cases of sexual abuse of children by clergy in connection with the sacrament of penance do not justify the claim that participation in confession is generally a threat to the well-being of minors. The study of case law shows that even in individual cases of parental disputes, courts rarely decide to prohibit children from receiving the sacraments, which all the more supports the view that a general statutory ban on confession for children is inadmissible. Laws prohibiting religious practices of children are currently the exclusive domain of authoritarian states. In the Author’s opinion, the processing of a petition so clearly contrary to the Constitution of the Republic of Poland and international law, with the lack of reaction from the Commissioner for Children’s Rights, the Commissioner for Human Rights, representatives of legal science, and the approval of a significant part of the media, may be a harbinger of repression against believers in the near future.

Key words: children’s confession; freedom of religion; Church’s own affairs; child well-being; principle of proportionality

Wstęp

W dniu 16 października 2024 r. została złożona do Sejmu petycja, podpisana przez ponad 12 tys. osób, w sprawie zabronienia małoletnim przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania. Wnioskowano w niej o „uchwalenie przepisów wprowadzających w Polsce

* Dr hab., prof. UR, Katedra Nauk Historyczno i Teoretyczno Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Rzeszowski, ul. Grunwaldzka 13, 35-068 Rzeszów, e-mail: gmaron@ur.edu.pl

zakaz spowiadania dzieci poniżej 18 roku życia w Kościele katolickim i innych kościołach, jeśli ją stosują”¹. Zainicjowany przez performerę, dziennikarza, artystę i autora Rafała Betlejewskiego zakaz spowiedzi miałby objąć wszystkie osoby małoletnie niezależnie od ich woli i woli ich rodziców. Sejmowa Komisja ds. Petycji w dniu 3 kwietnia 2025 r. odrzuciła przedmiotową petycję².

Celem opracowania jest nie tyle szczegółowa analiza treści tej konkretnej petycji pod kątem prawniczym, co ocena kwestii dopuszczalności zakazywania czy ograniczania dzieciom przez organy władzy publicznej możliwości przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania w państwie demoliberalnym³. Jakkolwiek za główny punkt odniesienia dla czynionych rozważań przyjęto polski porządek prawny (obowiązujące prawo i orzecznictwo), to jednak formułowane w przedmiocie tytułowej problematyki ustalenia i wnioski mają zasadniczo charakter uniwersalny na gruncie państw demokratycznych, stąd m.in. nawiązania w artykule do judykatów obcych sądów. W państwach tych bowiem, tak jak i w Polsce, jest zagwarantowana wolność religii jednostki oraz prawo rodziców do kierowania religijnym wychowaniem dziecka, a na organach władzy publicznej spoczywa nakaz bezstronności (neutralności) w kwestiach religijnych i nieingerowania w sprawy własne związków wyznaniowych. Chociaż nie sposób mówić o identyczności rozumienia czy operacjonalizacji wymienionych kategorii jurydycznych w poszczególnych państwach, to jednak w krajach demokratycznych i laickich występuje zasadniczo tożsama płaszczyzna normatywna dla rozważań w materii reglamentowania przystępowania małoletnich do spowiedzi.

Po początkowym przybliżeniu samego pojęcia spowiedzi nastąpiło przedstawienie jej jako przedmiotu wolności religii, a następnie podjęto się uzasadnienia tego, że organizowanie i sprawowanie spowiedzi jest sprawą własną związków wyznaniowych. W dalszej kolejności omówiono ogólne ramy ograniczania wolności religii przez państwo z egzemplifikacyjnym odniesieniem do sprawowania i przystępowania do sakramentu pokuty. W kolejnym punkcie opracowania ustosunkowano się do kwestii legislacyjnego reglamentowania wolności religii dziecka w perspektywie spowiedzi. W tym kontekście nawiązano do jednego z częściej przywoływanych argumentów przeciwko spowiedzi małoletnich, odwołującego się do przypadków seksualnego wykorzystywania dzieci przez duchownych w związku z tym sakramentem. Podniesiono, że współcześnie do formalnego zakazywania dzieciom praktyk religijnych dochodzi jedynie w nielicznych państwach autorytarnych. Powołano się także na badania naukowe o związkach wychowania religijnego dziecka z jego pomyślnością w życiu dorosłym. W końcu, w oparciu o analizę sądowego ograniczania czy zakazywania dzieciom przystępowania do spowiedzi w ramach

¹ Petycja obywatelska w sprawie zakazu spowiadania dzieci, BKSP-155-X-304/24, <https://www.sejm.gov.pl/sejm10.nsf/agent.xsp?symbol=PETYCJA&NrPetycji=BKSP-155-X-304/24> [dostęp: 19.05.2025]. Z inicjatywą wprowadzenia zakazu spowiadania małoletnich Rafał Betlejewski wystąpił po raz pierwszy w 2022 r. Złożonej przez niego do Sejmu w 2023 r. petycji początkowo nie poddano merytorycznemu rozpoznaniu z powodów formalnych. Petycja z 2024 r. była powtórzeniem tej z roku poprzedniego.

² Zapis przebiegu posiedzenia Komisji do Spraw Petycji z dnia 3 kwietnia 2025 r., <https://www.sejm.gov.pl/sejm10.nsf/biuletyn.xsp?sknr=PET-61> [dostęp: 19.05.2025].

³ Zob. Filip Pańczyk. 2025. *Opinia prawna dotycząca petycji nr BKSP-155-X-304/24 w sprawie zakazu spowiadania dzieci*, [http://orka.sejm.gov.pl/petycje.nsf/nazwa/X-304beos/\\$file/X-304beos.pdf](http://orka.sejm.gov.pl/petycje.nsf/nazwa/X-304beos/$file/X-304beos.pdf) [dostęp: 19.05.2025].

rozstrzygania sporów rodzicielskich, wykazano, że nawet w tych indywidualnych sprawach reglamentacyjna ingerencja władzy publicznej w wolność religii dziecka jest czymś ekstraordynaryjnym, co tym bardziej każe nie tyle sceptycznie, co wprost jednoznacznie krytycznie odnieść się do prób ustawowego zakazywania dzieciom spowiadania się.

1. Pojęcie spowiedzi

Spowiedź to integralny element jednego z sakramentów w chrześcijańskich kościołach, mianowicie sakramentu „nawrócenia”, „przebaczenia”, „pokuty”, „pojednania” czy „pokuty i pojednania”⁴. Spowiedź indywidualna „występuje w Kościele katolickim (obrazu ładu łacińskiego i bizantyjsko-ukraińskiego), do którego swą przynależność deklaruje zdecydowana większość obywateli polskich”, a także „w innych Kościołach działających na terenie RP m.in. w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym, w Kościele Starokatolickim Mariawitów czy w Kościele Polskokatolickim”. Spowiedź tego typu dopuszcza również „Kościół Ewangelicko-Augsburski (luterński), a także Kościół Anglikański (w Polsce jest to kapelania warszawska wchodząca w skład diecezji Gibraltaru w Europie)”⁵.

Na gruncie doktryny katolickiej sakrament pokuty składa się z trzech aktów penitenta (żał za grzechy, ujawnienie grzechów przed kapłanem oraz postanowienie wypełnienia zadośćuczynienia i czynów pokutnych) oraz z rozgrzeszenia kapłana⁶. Spowiedź najogólniej polega na wyznaniu przed kapłanem grzechów ciężkich przez penitenta i przebaczeniu mu ich przez spowiednika, wskutek czego penitent dostępuje pojednania z Bogiem i z Kościołem⁷. Spowiedź indywidualna jest w nauczaniu Kościoła Katolickiego zasadą, a rozgrzeszenie zbiorowe wyjątkiem od reguły⁸.

Praktyka spowiedzi dzieci upowszechniła się w Kościele Katolickim za pontyfikatu Piusa X. W Dekrecie Świętej Kongregacji Sakramentów *Quam singulari* z 1910 r. wyznaczono tzw. wiek rozeznania warunkujący możliwość przystąpienia do sakramentów spowiedzi i Komunii Świętej na 7 rok życia⁹. Podobnie kanon 97 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. stanowi, że „po skończonym siódmym roku życia domniemywa się, że [małoletni] potrafi używać rozumu”¹⁰. Natomiast Konferencja Episkopatu Polski

⁴ Punkty 1423 i 1424 Katechizmu Kościoła Katolickiego z dnia 11 października 1992 r., <http://www.katechizm.opoka.org.pl/> [dostęp: 19.05.2025], dalej: KKK.

⁵ Tomkiewicz 2012, 51–52.

⁶ Pkt 1491 KKK. Zob. Pastuszko 1999.

⁷ Pkt 1486 i 1493 KKK.

⁸ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), cz. II, s. 1–317; kan. 960–963 Kodeksu Prawa Kanonicznego promulgowanego przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 r., stan prawny na dzień 8 sierpnia 2023 r., zaktualizowany przekład na język polski, <https://episkopat.pl/doc/214182.kodeks-prawa-kanonicznego-tekst-ujednolicony> [dostęp: 9.06.2025], dalej: KPK.

⁹ Dekret „Quam singulari” Kongregacji dla Spraw Sakramentów Świętych o wczesnym dopuszczeniu dzieci do Pierwszej Komunii Świętej z dnia 8 sierpnia 1910 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/dekret_quamsingulari_08081910.html [dostęp: 19.05.2025]. Zob. Hardon 1972, 69–110.

¹⁰ Kan. 97 § 2 KPK.

w uchwale z 2020 r. wskazuje, że „przyjęcie Pierwszej Komunii Świętej odbywa się na zakończenie III klasy szkoły podstawowej, tj. około 10. roku życia dziecka”¹¹.

2. Spowiedź jako przedmiot prawnie chronionej wolności religii

Obowiązujące przepisy prawa polskiego nawiązujące *expressis verbis* do kategorii pojęciowej „spowiedzi” dotyczą wyłącznie kwestii ochrony tajemnicy spowiedzi¹². Niemal też wszystkie wypowiedzi rodzimej doktryny prawniczej odnoszące się do spowiedzi padają w kontekście zakazu dowodowego przesłuchiwanie duchownego co do treści, o których dowiedział się w ramach spowiedzi¹³.

Spowiedź jako element sakramentu pokuty jest jednak objęta zakresem przedmiotowym szeregu przepisów rangi konstytucyjnej, ustawowej i prawnomiędzynarodowej gwarantujących wolność religii (wyznania)¹⁴. W szczególności spowiedź można uznać za „uczestniczenie w obrzędach” religijnych, „praktykowanie” religii czy „korzystanie z pomocy religijnej” w rozumieniu ustawy zasadniczej¹⁵, „uczestniczenie w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełnianie obowiązków religijnych” w myśl ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹⁶ bądź „korzystanie z posług religijnych”, o którym stanowi np. kodeks karny wykonawczy¹⁷. Wolność religii w kontekście spowiedzi dotyczy przy tym nie tylko penitenta, ale także i spowiednika¹⁸.

¹¹ Uchwała nr 43/386/2020 Konferencji Episkopatu Polski z dnia 29 sierpnia 2020 r. w sprawie zatwierdzenia „Wskazań Konferencji Episkopatu Polski dotyczących przygotowania dzieci do przyjęcia i przeżywania sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej”. Akta Konferencji Episkopatu Polski 2020, 32: 112–119 (pkt 21 Wskazań).

¹² Zob. art. 178 pkt 2 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego, Dz. U. z 2025 r. poz. 46; art. 261 § 2 ustawy z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego, Dz. U. z 2024 r. poz. 1568; art. 82 pkt 3 ustawy z dnia 14 czerwca 1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego, Dz. U. z 2024 r. poz. 572; art. 43 pkt 2 ustawy z dnia 23 grudnia 1994 r. o Najwyższej Izbie Kontroli, Dz. U. z 2022 r. poz. 623; art. 73a § 4 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny wykonawczy, Dz. U. z 2025 r. poz. 911, dalej: k.k.w.; art. 29a pkt 2 ustawy z dnia 14 kwietnia 2023 r. o Państwowej Komisji do spraw badania wpływów rosyjskich na bezpieczeństwo wewnętrzne Rzeczypospolitej Polskiej w latach 2007–2022, Dz. U. z 2024 r. poz. 548; art. 22k ust. 6 pkt 2 ustawy z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich, Dz. U. z 2024 r. poz. 1802; art. 18e ust. 4 ustawy z dnia 19 sierpnia 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego, Dz. U. z 2024 r. poz. 917; art. 121 ust. 4 ustawy z dnia 9 czerwca 2022 r. o wspieraniu i resocjalizacji nieletnich, Dz. U. z 2024 r. poz. 978; art. 540 ust. 4 ustawy z dnia 11 września 2019 r. – Prawo zamówień publicznych, Dz. U. z 2024 r. poz. 1320; art. 195 pkt 3 ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. – Ordynacja podatkowa, Dz. U. z 2025 r. poz. 111. Także w ujęciu historycznym przypadki bezpośredniego odnoszenia się w aktach normatywnych do pojęcia „spowiedzi” były rzadkie. Zob. rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 czerwca 1931 r. – Regulamin więzienny, Dz. U. poz. 577; § 7 pkt c rozporządzenia Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 9 grudnia 1926 r. o nauce szkolnej religii katolickiej, Dz. U. z 1927 r. poz. 9.

¹³ Zob. np. Wielec 2012; Rakoczy 2003b, 126–138.

¹⁴ Zob. Wielec 2016, 327–346; Sobczak, Sobczak 2020 (pkt 44).

¹⁵ Art. 53 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. poz. 483, z późn. zm.

¹⁶ Art. 2 pkt 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz. U. z 2023 r. poz. 265, dalej: u.g.w.s.w.

¹⁷ Art. 106 k.k.w.

¹⁸ Skwarzyński 2019, 223–238. W orzecznictwie „odbywanie spowiedzi” zalicza się do „czynności posługi kapłańskiej” (wyrok SA w Lublinie z dnia 6 marca 2019 r., I ACa 263/18, LEX nr 3223740) czy też podnosi się, że „wykonywanie posługi kapłańskiej wymaga [...] przyjmowania cudzych grzechów (spowiedź)” (wyrok SO w Siedlcach z dnia 10 grudnia 2015 r., IV U 1396/14, LEX nr 2004813).

Przystępowanie dziecka do spowiedzi jest realizacją zarówno jego własnej wolności religii¹⁹, jak i realizacją prawa rodziców do jego wychowania religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem, co potwierdza Konstytucja RP²⁰, prawo międzynarodowe²¹ i ustawodawstwo²². Przepisy ustawowe i wykonawcze wprost stanowią o prawie „dzieci i młodzieży” do „wykonywania praktyk religijnych” i „korzystania z posług religijnych”²³.

Zarówno w rodzimym orzecznictwie²⁴, jak i w piśmiennictwie prawniczym²⁵, zgodnie przyjmuje się, że przystępowanie do sakramentu pokuty stanowi urzeczywistnienie wolności religii. Konsens w tym względzie występuje także w porządkach prawnych innych państw, gdzie wskazuje się na doniosłość sakramentów dla osób wierzących. Jak podnosi jeden z kanadyjskich sądów, „praktyka spowiadania się z grzechów i otrzymywania porad duszpasterskich w celu oczyszczenia duszy i uwolnienia wyznawcy od skazy przeszłych grzechów jest fundamentalna dla wielu religii. Służy chwalebnemu celowi korygowania i naprawiania «grzesznika» oraz prowadzenia go z powrotem do prawego stylu życia”²⁶.

3. Organizowanie i sprawowanie spowiedzi jako sprawa własna Kościoła

W doktrynie prawniczej oraz orzecznictwie różnych państw zajmowane jest trafne stanowisko, że organizowanie i sprawowanie sakramentów, w tym sakramentu pokuty, to sprawa własna związków wyznaniowych objęta zakresem ich autonomii i wyjęta spod jurysdykcji państwa²⁷.

¹⁹ Zob. Pree 2019; Langlaude 2007.

²⁰ Art. 53 ust. 3 i art. 48 ust. 1 Konstytucji RP.

²¹ Art. 14 ust. 2 Konwencji o prawach dziecka przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r., Dz. U. z 1991 r. poz. 526, dalej: Konwencja o prawach dziecka; art. 2 protokołu Nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzony w Paryżu dnia 20 marca 1952 r., Dz. U. z 1995 r. poz. 175/1; art. 18 ust. 4 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych otwartego do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. poz. 167, dalej: MPPOiP.

²² Art. 2 pkt 4 u.g.w.s.w.

²³ Zob. np. art. 30 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2023 r. poz. 1966; § 25 ust. 1 rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z dnia 31 sierpnia 2022 r. w sprawie pobytu nieletnich w zakładach poprawczych, Dz. U. z 2022 r. poz. 1891.

²⁴ W odniesieniu do regulacji kodeksu karnego wykonawczego sądy określały spowiedź mianem „posługi religijnej” czy zaliczały ją do „wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług” religijnej (wyrok SO w Gliwicach z dnia 3 czerwca 2015 r., II C 339/12, LEX nr 2102939; wyrok SO w Łodzi z dnia 14 września 2016 r., III Ca 881/16, LEX nr 2150541). Z kolei „przystępowanie do spowiedzi” traktowano jako „praktykowanie wiary” (wyrok SA we Wrocławiu z dnia 23 lutego 2012 r., I ACa 88/12, LEX nr 1163454; wyrok SO w Opolu z dnia 25 marca 2010 r., I C 329/09, LEX nr 1714151).

²⁵ Przykładowo dla K. Knoppka konstytucyjne „prawo do uprawiania kultu religijnego, w tym również do uczestniczenia w obrzędach i praktykach religijnych (art. 53 ust. 2 Konstytucji RP)” obejmuje „możliwość uczestniczenia w sakramentach kościelnych, m.in. w sakramencie spowiedzi”, Knoppek 2016, LEX nr 369382137. Podobnie M. Klejnowska pisze o „praktykowaniu religii poprzez udział w sakramencie spowiedzi” w rozumieniu art. 53 Konstytucji, art. 9 EKPC, art. 18 MPPOiP, Klejnowska 2004, LEX nr 369147607. Jak podnosi M. Mazur, w kontekście art. 106 k.k.w.: „Wolność religijna obejmująca korzystanie z posług religijnych, zawiera w sobie również udzielanie sakramentów”, Mazur 2019, 131. Analogicznie B. Rakoczy konstatuje – na gruncie art. 30 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej – „Posługi religijne oznaczają w szczególności korzystanie z sakramentów św.”, Rakoczy 2008, LEX nr 587237369.

²⁶ *Beam v. Attorney General of Canada*, 2021 MBQB 7 (CanLII), pkt 41.

²⁷ Zdaniem Bartosza Rakoczy: „Bez wątplenia sprawami własnymi Kościoła są sprawy związane z wykonywaniem władzy stricte duchowej – np. regulacje dotyczące udzielania sakramentów”, Rakoczy 2003a, LEX nr 385916598. Podobnie J. Kuźmicka-Sulikowska i P. Machnikowski przyjmują, że „udzielanie sakramentów” to

To wewnętrzne władze związków wyznaniowych same decydują o zasadach udzielania sakramentów, w tym o ograniczeniach w tym względzie, np. kto i pod jakimi warunkami może przyjmować sakramenty, a kto i z jakich powodów jest takiej możliwości pozbawiony czy też kto, gdzie i kiedy może je sprawować. Przykładowo watykańska Kongregacja Nauki Wiary uznaje, że w przypadku osoby, która wyraźnie prosi o eutanazję lub samobójstwo wspomagane, ma miejsce „oczywisty brak dyspozycji do przyjęcia sakramentu pokuty z rozgrzeszeniem, namaszczenia chorych, a także do przyjęcia wiatyku”²⁸. Jak stwierdza jeden z sądów amerykańskich, wskazując na właściwość Kościoła w kwestii sakramentów, „na przestrzeni wieków Kościół wyróżnił siedem sakramentów, które uświęcają jednostki, budują Ciało Chrystusa i oddają cześć Bogu. Właściwe udzielanie tych sakramentów jest odpowiedzialnością przede wszystkim biskupa. W jedności z biskupem i jako uczestnicy pełni jego kapłaństwa, poszczególni księża są następnie upoważnieni przez swojego biskupa do udzielania sakramentów”²⁹.

Z racji tego, że udzielanie sakramentów stanowi przedmiot decyzji władz związków wyznaniowych, to kościelne unormowania i praktyki w tym względzie zasadniczo nie są objęte kontrolą ze strony władz publicznych, np. co do ich zgodności z przepisami antydyskryminacyjnymi³⁰. Przykładowo Irlandzka Komisja ds. Stosunków w Miejscu Pracy (The Workplace Relations Commission) stwierdziła w 2020 r., że kwestia dopuszczania do udziału we Mszy świętej czy udzielania sakramentów w Kościele Katolickim nie podlega przepisom antydyskryminacyjnym, a sprawowanie Eucharystii czy sakramentów nie jest usługą w rozumieniu prawa³¹. Władza publiczna nie tylko nie może regulować materii tych spraw, lecz także z racji wymogu bezstronności religijnej nie wolno jej zajmować niewiążącego stanowiska w tym temacie, pozostawiając to związkom wyznaniowym, wiernym, naukowcom czy każdemu obywatelowi jako uczestnikowi debaty publicznej. Wypowiedzi w tym względzie mogą mieć charakter jedynie czysto deklaratoryjny, będąc prezentacją sprawozdawczych ustaleń³².

przykład spraw własnych Kościoła objętych zakresem jego autonomii, Kuźmicka-Sulikowska, Machnikowski 2010, LEX nr 385988175.

²⁸ List Kongregacji Nauki Wiary z dnia 14 lipca 2020 r. *Samaritanus bonus* o opiece nad osobami w krytycznych i końcowych fazach życia (pkt 11), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200714_samaritanus-bonus_pl.html [dostęp: 19.05.2025].

²⁹ *Mockaitis v. Harclerod*, 938 F. Supp. 1516 (D. Or. 1996).

³⁰ Zob. np. Matt Pearce. 2019. *Mormon Church Repeals Baptism Ban for Children of Gay Parents*, <https://www.latimes.com/nation/la-na-mormon-church-gay-parents-children-baptisms-20190404-story.html> [dostęp: 19.05.2025].

³¹ *Equality Act Does Not Apply to Dispensing of Sacraments – Ruling*, <https://ionainstitute.ie/news-roundup/equality-act-does-not-apply-to-dispensing-of-sacraments-ruling/> [dostęp: 19.05.2025].

³² Przykładowo Sąd Najwyższy zasadnie podał w wątpliwość stanowisko sądu odwoławczego, który przyjął, że „przekazanie drogą elektroniczną określonych treści osobie duchownej Kościoła Katolickiego stanowi spowiedź w rozumieniu Prawa kanonicznego i jest objęta tajemnicą spowiedzi”, wyrok SN z dnia 23 czerwca 2017 r., I CSK 272/16, LEX nr 2382433. Z kolei Sąd Apelacyjny w Gdańsku odnotowuje, że „spowiedź św. osoby zdrowe i zdolne do alokacji odbywają w miejscu do tego przeznaczonym i w szczególnych warunkach, jakimi są warunki panujące w Kościele”, wyrok SA w Gdańsku z dnia 17 grudnia 2019 r., V ACa 243/17, LEX nr 3406283. Czynione w tej materii ustalenia sądów i wyciągane z nich wnioski bywają jednak błędne. Przykładowo L. Świto w kontekście innego orzeczenia SN zauważa, że „zestawienie w uzasadnieniu analizowanego wyroku nadużyć popełnionych przez pozwanego A.S. przy sprawowaniu sakramentu spowiedzi z obowiązkami nadzorczymi proboszcza jest wręcz zdumiewające, jeśli weźmie się pod uwagę, że spowiedź nie tylko nie może podlegać jakiegokolwiek kontroli, ale odnosząca się do niej tajemnica podlega surowej ochronie zarówno w prawie kanonicznym (kan. 983 § 1 KPK i kan. 733 § 1 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich), jak i w prawie Rzeczypospolitej Polskiej”, Świto 2024, 356.

W okresie i w związku z pandemią Covid-19 zdarzało się, że organy władzy publicznej i ich reprezentanci przekraczali zakres swojego władztwa, angażując się w kwestie spraw własnych związków wyznaniowych dotyczących sposobu sprawowania sakramentów. Przykładowo Państwowy Powiatowy Inspektor Sanitarny w Leżajsku w piśmie datowanym na 4 maja 2020 r. przypominał „o obowiązkowym przestrzeganiu zasad higieniczno-sanitarnych podczas przyjmowania Komunii Świętej”. Za „najbardziej zalecaną formę” udzielania Eucharystii wskazał „podawanie Komunii na dłoń”. Uznał, że „wiernych preferujących przyjmowanie Najświętszego Sakramentu do ust” należy „bezwzględnie rozdzielić” od tych „przyjmujących Sakrament na dłoń” i udzielić im Komunii w drugiej kolejności³³. Dalej w swoich postulatach poszła jedna z posłanek, która w interpelacji do Ministra Zdrowia wskazała na potrzebę wprowadzenia „zakazu udzielania w sposób bezpośredni sakramentu Komunii Świętej”, a więc zarówno do ust, jak i na dłoń wiernego³⁴. Podobnie Minister Zdrowia w wypowiedzi medialnej opowiedział się za tym, aby „korzystać z mediów, z dostępności do Mszy św. przez środki masowego przekazu”. Zachęcił też do przyjmowania Komunii duchowej, skoro „Pan Jezus dotrze do nas, jeżeli jesteśmy w stanie łaski uświęcającej, różnymi drogami”. Jakkolwiek wypowiedź ta nie była aktem urzędowym, to jednak trudno uznać ją za jedynie wyraz prywatnego poglądu obywatela sprawującego funkcję ministra³⁵.

Przykładem próby wkroczenia przez władze państwowe w sferę władztwa związków wyznaniowych w odniesieniu do sprawowania sakramentów jest publicznie wyrażone oczekiwanie przez hiszpańską minister ds. równości, Ana Redondo, aby katolicki ksiądz poniósł odpowiedzialność prawną za odmówienie udzielenia Eucharystii burmistrzowi miasta Torrecaballeros z powodu jego pozostawania w związku jedнопłciowym. Zdaniem minister kapłan swoim zachowaniem naruszył konstytucyjną zasadę równości i niedyskryminacji³⁶.

Spotykane w piśmiennictwie naukowym określenie „prawo do sakramentu”³⁷ odnosi się do porządku prawnego danego związku wyznaniowego, nie stanowiąc samodzielnego prawa podmiotowego czy prawa człowieka na gruncie prawa państwowego. W cywilnym porządku prawnym „prawo do sakramentu” może być rozumiane jedynie w ramach wolności religii i z uwzględnieniem autonomii związków wyznaniowych w sprawach własnych. Jak zauważa jeden z autorów, „nie ma sensu mówić o powszechnym prawie do jakiegokolwiek sakramentu w języku dyskursu świeckich praw człowieka, a tylko w kontekście wspólnoty ochrzczonych i eucharystycznej”³⁸.

Nawet jeśli rozwiązania przyjęte czy postulowane w kwestii sakramentów przez władze kościelne lub podmioty działające z jej upoważnienia budzą uzasadnione wątpliwości

³³ Maroń 2021, 44–45.

³⁴ Interpelacja nr 12702 do ministra zdrowia w sprawie zakazu bezpośredniego kontaktu przy udzielaniu Komunii Świętej, <https://www.sejm.gov.pl/Sejm9.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=BUMAU9> [dostęp: 19.05.2025]. Krytycznie o tym postulatcie Ożóg 2021, 344.

³⁵ Maroń 2021, 45.

³⁶ Hiszpańska Socjalistyczna Partia Robotnicza określiła z kolei postępowanie księdza jako „przestępstwo z nienawiści”. Edgar Beltran. 2025. *Priest in Spain Could Face Criminal Probe of Eucharist Denial*, <https://www.pillarcatholic.com/p/priest-in-spain-could-face-criminal> [dostęp: 19.05.2025].

³⁷ Irvin 2023, 247–264; Tierney 1977, 57–68.

³⁸ Beattie 2020, 148.

wiernych co do swej trafności czy zgodności z prawem wewnętrznym danego związku wyznaniowego, to mieszcząc się w zakresie autonomii wspólnot religijnych, są zupełnie innego charakteru niż władcze rozstrzygnięcia ze strony państwa. Jako przykład dyskusyjnej reglamentacji dostępu do spowiedzi świętej w ramach Kościoła Katolickiego można wskazać wprowadzenie przez niektórych amerykańskich biskupów w związku z pandemią Covid-19 zakazu sprawowania tego sakramentu przez podwładnych im kapłanów³⁹.

Komisja do spraw Badania Nadużyć Seksualnych w niemieckiej Archidiecezji Fryburskiej w swoim raporcie z 2024 r. postuluje zaniechanie spowiedzi świętej dzieci jako warunku przystąpienia do Komunii Świętej, skoro w przekonaniu członków Komisji spowiedź „to punkt wyjścia do nadużyć seksualnych” i „ze względu na bliską relację, stwarza możliwość naruszania granic i manipulacji wobec dzieci i nieletnich”. Komisja wyraziła też wątpliwość czy siedmioletnie dziecko posiada „rozwinętą świadomość winy i grzechu, aby móc zrozumieć sakrament pokuty”. Zaproponowano przesunięcie pierwszej spowiedzi do czasu bierzmowania⁴⁰. Nawet gdyby te wysoce kontrowersyjne postulaty uwzględniono, to byłoby to rozwiązywanie wewnątrz kościelnego porządku prawnego⁴¹. Narzucenie takich samych rozwiązań przez państwo w drodze przepisów prawnych stanowiłoby niedopuszczalną ingerencję w sferę autonomii wspólnot religijnych.

4. Ingerencja władzy publicznej w wolność religii

Wolność religii nie jest *ius absolutum*. Zarówno Konstytucja RP, ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, jak i poszczególne umowy międzynarodowe przewidują możliwość jej ograniczenia, a konkretnie ograniczenia jej uzewnętrzniania. Dopuszczalność prawnej reglamentacji wolności wyznania warunkowana jest zastosowaniem formy ustawowej, kierowaniem się potrzebą ochrony innych podstawowych dóbr i wartości prawnych, zachowaniem wymogów proporcjonalności ingerencji oraz poszanowaniem istoty wolności religii⁴².

³⁹ J.D. Flynn. 2020. 'We are the Church' – Archbishop Christophe Pierre Reflects on the Pandemic, <https://www.catholicnewsagency.com/news/44216/we-are-the-church-archbishop-christophe-pierre-reflects-on-the-pandemic> [dostęp: 19.05.2025]; Raymond de Souza. 2020. Sacraments' Validity Amid Coronavirus, <https://www.ncregister.com/commentaries/sacraments-validity-amid-coronavirus> [dostęp: 19.05.2025].

⁴⁰ *Empfehlungen zur Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs in der Erzdiözese Freiburg*, Freiburg, 18. März 2024 (pkt 94–95), https://ge-kommission-freiburg.de/media/download/variant/1157370/empfehlungen-ge-kommission_20.03.2024.pdf [dostęp: 19.05.2025]. Zob. też „Anbahnungsort von Missbrauch”? Die Diskussion um die Kinderbeichte, <https://katholisch.de/artikel/52127-anbahnungsort-von-missbrauch-die-diskussion-um-die-kinderbeichte> [dostęp: 19.05.2025]. Podobne stanowisko bywa zajmowane i w polskim dyskursie. Zob. Marcin Biskup. 2022. Spowiedź dzieci? Przez lata je przygotowywałem. Teraz składam się ku odchodzeniu od ich spowiadania, <https://wiesz.pl/2022/11/24/spowiedz-dzieci/> [dostęp: 19.05.2025]; Terlikowski o spowiedzi: Nie sądzę, by ośmioletnie dziecko mogło popełnić grzech, <https://na temat.pl/482348.pierwsza-spowiedz-dzieci-jakie-zmiany-wprowadzic-wywiad-z-tomaszem-terlikowskim> [dostęp: 19.05.2025].

⁴¹ Krytycznie o tej propozycji zob. John Grondelski. 2024. No First Confessions as the Solution to Clergy Sexual Abuse?, <https://crisismagazine.com/opinion/no-first-confessions-as-the-solution-to-clergy-sexual-abuse> [dostęp: 19.05.2025].

⁴² Zob. art. 53 ust. 5 i art. 31 ust. 3 Konstytucji RP; art. 3 ust. 1 u.g.w.s.w.; art. 9 ust. 2 EKPC; art. 18 ust. 3 MPPOiP; art. 14 ust. 3 Konwencji o prawach dziecka.

Reglamentacja wolności religii podczas i w związku z pandemią Covid-19 – w tym przepisy skutkujące utrudnieniem lub uniemożliwieniem przystępowania do spowiedzi – pokazuje, że władzy, tak w Polsce⁴³, jak i w innych państwach, zdarza się tych wymogów nie dochowywać, co potwierdza orzecznictwo. Szkocki sąd, uznając niekonstytucyjność ograniczeń wolności religii w okresie pandemii, m.in. zwrócił uwagę na doniosłość sakramentów świętych, takich jak chrzest, Komunia Święta i sakrament pokuty, dla chrześcijaństwa będących jego „integralną częścią”, czymś „centralnym dla chrześcijańskiej wiary”. Sąd dodał, że sakrament pokuty może być sprawowany wyłącznie w obecności kapłana, a „sakramentalnej łaski nie można otrzymać w ramach nagrania video nabożeństwa czy jego transmisji”. Jak podniesiono w orzeczeniu: „Podczas gdy niektórzy ludzie mogą czerpać pewne korzyści z możliwości obserwowania nabożeństw online, niezaprzeczalnym jest, że pewne aspekty pewnych wierzeń po prostu nie mogą mieć miejsca w ogóle w obecnym stanie prawnym: w szczególności Komunia Święta, chrzest i spowiedź, aby wymienić tylko trzy. Nie da się zmierzyć wpływu tych ograniczeń na osoby wyznające religię. Wykracza to poza samą utratę towarzystwa i niemożność uczestnictwa w klubie lunchowym”. W sprawie zwrócono także uwagę na brak kompetencji władzy publicznej do normowania kwestii duchowych właściwych dla władzy kościelnej⁴⁴.

Przepisy ingerujące w wolność religii powinny być zredagowane w ten sposób, że wskazuje się w nich ogólnie zachowania nakazane czy zakazane ze względu na ochronę określonych wartości i dóbr prawnych, a nie wymienia z nazwy konkretne praktyki religijne czy związki wyznaniowe jako stojące w opozycji do tych wartości i dóbr. Uznawanie danej praktyki religijnej za sprzeczną z prawem odbywa się w ramach procesu stosowania prawa z kontekstualnym uwzględnieniem okoliczności danego przypadku, jak choćby wówczas, gdy jeden z amerykańskich sądów stwierdził, że posiadanie narkotyków podlega kryminalizacji, nawet jeśli są one „używane jako sakrament religijny” w danej wspólnotie religijnej⁴⁵. Przykładowo, prawną dopuszczalność nieuszanowania religijnie determinowanego sprzeciwu rodziców przed poddaniem dziecka zabiegom medycznym w sytuacji zagrożenia życia lub ciężkiego uszkodzenia ciała bądź ciężkiego rozstroju zdrowia małoletniego zapewnia w Polsce art. 34 ustawy o zawodzie lekarza⁴⁶, pomimo tego, że nie wspomina się w nim o religii, czy *in concreto* o wspólnotie Świadków Jehowy i ich opozycji wobec transfuzji krwi. Amerykański Sąd Najwyższy podnosi, że tylko regulacje o ogólnym zastosowaniu mogą ograniczać wolność religii, zakazując „społecznie szkodliwego postępowania”, a niekonstytucyjnymi – gdyż naruszającymi zarówno wolność wyznania, jak i zasadę bestronności religijnej władz publicznych – są przepisy

⁴³ Mirosław Sitarz stwierdza, że w Polsce w okresie pandemii „prawo do dóbr duchowych Kościoła, gwarantowane prawem Bożym, zwłaszcza do Słowa Bożego i sakramentów, zostało drastycznie ograniczone zarówno przez władze kościelne, jak i państwowe. Naruszone zostały Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej i Konkordat, przede wszystkim zasady autonomii Kościoła, wolności wyznania i równości wobec prawa. Wątpliwa jest również zgodność z prawem zakazu sprawowania sakramentów i sakramentaliów przez niektórych biskupów, a także udzielania dyspensy od prawa Bożego na czas nieokreślony [...]”, Sitarz 2021, 343.

⁴⁴ *Reverend Dr William Philip and Others* [2021] ScotCS CSOH_32 (pkt 5 i 60–61); *Banning Christians from Church Worship is Unlawful, Court Rules*, <https://www.thetimes.com/uk/law/article/covid-in-scotland-church-ban-on-christians-unlawful-judge-rules-5cwhrttbp> [dostęp: 19.05.2025].

⁴⁵ *Whyte v. U.S.*, 471 A.2d 1018 (D.C. 1984).

⁴⁶ Art. 34 ust. 6 i 7 ustawy z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentysty, Dz. U. z 2024 r. poz. 1287.

„konkretnie ukierunkowane na praktyki religijne”, tj. wprost zabraniające poszczególnych z nich⁴⁷. Władcza reglamentacja wolności religii w konkretnych, jednostkowych przypadkach dokonuje się natomiast w ramach stosowania prawa⁴⁸.

Przykłady bezpośredniej ingerencji władzy w sakrament pokuty czy kontestowanie tej praktyki religijnej są dość nieliczne. Podczas rewolucji meksykańskiej z lat 1910–1920 próbowano ograniczyć spowiedź, sięgając do retoryki księdza-seksualnego drapieżcy zagrażającego słabym, przesadnym i łatwowiernym kobietom. Atak na spowiedź świętą wpisywał się w antyklerykalną politykę rewolucjonistów⁴⁹. W okresie II wojny światowej w Generalnym Gubernatorstwie władze niemieckie ograniczyły wolność religii oraz podjęły się ingerencji w sprawy własne Kościoła, m.in. zakazując polskim księżom udzielania sakramentów Niemcom, volksdeutschom i Żydom⁵⁰.

We współczesnych państwach próby ograniczania możliwości przystępowania do sakramentu pokuty na poziomie legislacyjnym czy w drodze precedensowych orzeczeń są czymś skrajnie wyjątkowym. Jedyne znany autorowi przypadek takiej nieudanej próby miał miejsce w Indiach. W 2018 r. sąd indyjskiego stanu Kerali orzekł, że obowiązkowa – na gruncie doktryny danego kościoła – spowiedź nie jest naruszeniem wolności religii oraz prawa do prywatności. Wierny ma możliwość opuszczenia wspólnoty religijnej, z której wymogami się nie zgadza. Droga sądowa nie może być remedium na towarzyszący tej decyzji dylemat czy występując z kościoła, nie pozbawi się tym samym duchowego zbawienia. Ponadto sąd zwrócił uwagę na autonomię związków wyznaniowych do decydowania we własnych sprawach religijnych. W świetle tej autonomii „byłoby wysoce niewłaściwe, aby Sąd interweniował i orzekł [jak domagał się tego skarżący], że spowiedź nie może być warunkiem wstępnym korzystania z jakichkolwiek duchowych i doczesnych praw członka kościoła chrześcijańskiego, oraz że odmowa jakiegokolwiek takiego prawa jest równoznaczna z odmową podstawowego prawa [jednostki]”⁵¹.

Od 2020 r. na rozpoznanie przez indyjski Sąd Najwyższy oczekuje pozew w analogicznej sprawie, w której trzech wyznawców Malankarskiego Ortodoksyjnego Syryjskiego Kościoła domaga się uznania spowiedzi – a w zasadzie przepisów kościelnych jej wymagających – za niekonstytucyjną, gdyż rzekomo naruszającą prawo do prywatności wiernego. Uzasadniając swoje żądanie, powołują się na przypadki duchownych, którzy grożąc penitentom, głównie kobietom, upublicznieniem grzechów wyznanych podczas spowiedzi, dopuszczali się wobec nich seksualnego i/lub finansowego wykorzystania⁵². Z tych samych powodów Narodowa Komisja ds. Kobiet (*National Commission for*

⁴⁷ *Employment Div. v. Smith*, 494 U.S. 872, 878 (1990). Zob. *Prince v. Massachusetts*, 321 U.S. 158 (1944), w którym sąd uznał konstytucyjność lokalnych przepisów zabraniających dzieciom ulicznego rozprowadzania prasy, nawet jeśli przepisy te miałyby odnosić się także do literatury religijnej Świadców Jehowy.

⁴⁸ *State ex rel. Swann v. Pack*, 527 S.W.2d 99 (Tenn. 1975). W kontekście sprawy o zakazanie członkom protestanckiej wspólnoty religijnej noszenia węży podczas nabożeństw amerykański sąd podniósł kwestię obecności dzieci w kościele i ich bezpieczeństwa.

⁴⁹ Fallaw 2013, 91–120. Zob. też Haliczner 1996.

⁵⁰ *Zeznanie zakonnika na temat represji dotyczących Kościoła katolickiego w Generalnym Gubernatorstwie*, https://www.zapisyterroru.pl/dlibra/show-content?id=404&&navref=c3g7c2kgYms7Yjggc3k7c2o&format_id=5 [dostęp: 19.05.2025].

⁵¹ *C.S. Chacko v. Union of India*, 2018 SCC OnLine Ker 3497.

⁵² *Mathew T. Mathachan vs Union of India*, W.P.(C), No./1230/2020. Konstytucja Malankarskiego Ortodoksyjnego Syryjskiego Kościoła z 1934 r. wymaga, aby każdy wyznawca, który ukończył 21. rok życia raz w roku wypowiadał

Women) w swoim raporcie z 2018 r. bezskutecznie rekomendowała zakazanie spowiedzi w Indiach⁵³.

5. Ograniczanie wolności religii dziecka w zakresie spowiadania się

Ingerencja prawodawcy w wolność religii małoletniego musi odpowiadać ogólnym konstytucyjnym i konwencyjnym wymogom proporcjonalnego ograniczania praw podstawowych jednostki, a ponadto uwzględniać prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem. Z wymogami tymi korespondują wskazywane w doktrynie kryteria oceny reglamentowania praktyk religijnych małoletnich w celu ochrony ich zdrowia i bezpieczeństwa. Po pierwsze, należy uwzględnić prawdopodobny skutek zaangażowania dziecka w dany akt religijny. U podstaw ograniczania wolności religii małoletnich musi stać troska o uchronienie dziecka przed szkodą rzeczywistą czy prawdopodobną, a nie hipotetyczną, mało realną lub rzadką. To na władzy spoczywa przy tym ciężar udowodnienia, że dana praktyka religijna jest niebezpieczna, a nie na związku wyznaniowym czy osobach wierzących, że pozostaje bezpieczna. Po drugie, należy wziąć pod uwagę porównywalność skutków różnych zachowań, w tym sensie, że szkoda leżąca u podstaw ograniczenia konkretnej praktyki religijnej musi być większa niż szkody zwykle tolerowane w przypadku analogicznych praktyk niereligijnych czy innych praktyk religijnych. Regulacje prawne nie mogą więc mieć charakteru dyskryminacyjnego, tendencyjnego, wybiórczego. Po trzecie, znaczenie ma wyważenie korzyści i szkód, gdzie korzyści wynikające z danego ograniczenia dla wszystkich zainteresowanych stron powinny przewyższać łączące się z tym szkody⁵⁴.

W świetle powyższych wskazań nie sposób uznać, aby wprowadzenie ustawowego zakazu przystępowania dzieci do sakramentalnej spowiedzi było prawnie dopuszczalne. Rozwiązanie takie w sposób jaskrawy kłóci się wolnością wyznania dzieci i prawem rodziców do ich wychowania zgodnie ze swoimi przekonaniem niezależnie od tego, że przepisy zabraniające małoletnim spowiedzi stanowiłyby jednocześnie naruszenie autonomii związków wyznaniowych w sprawach własnych oraz pogwałcałyby zasadę bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych.

się. Każda parafia prowadzi też rejestr spowiedzi. W 2024 r. Sąd Najwyższy Indii odrzucił z kolei pozew, w którym domagano się zapewnienia skarżącym możliwości spowiadania się przed duchownym tej frakcji Kościoła, do której przynależą. Pięć kobiet z indyjskiego stanu Kerala jako wyznawczynie Jakobickiego Syryjskiego Kościoła (odłamu Malankarskiego Ortodoksyjnego Syryjskiego Kościoła) zwróciło się w 2020 r. do sądu, twierdząc, że konieczność spowiadania się przed duchownymi reprezentującymi wspólnotę chrześcijańską nieznaną zwierzchnictwa patriarchy Antiochii narusza ich wolność religii w związku z prawem do prywatności, skoro duchownym tym nie można zaufać, *Beena Titty vs Union of India* (30.08.2024), <https://www.casemine.com/judgement/in/66d59f3b7e-a5893215f46592> [dostęp: 19.05.2025].

⁵³ *Indian Cardinal: Proposed Confession Ban Is 'Absurd,' Unconstitutional*, <https://www.catholicnewsagency.com/news/39021/indian-cardinal-proposed-confession-ban-is-absurd-unconstitutional> [dostęp: 19.05.2025]. Zob. szerzej: *Allow Us to Confess before a Priest of Our Choice – Women from Jacobite Syrian Church Tell S.C.*, <https://theprint.in/judiciary/allow-us-to-confess-before-a-priest-of-our-choice-women-from-jacobite-syrian-church-tell-sc/582786/> [dostęp: 19.05.2025]; *India's Supreme Court to Hear Complaint over Mandatory Confession in Oriental Orthodoxy*, <https://www.catholicnewsagency.com/news/46923/indias-supreme-court-to-hear-complaint-over-mandatory-confession-in-oriental-orthodoxy> [dostęp: 19.05.2025].

⁵⁴ Jacobs, Shah Arora 2018, 91.

Nawiązując do pierwszego powyżej przywołanego kryterium, należy zauważyć, że postulujący zakaz spowiadania dzieci nie przedstawiają żadnych dowodów naukowych (badania, oficjalne statystyki) potwierdzających rzekomą generalną szkodliwość przystępowania przez małoletnich do spowiedzi, poprzestając na bliżej niesprecyzowanych „wspomnieniach wielu osób”, które spowiedź odbierają jako „doświadczenie upokorzenia i strachu, zdarzenie traumatyczne, paskudne”, której częścią były „niestosowne pytania księdza o sferę seksualną”⁵⁵.

Jednym z podnoszonych argumentów przeciwko spowiedzi dzieci są przypadki ich seksualnego wykorzystania przez duchownego w związku z tym sakramentem, a nawet podczas jego sprawowania⁵⁶. Szkodliwość i skandaliczność tych czynów, tak samo jak przestępstw seksualnych popełnianych przez np. lekarzy, trenerów, nauczycieli⁵⁷, tłumaczy dlaczego w orzeczeniach ich dotyczących zapadłych w sprawach karnych czy cywilnych w różnych państwach zostały one kategorycznie potępione, a ich sprawcy napiętnowani. Uwagi sądów w tym zakresie wpisują się w funkcję wychowawczą (pedagogiczną) uzasadnień judykatów⁵⁸.

Sądy zachowania kapłanów instrumentalnie posługujących się spowiedzią do seksualnego wykorzystania dzieci zasadnie określały np. mianem „odrażających” czy „niepojęcie okrutnych”. Dopuszczalne było przedstawienie tych czynów przez północno-irlandzki sąd jako „przerażającego wypaczenia prawdziwego celu i znaczenia sakramentu chrześcijańskiego przez wyświęconego członka duchowieństwa Kościoła chrześcijańskiego” oraz jako przykład sprzeniewierzenia się ewangelicznym słowom Jezusa Chrystusa: „Pozwólcie dzieciom i nie zabraniajcie im przychodzić do mnie, albowiem do takich należy królestwo niebieskie” (Mt 19:14)⁵⁹. Podobnie w polskim orzecznictwie podnoszono, że: „Wykorzystywanie seksualne małoletnich dzieci, nieświadomych charakteru, w tym przestępczego, czynności przeciwko nim podejmowanych, często zależnych od sprawcy, czy dodatkowo, jak w przypadku w niniejszej sprawie poddających się autorytetowi, powadze sprawowanej funkcji, której towarzyszy powszechny szacunek, zależności szkolnej, z wykorzystaniem spowiedzi, jest poniżającym, nieludzkim traktowaniem drugiego człowieka, niczym nie różniącym się od stosowania tortur”⁶⁰. Sądy wskazywały też na konsekwencje seksualnego wykorzystania dla pokrzywdzonych, w tym na płaszczyźnie religijnej, jak „zburzenie wiary” i „zniszczenie wszelkiego zaufania do duchowieństwa”⁶¹. Jak wymownie i poruszająco ujął to jeden z sądów australijskich w odniesieniu do skazanego kapłana: „Użył pan sakramentu pokuty, aby zapewnić milczenie swojej ofiary. Pana

⁵⁵ W petycji nie brakuje pejoratywnych określeń pod adresem spowiedzi dzieci, takich jak „relikwii średniowiecza”, „przesłuchanie dziecka [...] w poczuciu winy i upokorzenia”. Te i podobne sformułowania (np. o „konfrontowaniu dzieci” podczas spowiedzi z „fałszywie pojętymi koncepcjami «dobra i zła»”) są wyrazem subiektywnych poglądów i skojarzeń, do czego sygnatariusze petycji mają co do zasady prawo, ale nie stanowią one merytorycznego argumentu na rzecz postulowanej inicjatywy legislacyjnej (pkt 1, 5, 9 i 11 petycji).

⁵⁶ W petycji wskazuje się, że „niektóre ofiary molestowania seksualnego ze strony księży mówią, że ich oprawcy wytypowali ich właśnie w konfesjonale” (pkt 7 petycji).

⁵⁷ Zob. np. *A French Surgeon is on Trial Accused of Raping or Abusing 299 People, Mostly Children*, <https://www.npr.org/2025/02/24/nx-s1-5306864/french-surgeon-rape-trial-children> [dostęp: 19.05.2025].

⁵⁸ Maroń 2018, 387–388.

⁵⁹ *Carr v. Dromore Diocesan Trust* [2021] NIQB 46 (pkt 28–29).

⁶⁰ Wyrok SN z dnia 6 września 2022 r., II CSKP 466/22, LEX nr 3416101.

⁶¹ *Carr v. Dromore Diocesan Trust* [2021] NIQB 46 (pkt 37).

przestępstwo nie tylko rażąco nadużyło szczególne zaufanie, jakim obdarzyli pana rodzice [pokrzywdzonego], ale także stanowiło szyderstwo z kapłańskiej władzy, którą rzekomo pan sprawował. Ukradł pan jego wiarę tak samo, jak odebrał pan mu niewinność i dzieciństwo. Te same ręce, które celebrowały cud Eucharystii podczas Mszy świętej, zbezcześcili dzieci”⁶².

Uzasadnianie zabronienia dzieciom przystępowania do sakramentu pokuty ze względu na powyżej wskazane przypadki przestępczych zachowań spowiedników jest czymś rzadkim i ograniczającym się do wypowiedzi pojedynczych osób w debacie publicznej. Innego charakteru jest natomiast powoływanie się na seksualne wykorzystywanie dzieci w ramach spowiedzi jako argumentu za zniesieniem tajemnicy spowiedzi. Zagadnienie to wykracza poza przedmiot artykułu. Sygnalizacyjnie można jedynie zaznaczyć, że kwestia obligowania duchownych do zgłaszania organom ścigania przypadków nadużyć seksualnych wobec dzieci, o których informacje powzięli podczas spowiedzi świętej, i przesłuchiwanie ich na tę okoliczność stanowi przedmiot naukowych rozważań, prac legislacyjnych czy ich zapowiedzi w kilku państwach (np. Australia, Chile, Francja, Kostaryka, Wielka Brytania, niektóre stany w USA)⁶³ oraz sądowych rozstrzygnięć⁶⁴. Zarówno dopuszczalność ingerencji prawodawcy i sądu w tajemnicę spowiedzi, jak i efektywność zmuszania duchownych do łamania tej tajemnicy z punktu widzenia zwiększenia ochrony małoletnich, budzą bardzo poważne wątpliwości⁶⁵.

Oburzające i karygodne, lecz w ujęciu proporcjonalnym rzadkie, przypadki seksualnego wykorzystania dziecka przez duchownego w związku ze spowiedzią nie mogą – właśnie ze względu ich statystyczną sporadyczność – stanowić racjonalizacji ogólnego zakazu spowiedzi małoletnich. Przedstawianie sakramentu pokuty jako co do zasady niebezpiecznego dla dzieci jest tendencyjne. Zabieg ten nierzadko wpisuje się w szersze zjawisko ukazywania religii jako czegoś z istoty szkodliwego dla małoletnich. Badania empiryczne nad wpływem religii na dobro dzieci sięgają końca lat 70. ubiegłego stulecia. Generalna konkluzja z nich wynikająca jest natomiast taka, że wychowywanie się dziecka

⁶² *DPP v. Claffey* [2019] VCC 1068 (pkt 45).

⁶³ *Australia Church Abuse: Priests 'Must Report' Confessions*, <https://www.bbc.com/news/world-australia-40920714> [dostęp: 19.05.2025]; Ignacio Ortiz Salas. 2024. *Sacerdotes rechazan proyecto de ley que exige denunciar abusos confesados anteponiendo "derecho canónico" a derechos de los menores de edad*, <https://semanariouniversidad.com/sin-categoria/sacerdotes-rechazan-proyecto-de-ley-que-exige-denunciar-abusos-confesados-anteponiendo-derecho-canonic-a-derechos-de-los-menores-de-edad/> [dostęp: 19.05.2025]; *Iglesia chilena rechaza ley que la obliga a revelar secreto de confesión*, <https://www.elcomercio.com/actualidad/mundo/iglesia-ley-chile-secreto-confesion.html> [dostęp: 19.05.2025]; *Catholic Priests in France 'Must Report Abuse Allegations Heard in Confession'*, <https://www.theguardian.com/world/2021/oct/12/catholic-priests-france-report-abuse-allegations-confession> [dostęp: 19.05.2025]; Joe Owens. 2023. *New Legislation in 3 States Would Break Seal of Confession, Require Priest to Report Child*, <https://www.americamagazine.org/faith/2023/03/08/delaware-bill-break-seal-confession-priest-report-244862> [dostęp: 19.05.2025]; Elżbieta Sobolewska-Farbotko. 2025. *Wielka Brytania: nowa ustawa uderza w tajemnicę spowiedzi*, <https://www.vaticannews.va/pl/swiat/news/2025-05/wielka-brytania-nowa-ustawa-uderza-w-tajemnice-spowiedzi.html> [dostęp: 9.06.2025].

⁶⁴ *Mayeux v. Charlet*, 203 So. 3d 1030 (La. 2016).

⁶⁵ Przykładowo K. Thompson twierdzi, że „uchylenie przywileju tajemnicy spowiedzi nie służyłoby żadnemu dobremu celowi i nie dostarczyłoby żadnych dowodów na potrzeby jakiegokolwiek procesu karnego”. Thompson 2017, 135. Podobnie *Declaración del arzobispo de Los Angeles "El abuso infantil no es un pecado que el abusador confiese al cura"*, <https://valoresreligiosos.com.ar/Noticias/el-abuso-infantil-no-es-un-pecado-que-el-abusador-confiese-al-cura-15354> [dostęp: 19.05.2025]; Zob. też Górski 2024, 28–37; Wilk 2022, 15–17; Palomino Lozano 2019, 767–809.

w religijnej rodzinie i jego udział w praktykach religijnych zasadniczo pozytywnie wpływa na jego zdrowie fizyczne i psychiczne, rozwój kognitywny, proces socjalizacji⁶⁶.

Badania naukowców z Harvard T.H. Chan School of Public Health wykazały, że udział w praktykach religijnych w dzieciństwie i okresie dojrzewania przekłada się pozytywnie na zdrowie, pomyślność i zadowolenie w okresie wczesnej dorosłości. Osoby, które uczęszczały na cotygodniowe nabożeństwa religijne bądź praktykowały codzienną modlitwę lub medytację w młodości, zgłaszały większą satysfakcję z życia i pozytywne nastawienie w wieku 20 lat. Rzadziej miały objawy depresji, podejmowały ryzykowne zachowania seksualne, popadały w uzależnienia czy choroby przenoszone drogą płciową niż osoby, które jako małoletnie nie podejmowały praktyk religijnych. Częściej angażowały się też w akcje dobroczynne, miały skłonność do przebaczenia innym, doświadczały silniejszego poczucia misji i celu⁶⁷.

Pojawiające się w przestrzeni publicznej twierdzenia o rzekomym uogólnionym szkodliwym wpływie religijnego wychowywania na dzieci, np. o tym, że wychowanie dziecka w wierze katolickiej jest gorsze od jego seksualnego wykorzystywania – jak ujął to oxfordzki profesor Richard Dawkins (sic!)⁶⁸ – są gołosłowne i dyktowane osobistym negatywnym nastawieniem do religii. Oczywiście, zdarzają się przypadki, gdzie dziecko doświadcza krzywd w kontekście religijnym, ale nie stanowią one generalnej prawidłowości. Dotyczą np. sytuacji przynależności dziecka do religii o cechach destruktywnej sekty czy religijnego sporu pomiędzy rodzicami⁶⁹.

W kontekście drugiego z przywołanych kryteriów – traktowania podobnych przypadków podobnie – należy odnotować, że postulat zakazania małoletnim spowiedzi nie idą w parze z postulatami zakazania im angażowania się w inne praktyki, w których również dochodzi do tych samych rodzajowo odosobnionych przypadków ich skrzywdzenia. Przykładowo, okoliczność, w której konkretne dziecko zostało seksualnie wykorzystane przez swojego trenera sportowego nie jest argumentem, aby generalnie zakazywać małoletnim udziału w zajęciach sportowych. Podobnie, odnosząc się do okoliczności, że dla części dzieci przystępowanie do spowiedzi jest źródłem stresu, należy zdroworozsądkowo zauważyć, że „niektóre dzieci bardziej niż spowiedzią stresują się pójściem po raz pierwszy do szkoły, klasówką czy występem w szkolnym przedstawieniu. Już nie mówiąc o dentyście czy lekarzu. Stres jest częścią życia i nie da się go całkiem wyeliminować zakazując wszystkiego, co może nas zestresować”⁷⁰. Z kolei podniesiony w petycji zarzut, że „spowiedź przedwcześnie konfrontuje dzieci z problemami seksualnymi”⁷¹ kontrastuje ze współczesną tendencją wprowadzania do programów szkolnych już dla najmłodszych dzieci edukacji seksualnej.

⁶⁶ Holden, Williamson 2014, 1137–1169.

⁶⁷ Chen, VanderWeele 2018, 2355–2364. Na pozytywny wpływ wychowywania się dziecka w środowisku religijnym na jego kondycję psycho-emocjonalną i rozwój społeczny wskazują również badania uczonych z Mississippi State University – Bartkowski, Xu, Levin 2008, 18–36.

⁶⁸ Dawkins 2006, 317.

⁶⁹ Newland 2023, 121–141.

⁷⁰ *Chcę zakazu spowiadania dzieci. Petycja w Sejmie odrzucona przez komisję większością głosów*, <https://www.infor.pl/prawo/nawosci-prawne/6819722,лча-zakazu-spowiadania-dzieci-petycja-w-sejmie-odrzucona-przez-komisje-wiekszoscia-glosow.html> (wypowiedź ks. W. Węgrzyniaka) [dostęp: 19.05.2025].

⁷¹ Pkt 10 petycji.

W odniesieniu do treści petycji nie sposób też mówić o proporcjonalności postulowanej ingerencji w wolność religii dziecka i jego rodziców. Zgodnie z petycją zakaz spowiedzi małoletnich miałby być powszechny i kategoryczny bez względu na wolę zainteresowanych dzieci. Sugerowanie jakoby małoletni byli generalnie „zmuszani [...] do uczestnictwa w spowiedzi świętej”⁷² wbrew swojej woli jest niemiarodajne i kontrfaktyczne. Uogólnienie to ma charakter tak rażący, że trudno zakładać, aby pomysłodawcy petycji chodziło o poszanowanie wolności religii dorastającego dziecka w jej aspekcie negatywnym w sytuacji, gdy wchodzi ona w kolizję z wolnością religii rodziców⁷³.

Kategorycznie nieprawdziwe jest stwierdzenie jednego z polskich europosłów, jakoby zakaz spowiedzi dla dzieci był standardowym rozwiązaniem na Zachodzie⁷⁴. Dziwić może, że w opinii prawnej dotyczącej petycji przygotowanej przez Sejmowe Biuro Ekspertyz i Oceny Regulacji w ogóle nie podniesiono kwestii zakazu spowiedzi małoletnich w kontekście prawno-komparatystycznym.

Znamienne i wymowne, że współcześnie znane przypadki przepisów prawnych wprost reglamentujących wolność wyznania małoletnich są udziałem nielicznych państw autorytarnych. W chińskim autonomicznym regionie Xinjiang-Ujgur zakazano rodzicom, opiekunom prawnym czy krewnym angażowania i nakłaniania dzieci do udziału w praktykach religijnych, traktując działalność religijną jako powiązaną z „separatyzmem, ekstremizmem i terroryzmem”. Małoletnim istotnie ograniczono również możliwość otrzymywania religijnej edukacji, uzależniając ją od uprzedniego ukończenia 9-letniej publicznej edukacji. Naruszenie zakazów grozi m.in. umieszczeniem dziecka w „specjalnej szkole poprawczej”⁷⁵. Na poziomie prawa lokalnego zdarzają się przypadki zabrania małoletnim praktyki postu w okresie ramadanu czy wstępowania do świątyń⁷⁶. W prowincji Henan władze „zakazują udziału dzieci w nabożeństwach chrześcijańskich i edukacji religijnej”, a „członkowie sił bezpieczeństwa stoją przy wejściu do kościołów chrześcijańskich w każdą niedzielę”, egzekwując ten zakaz⁷⁷. Podobne regulacje czy praktykę przyjęto w prowincjach Kuejczou, Hebei, Qinghai, Shanxi, Junnan oraz w Tybecie⁷⁸.

⁷² Pkt 2 petycji (podobnie pkt 3 petycji).

⁷³ Niektórzy autorzy doszukali się jednak w petycji „niepobawionych racji argumentów”. Monika Sewastianowicz. 2024. *Pierwsza komunія już nie w podstawówce?*, <https://www.prawo.pl/oswiata/zakaz-spowiadania-osob-niepelnoletnich,530706.html> [dostęp: 19.05.2025]. Zob. też Magdalena Warchala-Kopeć, Ewa Furtak. 2025. *Chcę zakazać spowiadania dzieci. Przywilej czy przemoc w konfesjonale?*, <https://katowice.wyborcza.pl/katowice/7,35063,31666728,-coraz-bliziej-rozstrzygnięcia-kwestii-zakazu-spowiadania-dzieci.html> [dostęp: 19.05.2025].

⁷⁴ „Wszyscy w Brukseli o tym wiedzieli”. Robert Biedroń o reakcjach na reportaż o Janie Pawle II, <https://wiadomosci.wp.pl/wszyscy-w-brukseli-o-tym-wiedzieli-robert-biedron-o-reakcjach-na-reportaz-o-janie-pawle-ii-6876737392143168a> [dostęp: 19.05.2025].

⁷⁵ *China's New Law Targets Muslim Children for 'Correction'*, <https://www.refworld.org/docid/5848119913.html> [dostęp: 19.05.2025]; *China (Includes Hong Kong, Macau, Tibet, and Xinjiang): Xinjiang*, <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/china/xinjiang/> [dostęp: 19.05.2025]; *Xinjiang Uyghur Autonomous Region Religious Affairs Regulations*, <https://www.chinalawtranslate.com/en/xj-religious-affairs/> [dostęp: 19.05.2025].

⁷⁶ *2013 Report on International Religious Freedom – China*, <https://www.refworld.org/reference/annualreport/usdos/2014/en/100862> [dostęp: 19.05.2025]; Ma Guangyao. 2024. *Yuxi, Yunnan: Ramadan Fasting Prohibited to Minors and Party Members*, <https://bitterwinter.org/yuxi-yunnan-ramadan-fasting-prohibited-to-minors-and-party-members/> [dostęp: 19.05.2025].

⁷⁷ Wenzel-Teuber 2019, 19.

⁷⁸ *Police Detain More Ethnic Christians in Rural Yunnan*, <https://www.csw.org.uk/2023/01/19/press/5918/article.htm> [dostęp: 19.05.2025].

W Tadżykistanie prawo zabrania osobom poniżej 18. roku życia uczestniczenia w publicznej aktywności religijnej, w tym udziału w nabożeństwach w publicznych miejscach kultu. Małoletni mogą jedynie partycypować w pogrzebach religijnych i praktykować religię w domu pod nadzorem rodziców. Ograniczona jest też możliwość edukacji religijnej młodzieży⁷⁹. W Azerbejdżanie w 2016 r. wprowadzono przepisy przewidujące kary dla „duchownych i członków religijnych stowarzyszeń, którzy organizują spotkania religijne dla dzieci i młodych ludzi”⁸⁰. Z kolei w Uzbekistanie w 2020 r. zniesiono zakaz uczęszczania małoletnich do meczetów wprowadzony za czasów rządów prezydenta Isloma Karimova⁸¹.

Nawet w kontekście historycznym trudno znaleźć przypadki zakazywania dzieciom na poziomie legislacyjnym przystępowania do spowiedzi. Przykładowo w państwach bloku sowieckiego władze bardziej na różne sposoby zniechęcały do praktyk religijnych, niż ich oficjalnie małoletnim zabraniały. Proces ateizacji dzieci odbywał się przede wszystkim poprzez określone ukształtowanie systemu i procesu edukacji publicznej⁸².

6. Sądowe ograniczenia spowiedzi dzieci w kontekście sporów rodzicielskich

Ograniczenie możliwości czy nawet zakazanie przystępowania dziecka do spowiedzi może być przedmiotem rozstrzygnięcia sądu w sprawach sporu rodziców co do religijnego wychowania swojego dziecka. Sprawy tego typu są szczególnie złożone, co przekłada się na zniuansowaną i wysoce skontekstualizowaną praktykę orzeczniczą. Za każdym razem chodzi jednak o orzeczenie sądowe jako akt indywidualno-konkretny dotyczący pojedynczego dziecka i podejmowany przez sąd tylko w sytuacji, gdy rodzice nie byli w stanie dojść ze sobą do porozumienia w dzielącej ich kwestii⁸³. Analiza orzecznictwa państw anglosaskich pokazuje, że w sporze rodziców co do przystąpienia przez ich dziecko do sakramentu pokuty i pojednania sądy zwykle nie zakazywały rodzicom – z reguły będącemu katolikiem – dopuszczenia dziecka do spowiedzi, pomimo sprzeciwu drugiego z rodziców⁸⁴. Podobna prawidłowość dotyczy sporu rodziców o przyjęcie przez ich dziecko innych sakramentów, takich jak chrzest, Komunia Święta czy bierzmowanie⁸⁵.

Według sądów „w najlepszym interesie dzieci” nie leży „uniemożliwienie im dalszego rozwoju w wierze katolickiej poprzez ograniczenie ich udziału w formalnych obrzędach inicjacji tej głównej religii”⁸⁶. Sądy zwykle powołują się na fakt dotychczasowego

⁷⁹ 2023 Report on International Religious Freedom: Tajikistan, <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/tajikistan/> [dostęp: 19.05.2025]; Wojciech Pięciak. 2011. *Ustawa o strachu*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/ustawa-o-strachu-139759> [dostęp: 19.05.2025].

⁸⁰ Brataniec 2019, 124.

⁸¹ *Uzbekistan Lifts ‘Ban’ on Minors Attending Prayers in Mosques*, <https://www.aljazeera.com/news/2020/8/3/uzbekistan-lifts-ban-on-minors-attending-prayers-in-mosques> [dostęp: 19.05.2025].

⁸² Powell 1989, 29–55; Szymański 2003, 489–503; Burzyńska-Wentland 2019, 57–76. Błędne jest stwierdzenie, jakoby w Związku Radzieckim „obowiązywał konstytucyjny zakaz praktyk religijnych dzieci i młodzieży do 18. roku życia”, Grossmann 2014, 73.

⁸³ Zob. Maroń 2024, 21–45.

⁸⁴ *B.P. v S.O.* [2021] IEHC 851 (pkt 350).

⁸⁵ *Elisabeth (Composite Hearing: Sham Prenatal Testing)*, Re [2024] EWFC 262 (B).

⁸⁶ *Salford CC v. W & Ors (Religion and Declaration of Looked After Status)* [2021] EWHC 61 (Fam).

wychowywania się dziecka w religii, której częścią są dane sakramenty, oczekiwania samego dziecka oraz praktykę postępowania szkolnych kolegów. Jak uznał jeden z sądów kanadyjskich, możliwość przyjmowania sakramentów w Kościele Katolickim leży w najlepszym interesie dzieci, skoro „katolicyzm jest religijnym i duchowym wychowaniem oraz dziedzictwem dzieci” z racji tego, że zostały ochrzczone jako katolicy, uczęszczają do katolickiej szkoły, ich matka jest katoliczką, ona i jej rodzina uczęszczają do kościoła. Zdaniem sądu „w najlepszym interesie dzieci leży, aby nadal w pełni uczestniczyły w swojej wierze”. Jakkolwiek ich ojciec „ma prawo kwestionować katolicyzm”, to zarazem „dzieci mają prawo praktykować wiarę, w której zostały ochrzczone i wiarę, w której są kształcone”. Byłoby „szkodliwe dla ich rozwoju i wychowania, jeśliby zostały wykluczone z istotnych obrzędów przejścia na odpowiednich do wieku etapach. To, że dzieci chcą wiedzieć, kiedy będą mogły przystąpić do Pierwszej Komunii, wynika prawdopodobnie częściowo z tego, że ich koledzy z klasy przystąpili do Komunii Świętej”. O wykluczeniu dzieci z możliwości przyjęcia sakramentów nie może decydować tylko to, że ich ojciec „ma niesprecyzowane «obawy» dotyczące katolicyzmu”⁸⁷. W innej kandyjskiej sprawie o dopuszczenie dziecka do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej sąd mając na uwadze, że dziewczynka oczekiwała przystąpienia do sakramentów wraz z rówieśnikami i byłaby rozczarowana brakiem takiej możliwości, zachęcił rodziców do wspólnego wypracowania rozwiązania. Zasugerował spotkanie dziewczynki z księdzem katolickim reprezentującym Kościół ojca i pastorem reprezentującym Kościół matki, aby wyjaśnili jej różnice pomiędzy oboma kościołami w postrzeganiu Komunii Świętej i znaczenie sakramentu pokuty⁸⁸.

Skoro nawet w zindywidualizowanym procesie orzecznictwym i w szczególnym kontekście rozstrzygania sporów rodzicielskich przypadki uniemożliwiania dziecku przystępowania do sakramentów są czymś wyjątkowym, to tym bardziej (*argumentum a fortiori*) nie do zaakceptowania jest wprowadzenie ogólnego zakazu spowiadania małoletnich na poziomie ustawodawstwa.

Zakończenie

Petycja w sprawie zakazu spowiadania dzieci miała charakter osobiwy w skali globalnej, gdyż stanowiła ujętą w ramy prawne próbę ingerencji w wolność religii dzieci, nieznaną dotąd w państwach demokratycznych. Z tego też powodu inicjatywa ta znalazła oddźwięk czy została dostrzeżona za granicą⁸⁹. Dotychczas bowiem postulaty prawnego zabronienia dzieciom spowiedzi były czymś odoobnionym i udziałem pojedynczych autorów na

⁸⁷ S.M.O. v M.J.O., 2022 ONSC 5084 (CanLII).

⁸⁸ MacLean v. Boylan, 2011 NSSC 314 (CanLII) (pkt 23–24). Zob. też wyrok sądu północnoirlandzkiego w sprawie *In the Matter of DY (A Female Child Aged 14 Years)* [2022] NIFam 18 (pkt 8, 14 i 17).

⁸⁹ Thomas Edwards. 2025. *Confession Ban for Children Put before Polish Parliament*, <https://thecatholicherald.com/polish-parliament-set-to-debate-banning-children-from-going-to-confession/> [dostęp: 19.05.2025]; *Erzbischof Gadecki: Verbot der Kinderbeichte „völliger Unsinn”*, <https://www.katholisch.de/artikel/58800-erzbischof-gadecki-verbot-der-kinderbeichte-voelliger-unsinn> [dostęp: 19.05.2025]; Alex Navajas. 2025. *La Iglesia polaca se rebela contra la propuesta de prohibir la confesión a los menores de 16 años*, https://www.eldebate.com/religion/20250116/iglesia-polaca-rebela-contra-propuesta-prohibir-confesion-menores-16-anos_261443.html [dostęp: 19.05.2025].

forach internetowych czy niewielkich środowisk ateistycznych i antyklerykalnych oraz niepoddane żadnej proceduralnej formalizacji⁹⁰.

Odrzucenie petycji przez Sejmową komisję tylko pozornie oznacza zachowanie stanu *constans*. Wymowna jest okoliczność, że dwóch spośród dziesięciu głosujących posłów opowiedziało się przeciwko nieuwzględnieniu żądania zawartego w tejże petycji. W sprawie inicjatywy Rafała Betlejewskiego forsującej rozwiązania tak ewidentnie niekonstytucyjne i sprzeczne z prawem międzynarodowym nie wypowiedział się ani Rzecznik Praw Dziecka, ani Rzecznik Praw Obywatelskich. Milczącą postawę w obliczu bezprecedensowej próby ingerencji w wolności religii jednostki i sprawy własne związków wyznaniowych przyjęli też przedstawiciele rodzimego środowiska prawniczego. Ten stan rzeczy nie wróży dobrze na przyszłość w kwestii poszanowania wolności wyznania osób wierzących, w tym dzieci, tak w Polsce, jak i w innych państwach demoliberalnych⁹¹.

Bibliografia

- Bartkowski, John, Xiaohe Xu, Martin Levin. 2008. „Religion and Child Development: Evidence from the Early Childhood Longitudinal Study”. *Social Science Research* 37(1): 18–36.
- Beattie, Tina. 2020. „Human Dignity and Rights in the Context of Gender and the Sacramental Priesthood”. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 6(1): 140–157.
- Brataniec, Katarzyna. 2019. „Współczesny islam w Azerbejdżanie – ciągłość czy zmiana w kontekście praw człowieka”. *Krakowskie Studia Międzynarodowe* 4: 115–130.
- Burzyńska-Wentland, Lidia. 2019. „Ograniczanie praktyk religijnych i rugowanie wartości chrześcijańskich z życia uczniów i ich rodzin przez władze oświatowe w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wspomnienia nauczycieli”. *Przegląd Religioznawczy* 3: 57–76.
- Chen, Ying, Tyler VanderWeele. 2018. „Associations of Religious Upbringing with Subsequent Health and Well-Being From Adolescence to Young Adulthood: An Outcome-Wide Analysis”. *American Journal of Epidemiology* 11: 2355–2364.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin.
- Fallaw, Ben. 2013. „The Seduction of Revolution: Anticlerical Campaigns against Confession in Mexico, 1914–1935”. *Journal of Latin American Studies* 1: 91–120.
- Górski, Marcin. 2024. „Głos przeciwko ograniczeniu tajemnicy spowiedzi. Polemika z artykułem M. Matusiak-Frączzak, *Ściganie i karanie przestępstw seksualnego wykorzystywania dzieci jako ograniczenie tajemnicy spowiedzi* („Palestra” 2024/3, s. 56–67)”. *Palestra* 10: 28–37.
- Grossmann, Stanisław. 2014. „Badania ks. prof. Józefa Krętosza nad najnowszymi dziejami Kościoła rzymskokatolickiego na kresach w odbiorze katowickiego środowiska kresowego”. *Studia Pastoralne* 10: 71–77.

⁹⁰ *Sobre la protección de los menores y los ritos católicos*, <http://seispalabras-clara.blogspot.com/2011/06/sobre-la-proteccion-de-los-menores-y.html> [dostęp: 19.05.2025]; *Anti-faith Group Calls for Ban on Prayer, Faith Declarations, Repentance and Confessions* [dostęp: 19.05.2025]; Juan Antonio Aguilera. 2024. *Por los derechos de la infancia, no a los sacramentos católicos (ni a lo equivalente en otras religiones)*, <https://www.elsaltodiario.com/opinion/derechos-infancia-no-sacramentos-catolicos-lo-equivalente-otras-religiones> [dostęp: 19.05.2025]; *Radna chce zakazać spowiedzi dla dzieci. Mówi, że to „przemoc psychiczna”*, <https://wiadomosci.onet.pl/szczecin/radna-chce-zakazac-spowiedzi-dla-dzieci-mowi-ze-to-przemoc-psychiczna/nkpgqxm> [dostęp: 19.05.2025].

⁹¹ Zob. Kudła, Huzarek, Duda (red.) 2023.

- Haliczer, Stephen. 1996. *Sexuality in the Confessional. A Sacrament Profaned*. New York: Oxford University Press.
- Hardon, John. 1972. „First Confession: An Historical and Theological Analysis”. *Église et Théologie* 3(1): 69–110.
- Holden, George, Paul Williamson. 2014. „Religion and Child Well-Being”. W: *Handbook of Child Well-Being. Theories, Methods and Policies in Global Perspective*, red. Asher Ben-Arieh, Ferran Casas, Ivar Frønes, Jill Korbin, 1137–1169. Dordrecht: Springer.
- Irvin, Dale. 2023. „Decolonizing Churches and the Right to the Sacrament”. W: *Decolonial Horizons. Reimagining Theology, Ecumenism and Sacramental Praxis*, red. Raimundo Barreto, Vladimir Latinovic, 247–264. Cham: Palgrave Macmillan.
- Jacobs, Allan, Kavita Arora. 2018. „When May Government Interfere with Religious Practices to Protect the Health and Safety of Children?”. *Ethics, Medicine and Public Health* 5: 86–93.
- Klejnowska, Monika. 2004. *Oskarżony jako osobowe źródło informacji o przestępstwie*. Kraków: Zakamycze.
- Knoppek, Krzysztof. 2016. „Duchowny jako świadek”. W: *System Prawa Procesowego Cywilnego*, t. 2, cz. II: *Postępowanie procesowe przed sądem pierwszej instancji*, red. Tadeusz Ereciński, Tadeusz Wiśniewski, 358–364. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kudła, Weronika, Tomasz Huzarek, Maciej Duda (red.). 2023. *Wolność religijna i inne prawa człowieka: zagrożenia i trendy*. [b.m.]: Laboratorium Wolności Religijnej.
- Kuźmicka-Sulikowska, Joann, Piotr Machnikowski. 2010. „Cywilne prawo – czynności prawne – nabywanie nieruchomości przez kościelną osobę prawną – przedstawicielstwo – Konkordat. Glosa do uchwały SN z dnia 19 grudnia 2008 r., III CZP 122/08”. *Orzecznictwo Sądów Polskich* 2: 114–132.
- Langlaude, Sylvie. 2007. *The Right of the Child to Religious Freedom in International Law*. Leiden–Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Maroń, Grzegorz. 2018. *Integralność religijna sędziego oraz argumentacja religijna w amerykańskim procesie orzecznictwym*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Maroń, Grzegorz. 2021. „Polskie prawodawstwo ograniczające wolność religijną w okresie pandemii koronawirusa SARS-CoV-2 a standardy państwa prawa – wybrane zagadnienia”. *Przegląd Prawa Publicznego* 1: 33–49.
- Maroń, Grzegorz. 2024. „Religijne wychowanie dziecka jako przedmiot rozstrzyganego sądownie sporu pomiędzy rodzicami”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 27: 21–45.
- Mazur, Marcin. 2019. „Zawarcie związku małżeńskiego przez i z osobami pozbawionymi wolności w jednostkach penitencjarnych”. *Prokuratura i Prawo* 1: 121–140.
- Newland, Elizabeth. 2023. „Extreme Religion, Extreme Beliefs: Comparing the Role of Children's Rights in Extremist Religions Versus Extremist Cults (QAnon)”. *Children's Legal Rights Journal* 42(2): 121–141.
- Ożóg, Michał. 2021. „Zwalczanie chorób zakaźnych w stanie epidemii oraz w stanie klęski żywiołowej a realizacja wolności sumienia i religii w świetle Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku i ustawodawstwa”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 24: 327–357.
- Palomino Lozano, Rafael. 2019. „Sigilo de confesión y abuso de menores”. *Ius Canonicum* 59(118): 767–809.
- Pastuszko, Marian. 1999. *Sakrament pokuty i pojednania*. Kielce: Jedność.
- Powell, David. 1989. „Religion and Youth in the Soviet Union”. W: *Politics and the Soviet System*, red. Thomas Remington, 29–55. New York: Palgrave Macmillan.
- de Pree, Joanna. 2019. *Wolność myśli, sumienia i wyznania dziecka jako fundamentalne prawo człowieka*. Warszawa: C.H. Beck.

- Rakoczy, Bartosz. 2003a. „Glosa do wyroku SN z dnia 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00”. *Orzecznictwo Sądów Polskich* 9: 491–495.
- Rakoczy, Bartosz. 2003b. „Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym”. *Przegląd Sądowy* 11–12: 126–138.
- Rakoczy, Bartosz. 2008. *Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polsce. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Sitarz, Mirosław. 2021. „The Right of Christ’s Faithful to the Holy Sacraments During Pandemic Conditions”. *TEKA Komisji Prawniczej PAN – Oddział w Lublinie* 14(1): 337–344.
- Skwarzyński, Michał. 2019. „Spowiedź jako przedmiot ochrony prawa człowieka do wolności sumienia i religii spowiednika”. W: *Prawo do prywatności w Kościołach i innych związkach wyznaniowych. Od tajemnicy duszpasterskiej do ochrony danych osobowych*, red. Tadeusz J. Zieliński, Michał Hucał, 223–238. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Sobczak, Jacek, Witold Sobczak. 2020. „Artykuł 10 KPP”. W: *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Komentarz*, red. Andrzej Wróbel. Warszawa: C.H. Beck.
- Szymański, Józef. 2003. „Ateizacja dzieci i młodzieży w sowieckim systemie edukacji: (obwód winnicki na Podolu 1944–1964)”. *Ateneum Kapłańskie* 140(3): 489–503.
- Świto, Lucjan. 2024. „Odpowiedzialność diecezji i parafii za delikty popełnione przez duchownego wobec małoletniego. Glosa krytyczna do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 roku (II CSKP 466/22)”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 27: 347–360.
- Thompson, Keith. 2017. „Should Religious Confession Privilege Be Abolished in Child Abuse Cases? Do Child Abusers Confess Their Sins?”. *The Western Australian Jurist* 8: 95–136.
- Tierney, Terence. 1977. „The Right of the Faithful to the Sacraments”. *The Catholic Lawyer* 23(1): 57–68.
- Tomkiewicz, Małgorzata. 2012. „«Tajemnica spowiedzi» i «tajemnica duszpasterska» w procesie karnym”. *Prokuratura i Prawo* 2: 50–64.
- Wenzel-Teuber, Katharina. 2019. „Dokąd zmierza chińska polityka religijna?”. *Chiny Dzisiaj. Informacje o Religii i Chrześcijaństwie w Chinach* 2: 18–20.
- Wielec, Marcin. 2012. *Zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi w postępowaniu karnym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Wielec, Marcin. 2016. „Spowiedź osób tymczasowo aresztowanych jako wyraz realizacji zasady wolności sumienia i religii versus unormowania k.p.k i k.k.w.”. W: *Wolność sumienia i religii osób pozbawionych wolności: aspekty prawne i praktyczne*, red. Jerzy Nikołajew, Konrad Walczuk, 327–346. Warszawa–Siedlce: Wydawnictwo „Unitas”.
- Wilk, Anna. 2022. „Prawne i kryminologiczne aspekty przestępczości seksualnej duchownych”. *Problemy Prawa Karnego* 6(1): 1–26.

Mobilisation law status of the clergy under the martial law legal regime in Ukraine

Status prawny duchownych w świetle ustawy mobilizacyjnej podczas stanu wojennego na Ukrainie

OLEKSANDR BILASH*

 <https://orcid.org/0000-0002-1248-7798>

TETYANA KARABIN*

 <https://orcid.org/0000-0002-6538-5269>

Abstract: This article analyses the mobilisation law status of the clergy in Ukraine during the period of martial law. In the fourth year of the full-scale war in Ukraine, the regulatory framework that defines the procedure for the fulfilment of military duty by clergy is still being developed. However, at present, depending on age, health status, affiliation with specific religious organisations, education and personal desire, the mobilisation status of different members of the clergy may vary. Therefore, based on common characteristics, this article identifies several areas for the implementation of such mobilisation status. These include alternative (non-military) service for clergy belonging to religious organisations whose beliefs prohibit the use of weapons, chaplaincy service, issuing of clergy reservation and basic military training for students at higher educational institutions established by religious organisations. In addition to academic sources, this study also examines normative acts, individual decisions of the European Court of Human Rights and national courts, the *amicus curiae* brief by the Venice Commission and information from statistical sources and mass media.

Key words: mobilisation; clergy; alternative (non-military) service; reservation; chaplain service

Streszczenie: Artykuł stanowi analizę statusu prawnego duchownych w świetle ustawy mobilizacyjnej podczas stanu wojennego na Ukrainie. W czwartym roku pełnoskalowej wojny na Ukrainie nadal kształtowane są ramy prawne regulujące sposób realizacji obowiązku wojskowego przez osoby duchowne. Obecnie jednak – w zależności od wieku, stanu zdrowia, przynależności do określonych wspólnot wyznaniowych, poziomu wykształcenia oraz osobistych przekonań – status mobilizacyjny duchownych może się znacząco różnić. W związku z tym artykuł identyfikuje, na podstawie wspólnych cech, kilka możliwych form realizacji obowiązku mobilizacyjnego przez duchownych. W szczególności obejmują one: służbę zastępczą (niemilitarną) dla przedstawicieli wspólnot religijnych, których doktryna zabrania użycia broni; posługę kapelańską; przenoszenie duchownych do rezerwy (czyli ich wyłączenia spod obowiązku mobilizacji), a także podstawowe szkolenie wojskowe dla studentów uczelni wyższych prowadzonych przez organizacje religijne. Poza literaturą naukową, w artykule przeanalizowano również akty normatywne, indywidualne orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oraz sądów krajowych, opinię *amicus curiae* Komisji Weneckiej, a także dane statystyczne i informacje pochodzące ze środków masowego przekazu.

Słowa kluczowe: mobilizacja; duchowieństwo; służba zastępcza (niemilitarna); rezerwa; służba kapelańska

Introduction

Today, in Ukraine, during a protracted full-scale war and the operation of the legal regime of martial law, certain groups of norms and legal institutions aimed at ensuring national security, repelling aggressive military invasion and supporting vital areas of public life

* Prof. Dr., Department of Administrative, Financial and Information Law, Faculty of Law, Uzhhorod National University, Kapitulna Str. 26, 88000 Uzhhorod, Ukraine, e-mail: oleksandr.bilash@uzhnu.edu.ua

** Prof. Dr., Department of Administrative, Financial and Information Law, Faculty of Law, Uzhhorod National University, Kapitulna Str. 26, 88000 Uzhhorod, Ukraine, e-mail: tetyana.karabin@uzhnu.edu.ua

have acquired special importance and relevance in establishing law and order. This time has also given rise to new legal concepts and categories, including the “mobilisation status of a person.” This term refers to the legal status of an individual regarding their ability to be involved in military duty under conditions of mobilisation, specifically during martial law. It determines whether a person is subject to mobilisation, what their role is in the state defence system and whether they have grounds for deferment or exemption from military service. Mobilisation status is a key element in the functioning of the general army registration system. It is a dynamic feature of a person and depends on a network of medical, social, legal and professional factors, such as age and gender characteristics (men aged 25–60 are subject to conscription during mobilisation), health status (suitability for military service is established based on a person’s medical examination and the decision of the relevant commission), general legal status of the person (persons with a conviction for certain types of criminal offences and criminal proceedings initiated cannot enter military service), family circumstances (having three or more children, supporting persons with disabilities, etc., gives the right to postponement or exemption from mobilisation), education and professional training (certain specialities, experience of military service, participation in combat operations, etc., are crucial for determining the priority of mobilisation) and employment (persons working at critical infrastructure facilities or in certain areas, or in certain positions, can receive a reservation and be exempted from mobilisation).

A separate regulation was provided for the mobilisation status of clergy – persons who, according to the Classifier of Professions in Ukraine ДК 003:2010, belong to category 2460 “Professionals in the field of religion”: priest, pastor, presbyter, deacon, rabbi, mashgiach kashrut, moel, sofer, imam and mullah, and category 1144 “Heads of religious organisations”: primate, patriarch, supreme archbishop, metropolitan, chief rabbi, supreme mufti, senior bishop, senior presbyter, archbishop, metropolitan, rabbi, mufti, bishop, sheikh, prior, governor, abbot, parish priest, administrator, pastor, presbyter, rabbi and imam.

However, as different clergymen are representatives of different churches and religious movements, even such a seemingly homogeneous social group as “clergymen” is subject to different norms, which determine the differences in their mobilisation status. This article examines this issue to substantiate the mobilisation status of clergymen in Ukraine and to establish the signs and characteristics that affect such status.

1. Alternative service

Before the introduction of martial law, alternative service was the only real opportunity for individuals for whom military service contradicted their religious beliefs to fulfil their public duty by replacing military service with non-military service. In Ukrainian law, this form of fulfilling public duty is called “alternative (non-military) service”; it is not a privilege or an additional benefit but a way of fulfilling a duty to society.

It is noteworthy that the Law on Alternative (Non-Military) Service in Ukraine was adopted in 1991, the year when Ukraine had just gained independence and did not yet

have its own current Constitution. The initial version of the law provided the possibility of replacing all types of military service with alternative service. However, in 1999, amendments were made to the relevant law that narrowed the possibilities of alternative service. Since then, the law has been formulated in such a way that it allows only compulsory military service to be replaced with alternative service. Moreover, the provisions of the law are not applicable to all clergy but only to individual religious organisations, and in conditions of war or a state of emergency, restrictions on the right of citizens to undergo alternative service may be established but without a specific indication of what restrictions.

The Constitution of Ukraine was adopted in 1996 and established that no one may be exempted from their duties to the state or refuse to comply with the laws on the grounds of religious beliefs. If the performance of military duty contradicts the religious beliefs of a citizen, the performance of this duty must be replaced by alternative (non-military) service (Part 4, Article 35 of the Constitution). That is, the right of a citizen to replace military duty with alternative (non-military) service is enshrined at the level of constitutional regulation, which is not the case in the constitutions of many modern states.¹ Moreover, a literal interpretation of the constitutional provisions suggests that they refer to the possibility of replacing military duty in all its forms and not just conscription, unlike the constructions of the relevant law. For a long time, such a discrepancy between the Constitution and special legislation did not cause significant public or legal resonance. This was due to the fact that a situation of martial law or full-scale war was not envisaged, and conscription for military service remained the only form of “involuntary” performance of military duty. Judicial practice in this area was also virtually absent.

Until 2022, the only “problematic” issue discussed was the question of which religious beliefs of a citizen could justify replacing military duty with alternative service. In this aspect, the Law on Alternative (Non-Military) Service in Ukraine in Article 2 determines that citizens of Ukraine have the right to alternative service if the performance of military duty contradicts their religious beliefs, and that these citizens belong to active religious organisations whose beliefs do not allow the use of weapons. To implement this legislative provision, the Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine dated 10 November 1999, No. 2066 approved a list of religious organisations whose beliefs do not allow the use of weapons. This exceptional list includes Adventist-Reformists, Seventh-day Adventists, Evangelicals, Evangelical Baptists, Pokutnyky, Jehovah’s Witnesses, Charismatic Christian Churches (and churches equated to them by registered statutes), Ukrainian Pentecostal Church (and churches equated to them by registered statutes), Christians of the Evangelical Faith and the Society for Krishna Consciousness. However, it should be noted that the law links the emergence of the right to replace military service to membership in “active religious organisations whose beliefs do not allow the use of weapons,” and not with membership in organisations established by the government. Therefore, we again emphasise the position that we have already expressed on the pages of a scientific publication² that, in this case, the provision of the resolution narrows the content and scope of

¹ Pyroha, Bielova, Fridmanska 2025a, 205.

² Bilash, Karabin, Selivanov 2022, 16.

the right, and the list of religious movements whose beliefs do not allow the use of weapons should serve only as a guideline for executive authorities when making a decision in the specific case under consideration.

In the current Ukrainian conditions of full-scale war, the situation with alternative service has changed radically. As the constitutional provisions do not determine the type of military service that can be replaced, the question arises of the possibility of replacing military service with alternative service during mobilisation under martial law. In recent years, Ukrainian courts have begun to consider cases related to the evasion of military duty,³ with both acquittals and convictions of persons whose religion prohibits the use of weapons.⁴ This, in turn, has changed the focus of research, highlighting the need to rethink and update legal regulations in this area. The main questions that have not yet received a clear answer are whether the provisions of the Constitution of Ukraine, which define the right of everyone to freedom of opinion and religion, guarantee the right to refuse military service for reasons of conscience (in particular, for religious beliefs). The courts also try to explain in their decisions how the term “military duty” should be understood, taking into account the provisions on the constitutional duty of citizens to defend the Fatherland, independence and territorial integrity of Ukraine and how it is possible to ensure that a citizen fulfils the specified constitutional duty under martial law if the performance of military duty contradicts their religious beliefs.

The Supreme Court, in its Resolution of 2 May 2024 in case No. 344/12021/22, formulated the following conclusion in the relevant issues that in special conditions (e.g. the fact of war itself, the need to properly man the Armed Forces and high risks of unscrupulous behaviour of individuals to evade mobilisation⁵), achieving a fair balance between the human right in terms of the possibility of conscientious refusal of military service and the interests of protecting the sovereignty, territorial integrity of Ukraine and the rights and freedoms of other persons requires ensuring an objective verification of a person's statements about the incompatibility of their religious beliefs with military service and confirmation by evidence of the presence of relevant religious beliefs. The court again emphasised that alternative service is introduced instead of compulsory military service, to which citizens specified in Article 15 of the Law of Ukraine on Military Duty and Military Service aged 18–25 are called up. The Law does not provide for the possibility of replacing military service by conscription in the specified manner during mobilisation for a special period. Such conclusions were supported by the Supreme Court in other resolutions adopted after the cited resolution. The Court also drew attention to the fact that the European Convention on Human Rights (ECHR) did not state in its decisions the inconsistency of this Law with the requirements of the Convention, and that the compliance/inconsistency of laws with the Constitution of Ukraine falls within the competence of the Constitutional Court of Ukraine, and not the Supreme Court (§ 34).

³ The Criminal Code of Ukraine provides that evasion of military service during mobilisation, for a special period, or military service upon conscription of persons from among reservists during a special period is punishable by imprisonment for a term of three to five years (Article 336 of the Criminal Code of Ukraine).

⁴ Pyroha, Bielova, Fridmanska 2025b, 351.

⁵ Sergiienko, Babiak 2025, 241.

Incidentally, similar cases considered by the ECHR are unlikely to apply to Ukraine because they concern either cases in which the state does not provide for the possibility of alternative service at all (ECHR Decision *Mushfig Mammadov and Others v. Azerbaijan*, App. No. 14604/182)⁶ or cases when alternative civilian service is not a real alternative, as it is part of the military structure within the framework of direct military command, and conscripts are in all cases “servicemen on conscription” (ECHR Decision *Telyatnikov v. Lithuania*, App. No. 51914/19). Regarding the restriction of the right to alternative service, the court has clearly indicated that such restrictions may exist but are justified not only by reference to “urgent social needs” (*Bayatyan v. Armenia* No. 23459/03, 7.07.2011, § 123) and that the state’s refusal to recognise a person as a conscientious objector must, in each case, be justified and not arbitrary (*Diaghilev v. Russia*).

Currently, the Constitutional Court of Ukraine is considering a constitutional complaint by Mr. Zelinsky D.B., in the course of which the court must decide whether the provisions of the Law on Alternative (Non-Military) Service, which limits the right to alternative service to only conscript service, comply with the Constitution of Ukraine. It is interesting in this regard that the acting chairman of the Constitutional Court of Ukraine requested an amicus curiae brief of the Venice Commission on the matter of alternative (non-military) service. Such a document was received and made public,⁷ but it did not provide clear answers. Thus, the Venice Commission, in an amicus curiae brief, concluded the following:

Article 9 of the European Convention on Human Rights (ECHR) and Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), relating to freedom of thought, conscience and religion, guarantee the right to conscientious objection; Conscientious objection is based on religious or other convictions comprising, in particular, a firm, permanent and sincere objection to any involvement in war or the bearing of arms; States may require some level of substantiation of genuine belief; Under the ECHR, restrictions on the right to conscientious objection must be clearly provided for by law, pursue a legitimate aim, and be strictly limited to what is demonstrably necessary for the fulfilment of the legitimate aim pursued, and proportionate to this aim; Under the ECHR – but not under the ICCPR – derogations to the right to conscientious objection are possible, but only to the extent strictly required by the exigencies of the situation; Under the ECHR as well as under the ICCPR, States have the positive obligation to set up a system of alternative service which must be separated from the military system, shall not be of a punitive nature and remain within reasonable time limits. Access to alternative service must be non-discriminatory and submitted to fair and transparent mechanisms.

The Venice Commission considers that the very nature of conscientious objection implies that it cannot be fully excluded in time of war, albeit States have a limited margin of appreciation, especially in the case of a general mobilisation. However, it appears to the Venice Commission that under no circumstances may a conscientious objector to military service be obliged to bear or use arms, even in self-defence of the country.

⁶ European Court of Human Rights, *Mushfig Mammadov and Others v. Azerbaijan*, No. 14604/18, judgment of 17 October 2019, HUDOC, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-197066> [accessed: 30 June 2025].

⁷ Venice Commission, *Amicus Curiae Brief on Alternative (NonMilitary) Service*, CDLAD(2025)006e, adopted by the 142nd Plenary Session (Venice, 14–15 March 2025), Council of Europe, [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD\(2025\)006-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD(2025)006-e) [accessed: 30 June 2025].

At the same time, the Venice Commission remains at the disposal of the Constitutional Court of Ukraine for further assistance in this matter. Thus, the only action that can bring legal certainty to this issue is the future decision of the Constitutional Court of Ukraine.

2. Mobilisation and reservation

As the possibility of using the alternative service option is potentially permissible for clergymen of certain churches and in special emergency conditions, such opportunities are limited. This subsection discusses the opportunities conditioned by martial law.

The analysis begins with the fact that on 24 February 2022, on the day of the Russian Federation's invasion of Ukraine, the President of Ukraine issued a number of decrees, including the Decree on the introduction of martial law in Ukraine No. 64/2022 and the Decree on general mobilisation No. 69/2022. Among a number of mobilisation measures, the Decree No. 69/2022 also provides for the conduct of conscription – that is, the sending of conscripts and reservists to military service.

According to the general rule of the Law on Military Duty and Military Service dated 25 March 1992, No. 2232-XII, conscripts are citizens who are in reserve to man the Armed Forces of Ukraine for a special period and to perform work to ensure the defence of the state, if they are suitable for it by health, age and other criteria. In peacetime, conscripts are subject to mobilisation registration and may be called up for training camps. They do not perform active military service but are required to appear upon summons to authorised administrative bodies to clarify their registration data, undergo medical examinations and so on.

In wartime (after the declaration of martial law and mobilisation), the status of a conscript becomes particularly relevant. Such citizens may be mobilised into the Armed Forces of Ukraine or other military formations, and their status will change from conscripts to servicemen. The legislation provides exceptions for certain categories of persons. There are categories of citizens who are not subject to conscription, and there are those who have the right to deferment from conscription. The possibility of reserving employees by enterprises and organisations that are classified as critical for the economy or ensuring the vital activity of the population is also established.

In peacetime, priests are granted a deferment from conscription⁸ for the duration of their priestly duties. However, the beginning of a full-scale war in Ukraine equalised the mobilisation status of priests with other male persons, as the relevant profession and occupation ceased to affect their possibility of being conscripted during mobilisation and their possibility of concluding a contract for military service. Priests, regardless of religious affiliation, denomination or church, became ordinary male citizens.

In general, in conditions of war and the need to protect state sovereignty, the absolute priority goal is the mobilisation needs of the state. However, conscription for military

⁸ This benefit is currently absent, as such conscription was abolished in 2024.

service by Territorial Recruitment Centres is carried out based on the needs of the Armed Forces in a particular category of persons. Clergymen in most churches are prohibited from fighting by religious canons, and in general, there are not so many of them in quantitative terms. Accordingly, priests have become a rather dubious mobilisation resource for the state for several reasons.

Whether the state carried out a targeted call-up of priests to positions of regular military personnel, the answer here will most likely be negative. Perhaps in practice, there are isolated cases when priests volunteered for military service as recruits or soldiers. It is currently impossible to provide exact data, but such conclusions can be drawn from open sources of information, official websites of religious organisations and the media. However, even if, due to some circumstances, a priest or monk is called up to the army and enters service as a soldier, the operational command still determines his duties precisely in the moral and psychological sphere and not in the actual combat sphere.⁹ True, in the media, one can find cases of mobilisation of the clergy of a separate religious organisation, namely the Ukrainian Orthodox Church (UOC),¹⁰ and even relevant court cases.¹¹ Such cases, in our opinion, have a political basis and are a manifestation of state pressure on this particular religious organisation due to its canonical connection with the Moscow Patriarchate.

Thus, the lack of proper legal regulation was compensated for by administrative practice in the field of mobilisation. However, it is obvious that the creation of a practice without proper regulation reduces transparency and creates opportunities for abuse and even arbitrariness. Moreover, the mobilisation of military conscripts is an issue of extreme sensitivity for Ukraine. Therefore, transparency and publicity during mobilisation are among the most important¹² for fostering a positive public attitude towards it.¹³

The expected changes in legal regulation occurred only in 2024. In particular, amendments were made to the current Procedure for the Reservation of Military Conscripts, approved by the Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine dated 27 January 2023, No. 76. As a result, clergy were also included in the list of persons subject to reservation and who were granted a deferment from conscription. This same provision regulated that the reservation or cancellation of the postponement of clergy is carried out through the Diya Portal (automatically via electronic communication), according to lists formed by the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience (SEFC).

⁹ Istoriya iyeromonakha Makariya z Volyni, yakyy ne vidmovyvsya vid povistky i stav kapelanom, <https://eleos.com.ua/-istoriya-iyeromonaha-makariya-z-volyni-yakij-ne-vidmovyvsya-vid-povistky-i-stav-kapelanom/> [accessed: 30 June 2025].

¹⁰ Svyashchennikiv na Rivnenshchyni mobilizovuyut', ale zbroyu yim ne dayut', 21.12.2024, <https://rivnepost.rv.ua/news/svyashchennikiv-mobilizovuyut-ale-zbroyu-im-ne-dayut> [accessed: 30 June 2025]; Mizh viroyu ta obov'yazkom: sytuatsiya, v yakij opynyvsya mobilizovany otets' Ivan Polishchuk, 10.11.2024, <https://sofyske-bratstvo.org/mizh-viroyu-ta-obov'yazkom-sytuacziya-v-yakij-opynyvsya-mobilizovanyj-otecz-ivan-polishhuk/> [accessed: 10 June 2025]; Ternopil's'ka yeparkhiya UPTS skarzhyt'sya na vykradennya i mobilizatsiyu dvokh svyashchennikiv: shcho vidpovily u TTSK, 23.06.2025, <https://informator.ua/uk/ternopilska-yeparhiya-upc-skarzhitsya-na-vykradennya-i-mobilizaciyu-dvoh-svyashchennikiv-shcho-vidpovili-u-tck> [accessed: 25 June 2025].

¹¹ Svyashchennik vidmovyvsya vid mobilizatsiyi cherez «matyuky na emblemakh ZSU», 20.04.2023, <https://glavcom.ua/country/society/batjushka-vidmovivsja-vid-mobilizatsiji-cherez-matyuki-na-emblemakh-zsu-921762.html> [accessed: 30 June 2025].

¹² Zynych, Burlak 2023, 349.

¹³ Melnik 2024, 381.

To understand the current regulation of the reservation of priests, three points are important: who exactly has the right to be reserved, which religious organisations can reserve their employees and the reservation procedure itself. The development of acts that determine the procedure for reserving priests was carried out only in 2025. In accordance with the government resolution, the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience approved both the Criteria for Determining a Religious Organisation as Critically Important for the Functioning of the Economy and Ensuring the Vitality of the Population in a Special Period and the List of Positions of Military-Conscripted Clergy Subject to Reservation for the Period of Mobilisation and in Wartime (Order No. H-21/11 of 5 February 2025).

To answer the question of *who can be reserved*, it is necessary to explain who is a priest in the legal sense. The need for a normative definition of the term “priest” has not previously arisen; therefore, the only indication of this profession can be found in the Classifier of Professions in Ukraine, which lists all possible names of priests in various religious organisations and directions, such as priest, pastor, presbyter, deacon, rabbi, mashgiach kashrut, moel, sofer, imam and mullah, with an indication that such a list is not exhaustive. However, for the purposes of reservation from mobilisation, this method is not acceptable. Therefore, Order No. H-21/11 of 5 February 2025 defines a priest according to the characteristics of his activity and connection with a religious organisation. In particular, a clergyman is the head (deputy head, employee) of a religious centre or religious administration or head of a religious community, monastery, religious brotherhood, missionary society (mission) or spiritual educational institution authorised to perform or conduct religious services, religious rites or ceremonies and carry out preaching activities and that has an employment relationship in a religious organisation. Thus, for the purposes of reservation, it is important not only to be recognised by religious canons as a person who can or must conduct religious rites or educational activities but also to have an employment relationship with the relevant religious organisation.

Each religious organisation operates in accordance with its hierarchical and institutional structure, and it elects, appoints and replaces personnel following its statutes (regulations). The legal status of a clergyman in a parish is determined by church law. However, the existence of labour relations between employees and any employer, including religious organisations, is evidenced by a concluded employment contract. A religious organisation has the right to employ citizens, and working conditions are determined by an employment contract, which is concluded in writing and registered in a prescribed manner. This is stipulated in Article 25 of the Law on Freedom of Conscience and Religious Organisations, which has been repeatedly indicated in judicial practice, for example, the Resolution of the Volyn Court of Appeal in case No. 22-п/802/251/20 dated 28 April 2020.

However, the problem is that among the religious organisations in Ukraine, the practice of maintaining labour relations with the clergy is not widespread.¹⁴ Usually, a priest is considered a member or leader of a religious organisation who is paid a certain

¹⁴ Yakovlev 2016, 108.

maintenance at the expense of such an organisation, and, in return, he performs religious rites, conducts religious services and is engaged in other religious activities¹⁵ without fixing the employment relationship. Such practice makes it impossible to reserve a priest and, accordingly, receive a deferment from mobilisation.

To determine which religious organisations have the right to reserve their employees, the following criteria that a religious organisation must simultaneously meet have been established: the Unified State Register of Legal Entities, Individual Entrepreneurs and Public Formations contains information about the identification code of the legal entity—religious organisation in the Unified State Register of Enterprises and Organisations of Ukraine; a record of state registration of the creation of a religious organisation is entered into the Unified State Register no later than 26 December 2024; the religious organisation is not included in the list of religious organisations in Ukraine affiliated with a foreign religious organisation whose activities are prohibited in Ukraine; the location of the religious organisation is not located in the territory of Ukraine temporarily occupied by the Russian Federation; the charter (regulations) of the religious organisation has not lost its validity in the part that determines the full official name of the religious organisation; the religious organisation is entered into the Register of Non-Profit Institutions and Organisations; and the religious organisation submitted a report on the use of income (profits) of the non-profit organisation for the previous basic reporting (tax) period.

In general, these are quite simple and understandable criteria, but some still require some explanations and considerations. First, these criteria allow only legal entities to reserve their employees. At the same time, religious organisations in Ukraine can act both in the status of a legal entity and without such. In itself, this requirement does not actually limit the possibility of reserving employees, as the actual employment relationship (hiring an employee, paying him a salary, etc.) can only be carried out when the religious organisation is registered as a legal entity and has bank accounts, among others. However, this requirement, together with others, will stimulate the establishment of religious organisations in the form of legal entities in the future.

Second, the criteria establish an unambiguous prohibition for certain religious organisations, namely those affiliated with a foreign religious organisation, the activities of which are prohibited in Ukraine. It should be noted that the Law on Protection of the Constitutional Order in the Sphere of Activities of Religious organisations dated 20 August 2024, No. 3894-IX prohibits the activities of foreign religious organisations located in a state that has carried out armed aggression against Ukraine and that supports armed aggression against Ukraine in the territory of Ukraine. Certainly, this refers to the Russian Orthodox Church, which was banned by this same law because it is an ideological continuation of the regime of the aggressor state.

However, the law also prohibits the activities of affiliates connected to banned foreign religious organisations. This presents a more complex task, as it is necessary to establish a connection or affiliation that cannot be presumed. Each religious organisation registered in Ukraine is a separate legal entity with its own founders, leadership and structure.

¹⁵ Bilash, Karabin, Patskan 2024, 106.

Therefore, to determine whether signs of affiliation exist – or are absent – specifically between the Kyiv Metropolis of the Ukrainian Orthodox Church (UOC MP) and a banned foreign religious organisation in Ukraine, a specialised study was required. To this end, the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience initiated a separate investigation on 20 May 2025. The investigation concluded on 8 July 2025, and it found clear signs of affiliation between the UOC MP and the Russian Orthodox Church, based on a number of indicators: a) The UOC is part of the Russian Orthodox Church, the activities of which are prohibited in Ukraine, as evidenced by the organisation's statutory documents. b) Decisions of the Bishops' Council, the Holy Synod of the Russian Orthodox Church and the statute of the Russian Orthodox Church contain provisions authorising their statutory governing bodies to make binding decisions on canonical and organisational matters for the UOC MP. c) The decisions of the Bishops' Council and the statute of the Russian Orthodox Church mandate the inclusion of leaders from the UOC MP in the statutory governing bodies of the Russian Orthodox Church.¹⁶

Third, one of the requirements for a religious organisation is the validity of the charter in the part that determines the full official name of the religious organisation. This also requires some clarification. In August 2024, amendments were made to the Law on Freedom of Conscience and Religious Organisations (entered into force on 23 September 2024) regarding the mandatory information that must be contained in the charters of religious organisations. In particular, in addition to the name, the charter must indicate the type of religious organisation, its religious affiliation, management bodies and their competence, the procedure for making its own decisions and the procedure for resolving property and other issues in the event of the termination of the religious organisation. These legislative provisions were introduced to promote both the formal legal separation of the religious organisations of the UOC and the organisational separation from the Russian Orthodox Church. It is obvious that this requirement has not been met by the religious organisations of the UOC, or by most of them, because the corresponding changes have not been made to their charters. Therefore, in practice, this criterion prevents religious organisations of the UOC from exercising the right to reserve their employees.

Fourth, two formal requirements are not related to either interfaith conflicts or war but reflect the level of discipline and law-abidingness of religious organisations. This concerns the requirement for a religious organisation to register with the State Tax Service of Ukraine as a non-profit organisation and to systematically submit reports on the use of the income of the non-profit organisation. In this respect, it is worth clarifying that religious organisations registered with the tax authorities as non-profit organisations are exempt from paying income tax if such profits are used to achieve the statutory goals of the religious organisation itself, but they are not exempt from the obligation to report. However, the liability of religious organisations for their failure to fulfil this obligation is not actually provided for. The legislation protecting associations of citizens (including religious

¹⁶ Pro vvyavlennya oznak afliyovanosti Kyivivs'koyi mytropoliyi Ukrayins'koyi Pravoslavnoyi Tserkvy, Order the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience No. N101/11 of 8 July 2025, https://dcss.gov.ua/wp-content/uploads/2025/07/2025.07.08_Nakaz_Zatverdzhennia-Doslidzhennia-KM-UPTS_-1.pdf [accessed: 19 July 2025].

organisations) from unlawful state interference does not provide for the possibility of their forced liquidation in connection with evasion of reporting (as is provided for commercial entities). Accordingly, in practice, this has led to the abuse of this right by individual associations of citizens, including religious organisations, which systematically do not submit reports or, even more, are not registered in the register of non-profit organisations at all. This is confirmed by the fact that the list of religious organisations that have the right to reserve their employees from 34,663 registered institutions (as of 1 January 2025, including religious organisations that are not legal entities¹⁷) includes 7,726 legal entities—religious organisations. The official list was approved by the Order of the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience dated 6 June 2025. According to the SEFC, the largest number of religious organisations that were not included in this list comprise those that are not included in the Register of Non-Profit Institutions and organisations maintained by the State Tax Service of Ukraine and have not submitted an annual report on the use of the non-profit organisation's income for the previous tax period by 1 March 2025.

As for the reservation procedure itself, for the legal entities that meet the established criteria and are included in the specified list, more favourable conditions are determined compared with other legal entities and business entities. The general rules establish that the number of employees who can be reserved cannot exceed 50% of all military-lia-ble employees of the legal entity, and that their salary cannot be lower than the minimum wage in the country, multiplied by a factor of 2.5 (approximately 420 euros). Such requirements and restrictions do not apply to religious organisations. However, all priests who will apply for reservation must have current military registration documents (military card or temporary certificate) and provide copies of documents confirming receipt of the rank to the SEFC.

The reservation procedure was launched only on 6 June 2025. However, due to the large number of religious organisations, the reservation in the SEFC will take place in two stages. In the first stage, clergy-leaders will be reserved (i.e. in one religious organisation, only one clergyman, information about whom can be found in the Unified State Register of Legal Entities, is indicated as the head of the organisation). In the second stage, all other clergymen (not leaders) employed in clerical positions will be reserved. In addition, one can receive a deferral from mobilisation for a period of 12 months until 5 June 2026. Upon expiration of this period, information must be updated to obtain an extension of the deferral.

Thus, the regulatory and legal regulation of the reservation of priests can be considered “just finalised,” but the procedure has not yet been tested by administrative practice. Therefore, it is still premature to draw conclusions about its correctness and effectiveness.

¹⁷ Statistics from the official website of the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience, <https://dess.gov.ua/religion/> [accessed: 30 June 2025].

3. Chaplain service

A separate direction of military service in Ukraine intended specifically for priests is the chaplaincy service. It embodies the combination of religious and secular institutions in the military sphere¹⁸ and represents the extension of the influence of religious organisations within the Armed Forces.¹⁹

The introduction of this type of public service in Ukraine began in 2006, when the Minister of Defence of Ukraine issued an Order on regulating the issues of satisfying the religious needs of servicemen of the Armed Forces of Ukraine. This order was of a recommendatory nature, but it testified to the presence of a real public demand for the normative regulation of such relations.²⁰ It became a response to the then-existing “volunteer chaplaincy service”²¹ and the practice of the initiative invitation by commanders of military units of clergy to military units to perform pastoral functions. However, pastoral service at that time was not associated with the implementation of military duty and military service.

In 2014, with the beginning of the Russian aggression against Ukraine, when the question of forming a combat corps of the Armed Forces of Ukraine arose, the legal regulation of the chaplaincy service from the sphere of concepts, memoranda and strategies moved to legal acts of a higher degree of imperativeness.²² The first act, which was not only conceptual or ideological but had a regulatory normative content, was the order of the Cabinet of Ministers of Ukraine On the service of military clergy (chaplaincy service) in the Armed Forces, the National Guard, the State Special Transport Service and the State Border Service. *De facto*, this act cemented the institutionalisation of chaplaincy.

A separate Law on the Military Chaplaincy Service²³ was adopted by the parliament in 2021 and entered into force in March 2022 during full-scale armed aggression. To implement the newly adopted law, amendments were conducted on the List of military registration specialties for officers²⁴ the Regulations on military service in the Armed Forces of Ukraine,²⁵ and the procedure for obtaining a mandate for the right to perform military chaplaincy activities was regulated.²⁶ Since then, chaplaincy service has been functionally perceived as part of military duty, and organisationally, it has become part of military

¹⁸ Vashchuk 2020, 63.

¹⁹ Skurikhin 2021, 33.

²⁰ Chaika, Dragan 2022, 215.

²¹ Burakov, Tomchuk 2021, 40.

²² Bilash, Karabin 2020, 99.

²³ Law of Ukraine No. 1915-IX of 30 November 2021, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#TextOfficial> [accessed: 30 June 2025].

²⁴ Pro zatverdzhennya zmin do Pereliku viys'kovo-oblikovykh spetsial'nostey osib ofiters'koho skladu ta Pereliku viys'kovo-oblikovykh spetsial'nostey, za yakymy mozhe buty prysvoyeno pervynne viys'kove zvannya molodshoho leytenantanta, Order of the Ministry of Defence of Ukraine No. 103 of 6 April 2022, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0400-22#Text> [accessed: 30 June 2025].

²⁵ Pro Polozhennya pro prokhodzhennya hromadyanamy Ukrayiny viys'kovoyi sluzhby u Zbroynykh Sylakh Ukrayiny, Decree of the President of Ukraine No. 1153/2008 of 10 December 2008, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0400-22#Text> [accessed: 30 June 2025].

²⁶ Pro zatverdzhennya Polozhennya pro porядok vydachi mandata na pravo zdiysnennya viys'kovoyi kapelans'koyi diyal'nosti, Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine No. 859 of 2 August 2022, <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/859-2022-%D0%BF#Text> [accessed: 30 June 2025].

service. Accordingly, a priest who has already been mobilised could (and currently can) take the position of chaplain. Moreover, a priest who cannot or does not want to use the reservation has the option of choosing the path of being a military chaplain.

The right to serve as a chaplain is assigned to a citizen of Ukraine who is a clergyman of a religious organisation registered in Ukraine, has received a higher theological education and whose candidacy was provided by the leadership centre of the relevant religious organisation. Obtaining the status of a military chaplain by a priest is associated with obtaining a mandate from the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience. The mandate is nominal and granted to a specific priest. However, for a religious organisation, the mandate is also a way for the chaplain to preserve his confessional and church affiliation,²⁷ as it is issued at the suggestion of a specific religious organisation.

For each religious organisation, quotas are set within the general quotas of confessional representation, 90% of which reflect the confessional affiliation of the personnel of the Armed Forces of Ukraine,²⁸ while the remaining 10% are determined independently by the head of the Military Chaplaincy Service (a unit of the Staff of the Commander-in-Chief of the Armed Forces of Ukraine). It is worth noting that, according to information sources (the accuracy of the information cannot be verified at this time), more than 300 priests and theologians from 13 religious organisations serve in the Armed Forces of Ukraine, the National Guard of Ukraine and the State Border Service of Ukraine.²⁹ However, this is insufficient. According to the representative of the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience, citing data from the Armed Forces of Ukraine, the positions of military chaplains are filled at approximately 36%.

The reason for this state of affairs is that the Law on Military Chaplaincy Service establishes a ban on a religious organisation that is part of the structure of a religious organisation with a centre of administration in the aggressor country from having its representatives among military chaplains. Therefore, the clergy of the Ukrainian Orthodox Church (UOC) have not yet received a single chaplain mandate³⁰. Accordingly, the entire burden of providing the army with Orthodox chaplains *de facto* lies with the Orthodox Church of Ukraine (OCU); this is despite the fact that approximately 80% of servicemen consider themselves Orthodox Christians. The complexity of the situation is exacerbated by the shortage of priests and by the fact that religious communities that transfer to the

²⁷ Spivak 2022, 82.

²⁸ The Law On the Internal Service Regulations of the Armed Forces of Ukraine No. 548-XIV of 24 March 1999 provides that military commanders (of a brigade, battalion, company, platoon or squad) are obligated to know the religious affiliation of their subordinates. Immediately upon a servicemember's arrival at the unit, the command determines their religious affiliation.

²⁹ Stalo vidomo, skil'ky svyashchennikov sluzhyt' u ZSU, 12.10.2024, <https://glavcom.ua/country/incidents/stalo-vidomo-skilli-svyashchennikov-sluzhit-u-zsu-1025454.html> [accessed: 30 June 2025].

³⁰ Zhoden svyashchennosluzhytel' UPTS MP ne ye viys'kovym kapelanom v Ukraini – Derzhethnopolityky, 19.12.2024, <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3939955-zoden-svasennosluzhytel-upc-mp-ne-e-viyskovim-kapelanom-v-ukraini-derzhethnopolitiki.html> [accessed: 30 June 2025].

OCU from the UOC, in 70% of cases, transfer without priests. Therefore, it turned out that this religious organisation needs priests in large numbers and at once.³¹

The legal status of military chaplains is equated to the status of servicemen. However, the dualism of status is still present. Military chaplains do not cease to be ordained religious ministers³² and remain within the hierarchical structure of their religious organisation.

4. Basic general military training

Another type of military service in Ukraine is also relevant to the mobilisation status of priests – basic military training. As a result of changes to the legislation introduced in 2024 (Law of 11 April 2024 N 3633-IX), conscription was abolished. Instead, all men aged 18–25 years – that is, those who are not subject to mobilisation by age – are obligated (while women have the right) to undergo either basic military service or basic military training.

Basic military service is carried out by citizens of Ukraine in the Armed Forces of Ukraine and other military formations to obtain a military-registered speciality and acquire practical skills and abilities for the armed defence of the Fatherland. However, people studying full-time or dual education undergo basic military training in higher education institutions. Such training is integrated into the educational process and accounts for 300 academic hours (90 hours of theoretical courses in educational institutions and 210 hours of practical courses in training centres of the Armed Forces of Ukraine). The standard programme of the theoretical part of basic military training was developed by the General Staff of the Armed Forces of Ukraine and agreed upon by the Ministry of Education and Science of Ukraine. It will begin for students in the second year of undergraduate studies in September 2025. During the training, candidates will receive basic knowledge of tactics, first aid, psychological training, the basics of military discipline, international humanitarian law and skills in handling small arms. It intends to pay special attention to practical aspects, specifically training in the use of weapons, orientation in the terrain and ensuring one's own safety in combat conditions.

Conversely, basic military training is mandatory for applicants to higher education institutions of all forms of ownership and management. This means that this requirement also applies to private higher education institutions established by religious organisations and training applicants in the speciality of theology. It should be noted that higher theological education in Ukraine has a dualistic structure³³. On the one hand, religious educational institutions can be established as one type of religious organisation aimed at

³¹ U Zbroynykh sylakh Ukrayiny posady viys'kovykh kapelaniv zapovneni na 36%. Press conference of the Head of the Department for Religious Affairs of the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience titled "The Legal Framework of Chaplaincy Activities and Interfaith Understanding in Modern Ukraine," 4.02.2025, <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3956206-u-zsu-posadi-vijskovih-kapelaniv-zapovneni-na-36.html> [accessed: 30 June 2025].

³² Chaika, Dragan 2022, 227.

³³ Bilash, Karabin 2022, 115.

training ministers “for the internal needs” of the church. Such institutions provide educational services in accordance with the requirements of the church, but as they do not obtain a licence without undergoing accreditation, their programmes do not necessarily meet state standards. On the other hand, higher education institutions have been formed that train higher education applicants in speciality B8 “Theology,” that corresponds to speciality 0221 “Religion and theology” of the International Standard Classification of Education (ISCED-F 2013), which must meet the same requirements imposed on other higher education institutions regarding licensing and accreditation, programmes and the educational process, and requirements for teachers. Therefore, basic military training is also being introduced into the curricula for students at such universities and specialities.

Currently, in the second year of study, in which basic military training is introduced, more than 230 applicants from 12 state-owned and private higher education institutions that train specialists in the specialities of religion and theology will study in the 2025–2026 academic year. The refusal of a male applicant to undergo practical training in basic training is grounds for his expulsion from the educational institution in accordance with the legislation.

Conclusion

Over the past four years, legislation regulating legal relations in the military sphere has been verified and improved in the conditions of real military operations and general mobilisation. The practical application of the norms revealed individual errors and gaps, which led to the introduction of amendments and additions to legislative acts. In less than four years of full-scale war, a more or less proportional regulation of mobilisation, deferrals from mobilisation and reservation of various categories of persons depending on age, gender, type of activity and health status was formed. Perhaps the last on this list are clergymen and persons who need protection for the right to freedom of worldview and religion. The reason for this is that the dynamic regulation of these issues began only last year, and not all issues have been settled even to this day, although there is a scientific discussion and criticism among believers, court decisions are being made, and administrative practice is being formed.

The mobilisation status of the clergy may vary depending on the conditions and circumstances, but the issue of legal regulation can be conditionally grouped into several blocks. First, this is an issue regarding the alternative (non-military) service of persons belonging to religious organisations whose beliefs do not allow the use of weapons. The current provisions of the Law on Alternative (Non-Military) Service limit the right to alternative service only to conscription. Considering that conscription will be abolished in 2024 and replaced by basic military service, the question remains unanswered as to whether the provisions of the Constitution of Ukraine, which defines the right of all individuals to freedom of opinion and religion, still guarantee the right to conscientious objection. A remaining legal problem in this respect is the justification for restricting

the right to alternative service by the need to protect state sovereignty in the event of military invasion.

Second, this is an issue of priests' reservation, the settlement of which was completed only in June 2025. The legislative norms determine 1) who exactly has the right to be reserved, 2) which religious organisations can reserve their employees and 3) the reservation procedure itself. The criteria put forward for both priests and organisations are mostly formal and equalise religious organisations in the possibility of reserving their employees–priests. An exception is made for the UOC MP, as its affiliation with the banned foreign religious organisation, the Russian Orthodox Church in Ukraine, has been established.

Third, this is an issue in the chaplaincy service. Unlike the previous two blocks, this is not about avoiding military service but rather about a separate direction of military service that can only be carried out by priests of religious organisations registered in Ukraine. The peculiarity of chaplains lies in the duality of their legal status: being military personnel in the Armed Forces of Ukraine, they do not cease to be in the hierarchical structure of their religious organisation. Currently, there is a shortage of military chaplains in the army. Nevertheless, the clergy of the UOC have not yet received a single chaplain's mandate.

Fourth, basic military training indirectly affects the mobilisation status of priests, as it is integrated into the curricula of higher education institutions, including those established by religious organisations and providing educational services in the specialty of theology. Its main task is to obtain a military registration specialty and acquire practical skills and abilities for the armed defence of the Fatherland.

Thus, under martial law in Ukraine, a priest is a person liable for military service (if he is male) and has special mobilisation status. His profession, occupation and education entitle him to be reserved by the religious organisation to which he belongs and to serve as a chaplain in the Armed Forces, the National Guard, the State Special Transport Service and the State Border Guard Service of Ukraine.

References

- Bilash, Oleksandr, Tetyana Karabin. 2020. "Legal Regulation of the Military Chaplaincy in Modern Ukraine." *Kościół i Prawo* 9(2): 97–112. <https://doi.org/10.18290/kip2092-7>.
- Bilash, Oleksandr, Tetyana Karabin. 2022. "Legal Regulation of Religious Education in Ukraine: Implementation of the Separation of the Church and Other Religious Organizations from State Educational Institutions." *Studia z Prawa Wyznaniowego* 25: 107–127. <https://doi.org/10.31743/spw.14358>.
- Bilash, Oleksandr, Tetyana Karabin, Anatoliy Selivanov. 2022. "Military and Alternative (Non-Military) Service of Religious Citizens in Ukraine." *Kościół i Prawo* 11(1): 9–26. <https://doi.org/10.18290/kip22111-1>.
- Bilash, Oleksandr, Tetyana Karabin, Valeriy Patskan. 2024. "Non-State Pension Funds of Religious Organisations in Ukraine: Background and Factors of Influence." *Studia z Prawa Wyznaniowego* 27: 95–109. <https://doi.org/10.31743/spw.17610>.

- Burakov, Yurii, Oleksandr Tomchuk. 2021. "Vidrodzhennya kapelanstva v suchasnomu ukrayins'komu viys'ku." *Viys'kovo-naukovyy visnyk* 36: 27–44 [Бураков, Юрій, Олександр Томчук. 2021. "Відродження капеланства в сучасному українському війську." *Військово-науковий вісник* 36: 27–44]. <https://doi.org/10.33577/2313-5603.36.2021.27-44>.
- Chaika, Olena, Olena Dragan. 2022. "Chaplain Service Pastor as a Special Kind of Public Service Military Officer in the Ukrainian Army." *Kościół i Prawo* 11(2): 213–229. <https://doi.org/10.18290/kip22112.13>.
- Melnik, Olga. 2024. "Aktual'ni pytannya zdiysnennya mobilizatsiyi u voyennyy chas." *Naukovyy visnyk Uzhhorods'koho natsional'noho universytetu. Seriya: Pravo* 3(86): 380–384 [Мельник, Ольга. 2024. "Актуальні питання здійснення мобілізації у воєнний час." *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право* 3(86): 380–384]. <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2024.86.3.58>.
- Pyroha, Ihor, Myroslava Bielova, Viktoriia Fridmanska. 2025a. "Konstytutsiynе pravo hromadyan na zaminu viys'kovoyi sluzhby al'ternatyvnoyu (neviys'kovoyu) sluzhboyu: aktual'ni problemy realizatsiyi." *Analitychno-porivnyal'ne pravoznavstvo* 2: 203–208 [Пирога, Ігор, Мирослава Белова, Вікторія Фрідманська. 2025. "Конституційне право громадян на заміну військової служби альтернативною (невійськовою) службою: актуальні проблеми реалізації." *Аналітично-порівняльне правознавство* 2: 203–208]. <https://doi.org/10.24144/2788-6018.2025.02.7>.
- Pyroha, Ihor, Myroslava Bielova, Viktoriia Fridmanska. 2025b. "Al'ternativna (neviys'kova) sluzhba v umovakh voyennoho stanu." *Naukovyy visnyk Uzhhorods'koho natsional'noho universytetu. Seriya: Pravo* 4(87): 347–352 [Пирога Ігор, Мирослава Белова, Вікторія Фрідманська. 2025. "Альтернативна (невійськова) служба в умовах воєнного стану." *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право* 4(87): 347–352]. <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.87.4.54>.
- Sergienko, Nataliia, Maksym Babiak. 2025. "Zamina viys'kovoyi sluzhby al'ternatyvnoyu (neviys'kovoyu) sluzhboyu: problematyka zdiysnennya v umovakh voyennoho stanu v Ukrayini." *Nauka i tekhnika s'ohodni. Seriya «Pravo»* 4(45): 230–258 [Сергієнко, Наталія, Максим Баб'як. 2025. "Заміна військової служби альтернативною (невійськовою) службою: проблематика здійснення в умовах воєнного стану в Україні." *Наука і техніка сьогодні. Серія «Право»* 4(45): 230–258]. [https://doi.org/10.52058/2786-6025-2025-4\(45\)-230-258](https://doi.org/10.52058/2786-6025-2025-4(45)-230-258).
- Skurikhin, Serhii. 2021. "Pravovi osnovy tserkovnoho sluzhinnya v Zbroynykh Sylakh Ukrayiny." *Yurydychnyy naukovyy elektronnyy zhurnal* 1: 33–37 [Скुरіхін, Сергій. 2021. "Правові основи церковного служіння в Збройних Силах України." *Юридичний науковий електронний журнал* 1: 33–37]. <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2021-1/6>.
- Spivak, Vlada. 2022. "Okremi pytannya funktsionuvannya zakonodavstva Ukrayiny pro sotsial'ne zabezpechennya viys'kovykh kapelaniv." *Visnyk LDUVS im. E. O. Didorenka* 2(98): 78–89 [Співак, Влада. 2022. "Окремі питання функціонування законодавства України про соціальне забезпечення військових капеланів." *Вісник ЛДУВС ім. Е. О. Дідоренка* 2(98): 78–89]. <https://doi.org/10.33766/2524-0323.98.78-89>.
- Vashchuk, Mykola. 2020. "Zakordonnyy dosvid u zdiysnenni dushpastyrs'koyi opiky viys'kovosluzhbovtiv ta mozhlyvosti yoho vykorystannya dlya Ukrayiny." *Pravnychnyy visnyk Universytetu «KROK»* 38: 56–65 [Ващук, Микола. 2020. "Закордонний досвід у здійсненні душпастирської опіки військовослужбовців та можливості його використання для України." *Правничий вісник Університету «КРОК»* 38: 56–65]. <https://doi.org/10.31732/2707-9155-2020-38-56-65>.

- Yakovlev, Oleksandr. 2016. "Pravove rehulyuvannya trudovykh vidnosyn u relihiynykh orhanyzatsiyakh: okremi problemni pytannya teorii i praktyky." *Pravo ta innovatsiyi* 1(13): 107–114 [Яковлев, Олександр. 2016. "Правове регулювання трудових відносин у релігійних організаціях: окремі проблемні питання теорії і практики." *Право та інновації* 1(13): 107–114].
- Zynych, Liubomyr, Oksana Burlak. 2023. "Realizatsiya pryntsypu prozorosti ta publichnosti pid chas mobilizatsiyi." *Yurydychnyy naukovyy elektronnyy zhurnal* 11: 348–350 [Зінич, Любомир, Оксана Бурлак. 2023. "Реалізація принципу прозорості та публічності під час мобілізації." *Юридичний науковий електронний журнал* 11: 348–350]. <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2023-11/84>.

Disputed Catholic churches in Georgia and restitution policy: more unequal than others

Sporne świątynie katolickie w Gruzji i polityka restytucyjna: mniej równi niż inni

KETEVAN BAKHTADZE*

 <https://orcid.org/0009-0007-6367-9822>

DIMITRY GEGENAVA**

 <https://orcid.org/0000-0003-3269-3924>

Abstract: After the collapse of the totalitarian regime and the restoration of independence, Georgia faced the consequences of the Soviet Union's anti-religious policies alone. Rapid and often ill-considered decisions regarding the restitution of religious buildings confiscated during the occupation created additional complications for the country. During the final years of the Soviet Union and in the first years of independence, Soviet authorities first and then Georgian authorities transferred to the Georgian Orthodox Church not only Orthodox temples but also buildings claimed by other religious organisations. Among these are six Catholic churches that both the Apostolic Administration of the Latin Catholics of Caucasus and the Holy See have requested the Georgian government to return. The absence of a coherent restitution policy, as well as the ongoing attempts to maintain the status quo, have failed to resolve the issue, while the disputed temples have remained a source of tension between the interested churches and their congregations. This article examines the problematic aspects of both the historical and legal ownership of these disputed churches as well as Georgia's experience with religious property restitution. The paper also analyses the relevant experiences of other countries from a comparative perspective that could prove valuable for Georgia in reaching a final and equitable resolution of religious property restitution disputes. This approach is particularly important, considering that several of the disputed churches are in a deplorable condition and are facing progressive deterioration, and the situation demands immediate intervention by state authorities.

Key words: Catholic Church; Georgia; disputed churches; restitution policy

Streszczenie: Po upadku reżimu totalitarnego i odzyskaniu niepodległości Gruzja musiała stawić czoła konsekwencjom antyreligijnej polityki Związku Radzieckiego. Dodatkowe komplikacje zostały wywołane przez szybkie i często nieprzemyślane decyzje dotyczące restytucji budynków sakralnych skonfiskowanych w okresie okupacji. W ostatnich latach Związku Radzieckiego oraz w pierwszych latach niepodległości najpierw władze sowieckie, a następnie również władze gruzińskie przekazały Gruzji Kościołowi Prawosławnemu nie tylko świątynie prawosławne, lecz także obiekty sakralne, do których roszczenia zgłaszały inne związki wyznaniowe. Chodzi m.in. o sześć katolickich świątyń, o których zwrot do gruzińskiego rządu wystąpiła zarówno Administratura Apostolska Kaukazu, jak i sama Stolica Apostolska. Brak spójnej polityki restytucyjnej i stale podejmowane próby utrzymania *status quo* powodują, że kwestia ta pozostaje nierozwiązana, a sporne świątynie pozostają źródłem napięć pomiędzy zainteresowanymi kościołami i wspólnotami wiernych. W niniejszym artykule podjęto się analizy problematycznych kwestii związanych z własnością spornych świątyń, biorąc pod uwagę zarówno aspekty historyczne, jak i prawne. Analizie poddano też gruzińskie doświadczenia z restytucją mienia sakralnego. Biorąc pod uwagę perspektywę prawnoporównawczą, odniesiono się przy tym do doświadczeń innych państw, których uwzględnienie może się przyczynić do wypracowania w Gruzji ostatecznego, sprawiedliwego rozwiązania sporów o restytucję mienia sakralnego. Jest ono bardzo potrzebne ze względu na fakt, że niektóre ze spornych świątyń znajdują się w opłakanym stanie, ulegając z upływem czasu dalszej degradacji, a istniejąca sytuacja wymaga pilnej interwencji władz państwowych.

Słowa kluczowe: Kościół Katolicki; Gruzja; sporne świątynie; polityka restytucyjna

* MA, PhD Candidate at Sulkhan-Saba Orbeliani University, Faculty of Law, 3 Kalistrate Kutateladze Str., 0186, Tbilisi, Georgia, e-mail: q.bakhtadze@sabauni.edu.ge

** Professor of Law and Vice-Rector of Sulkhan-Saba Orbeliani University, Faculty of Law, 3 Kalistrate Kutateladze Str., 0186, Tbilisi, Georgia, e-mail: d.gegenava@sabauni.edu.ge

Introduction

The clash between the Soviet Union and de-occupation resulted in sociopolitical trauma and serious legal consequences for Georgia. It would have been more logical for Georgia to maintain legal continuity; however, this option was fundamentally rejected, and the Georgian state officially renounced any form of legal succession from the Soviet system. Although this decision holds fundamental importance, the Georgian government cannot evade its obligation to return property that the totalitarian regime confiscated from religious organisations. Confiscated religious buildings did not disappear with the Soviet Union; they remained on Georgian territory, naturally raising the question about whether, when and how they would be returned to their rightful owners. Additionally, during the final years of the Soviet Union's existence, religious buildings throughout the country were transferred to the Georgian Orthodox Church without proper documentation, historical-legal ownership determination, or identification, inevitably generating numerous disputes and conflicts among religious communities.

According to the State Agency for Religious Issues, there are more than 2,500 active religious buildings in Georgia.¹ Despite their historical and cultural value, a significant proportion of these buildings have not been granted cultural heritage status and are consequently not subject to state protection obligations. Simultaneously, challenges exist regarding the state's inadequate maintenance of mosques with cultural heritage status² and the risk of losing the original appearance of buildings already transferred to the Georgian patriarchate.³ The absence of a restitution policy, in turn, encourages arbitrary decisions by representatives of the dominant religious group, including attempts to reconstruct disputed religious buildings, resulting in the loss of their authentic appearance.

This article examines the legal regulation of religious building restitution in Georgia, its practical implementation, and key policy directions. Special attention is devoted to examining the disputed Catholic churches that are currently under the control of the dominant religious group, the Georgian patriarchate, and analysing the fundamental issues of property rights transformation vis-à-vis these churches. This paper also investigates the international practice of religious building restitution, particularly in post-communist states that have successfully implemented democratic restitution policies, is investigated through comparative legal analysis. This paper proposes potential resolution mechanisms for the aforementioned problems to achieve improved regulation and legal recognition of the legitimate ownership of the disputed Catholic churches.

1. State policy on the restitution of religious buildings in Georgia

1.1. Legal framework for religious building restitution

Religious building restitution in Georgia began as early as 1990, before the restoration of state independence, when the Georgian government recognised the Georgian Orthodox

¹ Religious Buildings Functioning in Georgia, <https://religion.gov.ge/cults/> [accessed: 28 April 2025].

² Saneblidze 2016, 5.

³ Noniashvili 2020, 12.

Church's ownership of all religious buildings along with all associated property and land.⁴ This was further confirmed by the constitutional agreement, which formally recognised Orthodox churches, monasteries, their ruins, and the land plots on which they are located throughout the entire territory of Georgia as belonging to the Orthodox Church.⁵ This seemingly logical and neutral provision, which should have protected interests of only the Orthodox Church as the legitimate owner of the majority of religious buildings in Georgia and ensured the return of property confiscated during the Soviet occupation, has generated numerous practical problems. Among the buildings transferred to the Georgian patriarchate were several temples claimed by the Catholic Church and the Armenian Apostolic Church.⁶ A significant challenge also arose as a result of the legislation's failure to comprehensively regulate issues related to religious building restitution, including the absence of a proposed and defined concept of communal property that would enable religious communities to establish ownership rights over confiscated property.⁷

The Law on State Property of 2010 prohibits the privatisation of religious buildings (both functioning and non-functioning), their ruins, and the land plots on which they are situated.⁸ However, simultaneously, the legislation recognises the Georgian Apostolic Autocephalous Orthodox Church as an eligible acquirer of state property,⁹ and pursuant to the constitutional agreement, Orthodox buildings are its property. Consequently, unlike other religious entities, the Orthodox Church is not subject to the prohibition on privatisation. It is precisely this exclusive and privileged legal regime that was challenged before the Constitutional Court of Georgia in the context of the right to equality.¹⁰ The Constitutional Court accepted the case for substantive consideration in 2021,¹¹ though it has not yet been concluded, and it remains uncertain when a final decision will be rendered. Unfortunately, a prolonged case examination represents a rather established practice in sensitive constitutional disputes involving religious organisations.

The legal framework for religious building restitution in Georgia is both theoretically and practically illusory. Although property restitution to the Orthodox Church occurred without any study or analysis by government authorities, simply based on political will and subordinate normative acts (with *post factum* regulation by the constitutional agreement), legislation regarding other religious communities remains fragmentary and completely disregards the needs of nondominant religious organisations.

⁴ See: Resolution No. 183 of the Council of Ministers of the Soviet Socialist Republic of Georgia, 12 April 1990.

⁵ Constitutional Agreement between Georgia and the Georgian Apostolic Autocephalous Orthodox Church, 14 October 2002, Article 7.

⁶ Noniashvili 2020, 34–42; Gavtadze et al. 2022, 15.

⁷ Noniashvili 2020, 37.

⁸ Law of Georgia No. 3512–6b on State Property, 21 July 2010, Article 4(1)(a).

⁹ Ibidem, Article 3(1).

¹⁰ Constitutional Complaint N1640 against Parliament of Georgia, 29 July 2021.

¹¹ Recording Notice No. 1/8/1593 of the Constitutional Court of Georgia, 11 June 2021.

1.2. Policy and practice: restitution not for all

Religious building restitution extends beyond legislative frameworks to encompass state action plans and supplementary policy instruments.¹² This process necessitates a clearly articulated vision by the state, formulated with careful consideration of public sentiment, prevailing socioeconomic conditions, and the historical trajectory of national development. The matter primarily concerns the state's approach to ensuring the realisation of equitable rights for nondominant religious communities and the strengthening of religious freedom protections.

In 2003, negotiations towards an agreement between the Holy See and Georgia commenced, and the parties proposed the establishment of an ad hoc joint commission to resolve disputed property matters, including religious edifices, was proposed.¹³ This initiative ultimately proved unsuccessful owing to opposition from the Orthodox Church, with the primary point of contention being the ownership status and restitution of contested Catholic churches.¹⁴ This assessment is corroborated by the failure of previously established mechanisms: Notably, 2004 saw the formation of the Orthodox-Catholic Commission, which convened only twice before concluding its work without substantive outcomes.¹⁵

Restitution-related matters were added to the governmental policy agenda in 2012, accompanied by more substantive discussions regarding the return of religious properties to their historical and confessional proprietors. That same year, the Government of Georgia established a commission, although its mandate was narrowly circumscribed to address only the Georgian Orthodox Church's religious buildings abroad, determine their provenance and ownership status, and conduct monitoring activities.¹⁶ Documentation of the commission's activities remains unpublished,¹⁷ and concurrently, the rationale for excluding domestic religious buildings from the commission's purview – particularly regarding the determination of their origin and ownership – remains unexplained.

In 2014, the Government of Georgia established a public law entity – the State Agency for Religious Issues – whose statutory framework conspicuously omits any reference to restitution matters,¹⁸ although subsequently, by directive of the agency's chairperson, an advisory commission on property and financial matters pertaining to religious communities was constituted.¹⁹ It is exclusively pursuant to this commission's recommendations that religious edifices are allocated for temporary use to nondominant religious organisations in Georgia. Properties that are provisionally transferred based on the commission's determinations are characterised by the state as restitution,²⁰ although that legal title remains vested in the state.

The restitution policy in Georgia applies exclusively to the Georgian Apostolic Autocephalous Orthodox Church, with every initiative to extend comparable provisions to

¹² Bejtja, Bejtja 2015, 34.

¹³ Gegenava 2023, 138.

¹⁴ See: Ibidem, 136–137.

¹⁵ Parulava, Mgaloblishvili 2016.

¹⁶ Ordinance No. 142 of the Government of Georgia, 12 April 2012.

¹⁷ Noniashvili 2020, 8.

¹⁸ Ordinance No. 177 of the Government of Georgia, 19 February 2014.

¹⁹ Order No. 6/1 of the Chairman of State Agency for Religious Issues of Georgia, 15 September 2014.

²⁰ 2016–2017 Activity Report of the State Agency for Religious Issues of Georgia, Tbilisi 2018, 74.

other religious organisations resulting in failure.²¹ The measures implemented by the state bear no substantive relationship to genuine religious building restitution; furthermore, the practice of temporary use allocation fundamentally contravenes the essential purpose of restitution – to reestablish the historical ownership rights of specific religious communities.²² This practice constitutes unequivocal discrimination, creating an unjustifiable distinction between the Orthodox Church and all other religious communities. Such differential treatment parallels the constitutional violations (a breach of the equality principle among religious organisations) observed in comparable jurisdictions, where only one of the regulatory commissions was dissolved although all of them have operated under identically controversial principles.²³ The underlying rationale for religious building restitution should be the restoration of property to its historical and legitimate proprietor rather than the perpetuation of a status quo that disproportionately benefits the dominant religious group and the state apparatus.

2. Georgia–Holy See relations and disputed Catholic Churches: past and current legal status

2.1. Georgia and the Holy See in the context of religious building restitution policy

The state currently demonstrates a comprehensive abdication of its responsibility for determining the historical and confessional provenance of specific religious edifices. In the absence of legislative regulation and amid evident preferential treatment accorded to the Orthodox Church, the nondominant religious entities are effectively precluded from accessing legal mechanisms to establish their property rights. The disposition towards the Catholic Church as a minority religious community, shaped under the dual influence of Soviet propaganda and religious nationalism, is further complicated by the international status of the Holy See and its standing as a distinct entity in bilateral relations with the Georgian state. Documented incidents reveal that representatives of the Georgian patriarchate systematically impede Catholic parishioners and clergy from conducting religious observances in proximity to Catholic churches, impose discriminatory prohibitions on worship, and engage in physical confrontations.²⁴

In 2023, Cardinal Parolin, the Secretary of State of the Holy See, formally petitioned the Georgian government through diplomatic correspondence, requesting the restitution of six churches to the Catholic Church that are currently occupied by Orthodox parishes. The communication included documentary evidence substantiating each church's historical affiliation with the Roman Catholic community.²⁵ Notwithstanding established norms of international relations, diplomatic protocol, and customary practice, the Georgian government has refrained from issuing an official response to the

²¹ Chitanava, Chabukiani 2014, 29.

²² Riegger 2000, 22.

²³ Walencik 2022, 15–16.

²⁴ See: What happened in Buzmaret? – Chronology [რა მოხდა ბუზმარეთში? – ქრონოლოგია], 23 May 2023, <https://publika.ge/ra-mokhda-buzmaretshi-gronologia/> [accessed: 25 April 2025].

²⁵ Letter N905/23/RS of the Secretariat of State of the Holy See to the Government of Georgia, 27 January 2023.

Holy See. This diplomatic silence raises significant concerns, with implications extending beyond bilateral relations between actors of international law to affect the sociopolitical position of the Catholic Church and its adherents in Georgia, whom both governmental authorities and the Orthodox leaders often portray as foreign entities and representatives of an external sovereign power.

2.2. Disputed Catholic Churches in Georgia

2.2.1. The Holy Family Church in Gori

The presence of the Catholic Church in the city of Gori dates approximately to the fifteenth century.²⁶ In official diplomatic correspondence from the Secretariat of State of the Holy See to the Georgian government, the construction period of the Holy Family Catholic Church in Gori is documented as 1806–1810,²⁷ although certain scholarly sources identify 1822 as the date of the edifice's completion.²⁸

Following the Soviet occupation of Georgia, the church was initially closed in 1923 and subsequently shuttered again in 1937 under various pretexts.²⁹ While the Bolshevik authorities repurposed the structure for civic functions, Georgian Catholics persisted in their efforts to reclaim the ecclesiastical property.³⁰ Despite sustained advocacy, the initiatives of the Catholic congregation and clergy ultimately proved unsuccessful.

From 1989, the Holy Family Catholic Church in Gori was summarily designated as the property of the Georgian Orthodox Church, absent any substantive investigation into its historical and confessional provenance. The church was occupied by the Orthodox congregation and was promptly established as the cathedral of the Orthodox Bishop of Gori.³¹ The diocese has undertaken multiple renovation projects at the site, significantly altering both its interior elements (altar, ornamental features, gallery, and frescoes), exterior façade, and courtyard.³² Concurrent with these modifications, a new three-storey bell tower and perimeter wall were constructed within the church grounds.³³ Despite persistent objections from the local Catholic community, alterations to the church's architectural integrity continued unabated, and it was only in 2008 that the structure received protected status as a cultural heritage monument.³⁴

2.2.2. The Immaculate Conception Church in Kutaisi

Researchers have access to diverse historical documentation regarding the Catholic population in Kutaisi, and it encompasses both demographic statistics³⁵ and photographic

²⁶ Papuashvili 2013, 47.

²⁷ Letter N905/23/RS of the Secretariat of State of the Holy See to the Government of Georgia, 27 January 2023.

²⁸ Tamarashvili 1902, 515.

²⁹ Sosiashvili 2013, 69; Papuashvili 2013, 82.

³⁰ Surguladze et al. 2022, 192–193.

³¹ Papuashvili 2013, 82.

³² Ibidem, 83.

³³ See: Aptsiauri 2011.

³⁴ Order No. 3/36 of the Minister of Culture and Heritage Preservation of Georgia, 4 March 2008.

³⁵ Begishvili 2018, 123.

evidence of concentrated Georgian Catholic settlements.³⁶ The construction of the Immaculate Conception Church commenced in the initial decade of the 19th century, with consecration occurring in 1862.³⁷ The edifice was constructed on parcels of land that were formally granted to Fathers Marioz, Celerine, and Nikola through royal charters issued by Solomon II, King of Imereti, in 1800 and subsequently by Queen Mariam in 1803.³⁸

In 1937, the Bolsheviks expropriated the church from the Catholic congregation³⁹ and repurposed it for civic functions.⁴⁰ Concerted efforts by Kutaisi's Catholic adherents to secure registration of their religious community and reclaim the church began in 1988, but these initiatives proved unsuccessful.⁴¹ During the summer of 1989, the church was summarily occupied by the Orthodox congregation,⁴² and the Soviet authorities formally transferred the property to the Georgian Orthodox Church.⁴³

In 2001, the local Catholic congregation initiated formal litigation for restitution, filing a lawsuit against the president of Georgia in the Tbilisi District Court and petitioning for the transfer of usufructuary rights to the Immaculate Conception Church. The court incorporated the Georgian patriarchate and the Department of Monument Preservation of Georgia as third-party litigants. The proceedings extended over two years, culminating in the dismissal of the claim: The judicial decision was predicated upon decrees enacted by the Council of Ministers of the Georgian Soviet Socialist Republic, the absence of applicable legislative frameworks for religious organisation registration during the relevant period, and the constitutional agreement concluded between the State of Georgia and the Georgian Apostolic Autocephalous Orthodox Church in 2002.⁴⁴ The court notably abstained from investigating and consequently adjudicating upon the determination of the historical and confessional proprietorship of the structure. This ruling was subsequently appealed to the Supreme Court of Georgia, which deemed the cassation appeal without merit and accordingly preserved the lower court's determination.⁴⁵ By mutual accord between the Holy See's diplomatic representative to Georgia and the Apostolic Administrator of Latin Catholics, the matter was not referred to the European Court of Human Rights.⁴⁶ This decision constitutes a significant juridical miscalculation from a legal perspective, and this circumstance cannot be mitigated by considerations of political expediency, which effectively eliminated viable legal recourse regarding this particular ecclesiastical property.

³⁶ Preserved in the Ilia Chavchavadze Public Library of Kutaisi. See digital version at: <https://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/140905> [accessed: 28 April 2025].

³⁷ Bardavelidze 2018, 229.

³⁸ Natsvlshvili 2019, 102.

³⁹ Bardavelidze 2018, 230.

⁴⁰ Letter N905/23/RS of the Secretariat of State of the Holy See to the Government of Georgia, 27 January 2023.

⁴¹ Bardavelidze 2018, 230.

⁴² Papuashvili 2018, 240.

⁴³ Decision No. 13/77-450 of the Former Lenin Executive Committee of Kutaisi, 7 June 1989; Protocol No. 9 of the Council for Religious Matters of the USSR, 30 October 1989.

⁴⁴ Decision No. 35/40-2003 of the Tbilisi District Court, 30 June 2003.

⁴⁵ Ruling No. 86-275-416-3-03 of the Supreme Court of Georgia, 27 April 2004.

⁴⁶ How the "French Quarter" Disappeared in Kutaisi [როგორ გაქრა „ფრანგების უბანი“ ქუთაისში], 20 February 2012, <https://netgazeti.ge/life/12852/> [accessed: 28 April 2025].

2.2.3. The Immaculate Conception Church in Batumi

Documentation regarding the Roman Catholic congregation in Batumi emerges from the 19th century,⁴⁷ while the construction of the Immaculate Conception Church occurred specifically from 1889 to 1903,⁴⁸ financed predominantly by the Zubalashvili family, notable Georgian Catholic philanthropists.⁴⁹ During the 1930s, the Bolshevik authorities closed the ecclesiastical structure and repurposed it for civic functions.⁵⁰ In 1988, representatives of the Catholic community formally petitioned the government of Soviet Georgia for restitution of the church, but these efforts proved unsuccessful.⁵¹ In contrast, in 1989, the church, along with other religious edifices, was transferred to the Georgian Orthodox Church⁵² and currently functions as the cathedral of the Batumi Orthodox Diocese. The structure did not receive cultural heritage designation until 2011.⁵³ Prior to this protective classification, unauthorised architectural modifications and liturgical reconfigurations substantially compromised the building's exterior aesthetic integrity and interior architectural elements.

2.2.4. The Church of the Dormition of the Mother of God in Ude

The Catholic ecclesiastical presence in the village of Ude, Adigeni municipality, was initially documented in the 13th century, coinciding with the establishment of Meskhetian-Javakheti parishes under the jurisdiction of the Catholic bishop of Tbilisi.⁵⁴ Historical sources cite varying dates for the church's construction, although consensus indicates the first decade of the 20th century.⁵⁵ Particularly significant is the fact that the edifice was constructed through private contributions from the local Catholic and Muslim Georgian populations.⁵⁶

During the Soviet occupation era, consistent with the regime's treatment of other religious structures, authorities closed the Ude Catholic Church. The initial closure occurred in 1927, although the local Catholic congregation continued its religious observances clandestinely. In 1935, the temple had been repurposed as a collective farm storage facility and animal shelter. In 1942, in accordance with anti-religious policies, the Bolshevik authorities deliberately destroyed or removed the church's liturgical assets (bell, iconography, sculptural elements, etc.).⁵⁷

From 1987, the structure was occupied by the Orthodox congregation,⁵⁸ and from 1990, it was officially designated as the property of the Orthodox Church.⁵⁹ Despite the

⁴⁷ Bardavelidze 2018, 231.

⁴⁸ Letter N905/23/RS of the Secretariat of State of the Holy See to the Government of Georgia, 27 January 2023.

⁴⁹ Natsvlshvili 2015, 16.

⁵⁰ Natsvlshvili 2019, 146.

⁵¹ Bardavelidze 2018, 232.

⁵² Resolution No. 250 of the Soviet Socialist Autonomous Republic of Adjara, 15 March 1989.

⁵³ Order No. 3/31 of the Minister of Culture and Heritage Preservation of Georgia, 21 February 2011.

⁵⁴ Papuashvili 2021, 99–100.

⁵⁵ See: Ibidem; Natsvlshvili, 2019; Letter N905/23/RS of the Secretariat of State of the Holy See to the Government of Georgia, 27 January 2023.

⁵⁶ Bardavelidze 2018, 224.

⁵⁷ See: Papuashvili 2021, 244, 306.

⁵⁸ Bardavelidze 2020, 16–17.

⁵⁹ Resolution No. 183 of the Council of Ministers of the Soviet Socialist Republic of Georgia, 12 April 1990.

church's designation as a cultural heritage monument since 2008,⁶⁰ architectural modifications not only persisted but also intensified considerably. Since 2012, a monastic establishment initiated by the Orthodox Church has operated in Ude, accompanied by the construction of residential quarters for religious personnel and a bell tower within the church precinct. The perimeter stone wall underwent restoration, and the church roof was subjected to comprehensive renovation.⁶¹

2.2.5. The Holy Cross Church of Ivrita

The Catholic presence in the village of Ivrita in Akhaltsikhe municipality dates to the mediaeval period.⁶² The Holy Cross Church of Ivrita possesses such antiquity that a definitive determination of its original construction date has proven elusive.⁶³ In the early 17th century – specifically 1641 – a new ecclesiastical structure was erected on the site of the previously destroyed church. This edifice, damaged during Turkish incursions, underwent restoration in 1691, followed by comprehensive rehabilitation in 1782.⁶⁴

Religious observances by the faithful persisted at the Holy Cross Church of Ivrita, even during the Soviet occupation of Georgia.⁶⁵ Nevertheless, the communist authorities prohibited formal religious services in the temple and appropriated the structure for civic functions.⁶⁶ In 1989, the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the Soviet Socialist Republic of Georgia formally registered the Catholic congregation of Ivrita among other religious communities,⁶⁷ but the temple was subsequently transferred to the Georgian Orthodox Church in 1991.⁶⁸ In 1999, the temple underwent significant reconstruction, which effectively “resulted in the obliteration of the Catholic historical character of the edifice.”⁶⁹

Notwithstanding the Holy Cross Church of Ivrita's designation as a protected cultural heritage monument since 2008,⁷⁰ in 2021, the church's roof structure collapsed,⁷¹ and the temple remains in a state of severe physical deterioration.

2.2.6. The Church of the Ascension in Buzmareti

The Church of the Ascension in Buzmareti is located in Adigeni municipality, within the neutral territory along the Georgia–Turkey border. Although the precise date of its construction remains undetermined, researchers have confirmed the existence of a small

⁶⁰ Order No. 3/36 of the Minister of Culture and Heritage Preservation of Georgia, 4 March 2008.

⁶¹ Natsvlishvili 2019, 276–277.

⁶² Kutateladze 2019, 222.

⁶³ Letter N905/23/RS of the Secretariat of State of the Holy See to the Government of Georgia, 27 January 2023.

⁶⁴ Natsvlishvili 2019, 209.

⁶⁵ Bardavelidze 2018, 233.

⁶⁶ Kutateladze 2019, 228.

⁶⁷ Bardavelidze 2018, 233.

⁶⁸ Natsvlishvili 2019, 217.

⁶⁹ Nardavelidze 2018, 234.

⁷⁰ Order No. 3/36 of the Minister of Culture and Heritage Preservation of Georgia, 4 March 2008.

⁷¹ The Roof of the Disputed Church Collapsed in Ivrita – Bishop's Letter to the Agency [ივლიტაში სადავო ეკლესიის სახურავი ჩამოინგრა – ეპისკოპოსის წერილი სააგენტო], 23 February 2021, <https://www.catholic.ge/post/ივლიტაში-სადავო-ეკლესიის-სახურავი-ჩამოინგრა-ეპისკოპოსის-წერილი-სააგენტოს> [accessed: 25 April 2025].

church at this location dating back to the sixth century.⁷² Documentation regarding the church during the Soviet occupation is sparse; however, according to a 1932–1933 assessment, “Only the walls remained standing, while the arch had collapsed, and the eastern-northern section of the sanctuary had partially collapsed.”⁷³

In 2008, the church was designated as a cultural heritage monument.⁷⁴ Prior to this, between 2006 and 2007, Georgian Catholics undertook restoration work on the structure.⁷⁵ Between 2007 and 2008, the Orthodox Church established a monastery in proximity to the temple, and between 2011 and 2012, it commissioned interior paintings.⁷⁶ It remains unknown whether the relevant state authority granted permission for these alterations to the appearance of this cultural heritage monument.

3. The obligation of the restitution of religious buildings and human rights

Georgia’s discriminatory restitution policy regarding religious buildings has been strongly criticised by both local and international organisations.⁷⁷ According to the Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities of the Council of Europe, in Georgia, “religious minorities experience structural discrimination in terms of funding and access to places of worship. The procedures for restitution of places of worship and for construction permits are not sufficiently transparent and are not based on clear and objective legal criteria.”⁷⁸

The restitution of religious buildings – that is, returning them to their historical and confessional owners – is primarily an issue of freedom of religion rather than the realisation of property rights. According to the 1981 UN Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, freedom of thought, conscience, and religion includes “worship or assembly in connection with a religion or belief, and to establish and maintain places for these purposes.”⁷⁹ In 2013, the Parliamentary Assembly of the Council of Europe called on member states to “wherever the process of restitution of church property has not yet been completed, speed it up and bring it to completion in the short or medium term.”⁸⁰

According to the European Court of Human Rights (ECtHR) jurisprudence, under Article 9 of the European Convention, the state has no obligation to provide religious

⁷² Kutateladze 2019, 300.

⁷³ Bochoridze 1992, 60.

⁷⁴ Order No. 3/36 of the Minister of Culture and Heritage Preservation of Georgia, 4 March 2008.

⁷⁵ Letter N905/23/RS of the Secretariat of State of the Holy See to the Government of Georgia, 27 January 2023.

⁷⁶ Kutateladze 2019, 300.

⁷⁷ Coalition for Equality 2020, 59; Zviadadze et al. 2020, 65.

⁷⁸ Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities, ACFC/OP/III(2019)002, 7 March 2019, para. 161.

⁷⁹ Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, 25 November 1981, Article 6(a).

⁸⁰ Resolution 1928(2013) of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, 24 April 2013, para. 13.

organisations with property.⁸¹ Additionally, under the Convention, the state is not obliged to have restitution programmes at all; however, should it implement such a policy, control over it can be exercised in accordance with Protocol 12 of the Convention.⁸² Moreover, under European Court jurisprudence, if a state legislatively regulates restitution, it also incurs an obligation to ensure the right of access to a fair trial under Article 6 of the Convention.⁸³ In analysing this legal position, it is important to distinguish between the positive and negative obligations of the state. Although the state does not have a positive obligation to create restitution programmes upon implementing such a policy, it has a negative obligation not to allow discrimination and to ensure procedural fairness.

When the policy of restitution of religious buildings is being assessed, consideration must be given not only to the restriction of the right itself (for example, in Georgia's reality, the prohibition of privatisation of buildings) but also to the existence of transparent and well-ordered legislation. A detailed normative framework means not only introducing the concept of public (communal) property into legislation but also creating a normative base that ensures equal access to building restitution for nondominant religious groups.

In the broader context, the comprehensive restitution of property confiscated from religious organisations during the Soviet totalitarian regime presents a challenging obligation for Georgia, owing primarily to the country's difficult economic circumstances. These limitations may preclude the compensation possibilities available in other European countries. For instance, in 2006, the Georgian parliament adopted the Law on Property Restitution and Compensation for Victims of Conflict in the Former South Ossetian Autonomous Region on the Territory of Georgia, which received a positive assessment from the Venice Commission despite providing compensation options only in exceptional circumstances.⁸⁴ The Venice Commission has emphasised that administrative and judicial procedures used to verify or confirm property rights must consider the requirements of Articles 1, 6, and 13 of the First Additional Protocol to the European Convention and must adhere to European Court jurisprudence.⁸⁵

In the Georgian context, nondominant religious communities, researchers, civil society organisations, and the Religious Council under the Public Defender⁸⁶ highlight not only discriminatory legislative norms but also related issues that are directly connected to the restitution of religious buildings. Among these, access to archival materials is particularly critical, and according to Institute for Development of Freedom of Information, this requires legislative amendments.⁸⁷ Restricted information impedes both objective

⁸¹ *Griechische Kirchengemeinde München und Bayern E.V. v. Germany* [ECtHR], App. No. 52336/99, 18 September 2007; *Lupeni Greek Catholic Parish and Others v. Romania* [ECtHR], App. No. 76943/11, 19 May 2015, para. 136; *Gromada Ukrayinskoyi Greko-Katolytskoyi Tserkvy Sela Korshiv v. Ukraine* [ECtHR], App. No. 9557/04, 26 May 2016, para. 36.

⁸² Protocol 12 to the European Convention on Human Rights and Basic Freedoms, 4 November 2000, Article 1.

⁸³ *Sfântul Vasile Polonă Greek Catholic Parish v. Romania* [ECtHR], App. No. 65965/01, 7 April 2009.

⁸⁴ Venice Commission, Opinion No. 364/2005, CDL(2006)043, 31 May 2006, para. 17.

⁸⁵ Esanu et al. 2019, para. 67.

⁸⁶ Gavtadze et al. 2022, 35.

⁸⁷ Increasing Transparency of Archival Documents in Georgia – Legislative Proposal of Institute for Development of Freedom of Information, 23 April 2019, https://idfi.ge/en/idfi_initiative_on_legislative_amendments [accessed: 25 April 2025].

research on specific buildings and determination of the historical ownership of cultural monuments. It also establishes appropriate legal regimes. Without access to the relevant archival documentation, religious organisations are substantially limited in their ability to exercise their rights, while judicial determination of sensitive historical ownership issues becomes virtually impossible given the scarcity of archival evidence.

The matter of religious building restitution extends beyond historical justice, especially considering that historical manipulation is relatively straightforward and is, unfortunately, a widespread practice, particularly in societies that are characterised by both Soviet heritage and religious nationalism-based social integration. In such circumstances, human rights standards should serve as the primary guide for the proper planning and implementation of the restitution policy. The attribution of each religious building to a specific church should be decided within the framework of religious freedom and the prohibition of discrimination, while general policy should be formulated to enable all religious organisations in Georgia to register confiscated property with equal legal rights as their own. Only such an approach would ensure the fairness and sustainability of the restitution process in the long term.

4. Successful policy for the restitution of religious buildings

The policy of restitution of property confiscated during totalitarian regimes is developed in each country taking into account their historical, cultural, and legal contexts as well as their socioeconomic conditions. This is most evident in the example of the Baltic countries – each state's approach differs from the others.⁸⁸ When comparing restitution schemes, the assessment focuses primarily on how comprehensive and detailed the existing legislative and administrative mechanisms are. In the case of the Baltic countries, the Estonian model is considered significantly more effective than the restitution schemes of Latvia and Lithuania.⁸⁹

Given the importance of buildings to religious communities, even in countries in which compensation is defined as the only form of restitution, the transfer of religious buildings is still permitted.⁹⁰ Poland has adopted such an approach; its policy, at first glance, does not include provisions for the return of private property or compensation, but it does create the possibility for the restitution of religious buildings in kind.⁹¹

In some countries, in addition to the general legislative regulation of restitution, separate legal acts for the return of property with religious purposes have been specifically created. This legislation is clearly part of the state restitution policy; however, this practice, which is employed by the Czech Republic, for example, underscores the importance of returning religious buildings to their historical and confessional owners.⁹²

⁸⁸ Norkus 2023, 102.

⁸⁹ Ortiz 2000, 338.

⁹⁰ Csongor 2009, 217.

⁹¹ Ibidem, 234.

⁹² Minarik 2017, 462.

Similar to Georgia, Romania had experience initiating the restitution process even before the dissolution of the Eastern Bloc, as “in the initial stage, restitution in Romania proceeded outside the legislative framework, through the resolution of individual cases, including with court involvement.”⁹³ Romania’s experience is also relevant to Georgia because the participation of the dominant religious group – the Orthodox Church – significantly delayed the establishment of an equitable restitution policy.⁹⁴

The formation of an equitable restitution policy accompanies the process of democratisation in all countries; however, in post-communist countries, this process has been considerably more challenging owing to the significant influence of dominant religious groups on society. The analysis of the Georgian context reveals that decisions regarding the restitution of religious buildings, as well as many other issues related to freedom of religion, were made by the state without thoroughly examining the issue of church ownership. Georgia can still adopt similar approaches to those used in the Baltic countries and Romania, even at this stage, as the issue of restitution has not been concluded, the dissatisfaction of minority religious communities continues to grow, and the discriminatory nature of religious property return remains unaddressed. The issue of disputed property claimed by the Orthodox Church should be legally resolved under judicial supervision through the active engagement of a parity commission that is composed of representatives from both churches and the state. In this or any model, the active involvement of the state and political will are decisive in fairly resolving the issue of disputed church attribution, preventing further escalation of the matter, and optimally balancing the interests of all stakeholders.

Conclusion

The restitution of religious edifices in Georgia constitutes a multifaceted intersection of historical justice, religious liberty, and property rights that remains fundamentally unresolved. The discriminatory framework governing religious property restitution – wherein the Georgian Orthodox Church receives preferential treatment, while other religious communities encounter systemic impediments – fundamentally contravenes Georgia’s constitutional guarantees and international human rights commitments. This research demonstrates that the current policy architecture fails to establish transparent methodologies for determining the confessional provenance of structures, which is particularly evident in the case of the six disputed Catholic churches. The absence of comprehensive legislative provisions addressing communal property restitution, coupled with restricted access to archival repositories, has generated a profoundly inequitable system that perpetuates historical injustices rather than remedying them.

⁹³ Zviadadze et al. 2020, 114.

⁹⁴ Lavinia, Turcescu 2011, 28.

Drawing from a comparative analysis of the successful restitution models implemented in post-communist states, particularly those in Estonia and Poland, and subsequent developments in Romania, Georgia could establish a more balanced approach through three critical policy interventions. First, comprehensive legislative reform introducing the juridical concept of communal property with precise identification criteria and procedural safeguards is essential. Second, the establishment of an independent parity commission comprising representatives from religious communities, legal scholars, and governmental officials would facilitate objective determinations of historical ownership under judicial supervision. Third, the expansion of archival accessibility and implementation of transparent documentation protocols would enable evidence-based restitution determinations rather than politically motivated transfers.

The resolution of disputed religious building ownership, particularly the six Catholic churches currently under Orthodox administration, requires political resolve and institutional commitment to religious pluralism. Beyond the legal frameworks elucidated, Georgia must recognise that meaningful restitution policy not only represents a property transfer mechanism but is also an indispensable component of democratic consolidation, cultural heritage preservation, and religious freedom protection. The transformative potential of equitable restitution extends beyond individual structures to fundamental questions of national identity, historical reconciliation, and Georgia's aspirations for European integration.

International actors, including the Holy See, have consistently emphasised that equitable restitution policies signify democratic maturity. Georgia's continued failure to address these issues systematically undermines its democratic credentials and exacerbates religious tensions between the dominant Orthodox Church and religious minorities. Therefore, implementing the proposed reforms would not only fulfil Georgia's human rights obligations but would also strengthen social cohesion by acknowledging the diverse religious heritage that constitutes an integral dimension of Georgia's cultural identity.

References

- Aptsiauri, Goga. 2011. What Will Happen to the "French" Church in Gori? (19 July 2011) [ავციაური, გოგა. 2011. რა ბედი ეწევს "ფრანგების" ეკლესიას გორში?]. <https://www.radiotavisupleba.ge/a/24269971.html> [accessed: 25 April 2025].
- Bardavelidze, Nugzar. 2018. "K'atolik'e ek'lesia sakartveloshi: meotse sauk'unis bolo atts'leulebis kronika." In: *Catholic Heritage in Georgia*, vol. 1, ed. Merab Ghaghanidze, 229–236. Tbilisi: Sulkhan-Saba Orbelinani University Press [ბარდაველიძე, ნუგზარ. 2018. "კათოლიკე ეკლესია საქართველოში: მეოცე საუკუნის ბოლო ათწლეულების ქრონიკა." წიგნში: *კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში*, ტ. 1, მ. ღალანდიძის რედაქტორობით, 229–236. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა].
- Bardavelidze, Nugzar. 2020. "K'atolik'e ek'lesia sakartveloshi (sabchota periodi 1921–1991)." *Saba* 11: 16–17 [ბარდაველიძე, ნუგზარ. 2020. "კათოლიკე ეკლესია საქართველოში (საბჭოთა პერიოდი 1921–1991)." *საბა* 11: 16–17]. https://www.catholic.ge/_files/ugd/4f5823_b87884539fd24cc8b872eab458f0110b.pdf [accessed: 28 April 2025].

- Beigishvili, Levan. 2018. "K'atolikobis ist'oriis shesakheb imeretshi." In: *Catholic Heritage in Georgia*, vol. 1, ed. Merab Ghaghanidze, 114–130. Tbilisi: Sulkhan-Saba Orbeliani University Press [ბეგიშვილი, ლევან. 2018. "კათოლიკობის ისტორიის შესახებ იმერეთში." წიგნში: *კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში*, ტ. 1, მ. ლაღანიძის რედაქტორობით, 114–130. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა]. https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/283052/1/Katolikuri_Memkvidreoba_Saqartveloshi.pdf [accessed: 28 April 2025].
- Bejtja, Saida, Dritan Bejtja. 2015. "Comparative Study in Central and Eastern Europe Regarding Restitution/Compensation Process." *European Journal of Economics and Business Studies* 1(1): 31–45. <https://doi.org/10.26417/ejes.v1i1.p31-45>.
- Bochoridze, Giorgi. 1992. *Mogzauropa samtskhe-javakhetshi*. Tbilisi: Metsniereba Publishing [ბოჭორიძე, გიორგი. 1992. *მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება"].
- Chitanava, Ekaterine, Nana Chabukiani. 2014. *Assessment of the Needs of Religious Organizations in Georgia*. Tbilisi: Tolerance and Diversity Institute. https://tdi.ge/sites/default/files/assessment_of_the_needs_of_religious_organizations_in_georgia_tdi.pdf [accessed: 28 April 2025].
- Csongor, Kuti. 2009. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press.
- Esanu, Nicolae, Jan Velaers, Ben Vermeulen. 2019. *Opinion on the Draft Law on Freedom of Religion or Beliefs and Legal Status of Religious Communities*, Opinion No. 953/2019, CDL-AD(2019)010, European Commission for Democracy through Law (Venice Commission), Strasbourg, 24 June 2019. [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD\(2019\)010-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD(2019)010-e) [accessed: 28 April 2025].
- Gavtadze, Mariam, Saba Elizbarashvili, Manuchar Tsetskhladze, Mariam Mindiasvili. 2022. *Freedom of Religion and Belief in Georgia*. Tbilisi: Tolerance and Diversity Institute. https://tdi.ge/sites/default/files/tdi_forb_report_2022_eng.pdf [accessed: 28 April 2025].
- Gegenava, Dmitry. 2023. "The 2003 Draft Agreement between the Holy See and Georgia and Future Prospects for Cooperation." *Studia z Prawa Wyznaniowego* 26: 133–146. <https://doi.org/10.31743/spw.16494>.
- Kutateladze, Manana. 2019. K'atolikoba sakartveloshi: latinuri ts'esi. Tbilisi [ქუთათელაძე, მანანა. 2019. *კათოლიკობა საქართველოში: ლათინური წესი*. თბილისი].
- Minarik, Pavol. 2017. "Church-State Separation and Church Property Restitution in the Czech Republic." *Society* 54(5): 459–465.
- Natsvlishvili, Natia. 2015. "Catholic Churches in Georgia: Builders and Benefactors (the 19th and Early 20th Centuries)." *Kadmos. A Journal of the Humanities* 7: 7–34 [ნაცვლიშვილი, ნათია. 2015. "კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში: მშენებლები და შემწირველები (XIX საუკუნე და XX საუკუნის დასაწყისი)." *კადმოსი* 7: 7–34]. <https://doi.org/10.32859/kadmos/7/7-34>.
- Natsvlishvili, Natia. 2019. K'atolik'uri ek'lesiebi sakartveloshi: ist'oria da arkitekt'ura. Tbilisi: Ilia State University [ნაცვლიშვილი, ნათია. 2019. *კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში: ისტორია და არქიტექტურა*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი]. <https://eprints.iliauni.edu.ge/10251/2/ნათია%20ნაცვლიშვილი.pdf> [accessed: 28 April 2025].
- Noniashvili, Giorgi. 2020. *Restitution Policy in Georgia*. Tbilisi: Tolerance and Diversity Institute. https://tdi.ge/sites/default/files/restitution_policy_in_georgia.pdf [accessed: 28 April 2025].
- Norkus, Zenonas. 2023. "Property Restitution and Privatisation in the Baltic Restorations of Capitalism." In: Zenonas Norkus. *Post-Communist Transformations in Baltic Countries*. Cham: Springer. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-031-39496-6_7 [accessed: 28 April 2025].

- Ortiz, Jose A. 2000. "The Illegal Expropriation of Property in Cuba: A Historical and Legal Analysis of the Takings and a Survey of Restitution Legal Analysis of the Takings and a Survey of Restitution Schemes for a Post-Socialist Cuba." *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review* 22(3): 321–355. <https://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1497&context=ilr> [accessed: 28 April 2025].
- Papuashvili, Nugzar. 2013. *Simartlisa da samartlisatvis goris katolik'ur ek'lesiaze*. Tbilisi: Sulkhan-Saba Orbeliani Teaching University [პაპუაშვილი, ნუგზარ. 2013. *სიმართლისა და სამართლისათვის გორის კათოლიკურ ეკლესიაზე*. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტი]. <https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/21276/1/GorusKatolikuriEklesia.pdf> [accessed: 28 April 2025].
- Papuashvili, Nugzar. 2018. "Kutaisi katolik'uri ek'lesiis khelnats'erebi da khelnats'eri mishel van esbrok'is chanarti purtsliit." In: *Catholic Heritage in Georgia*, vol. 1, ed. Merab Ghaghani, 237–245. Tbilisi: Sulkhan-Saba Orbeliani University Press [პაპუაშვილი, ნუგზარ. 2018. "ქუთაისის კათოლიკური ეკლესიის ხელნაწერები და ხელნაწერი მიშელ ვან ესბროკის ჩანართი ფურცლით." წიგნში: *კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში*, ტ. 1, მ. ღაღანიძე რედაქტორობით, 237–245. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა]. https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/283052/1/Katolikuri_Memkvidreoba_Saqartveloshi.pdf [accessed: 28 April 2025].
- Papuashvili, Nugzar. 2021. *Ude da misi ek'lesia*. Tbilisi: gamomtsemloba "universal" [პაპუაშვილი, ნუგზარ. 2021. *უდე და მისი ეკლესია*. თბილისი: გამომცემლობა "უნივერსალი"]. https://books.google.ge/books/about/Ude_da_misi_eklesia.html?id=swOXzwEACAAJ&redir_esc=y [accessed: 28 April 2025].
- Parulava, Rati, Basti Mgaloblishvili. 2016. *Virgin Covered with Dust* [ფარულავა, რატი, ბასილ მგალობლიშვილი. 2016. *მტკრით დაფარული ღვთისმშობელი*], 20 July 2016. <https://liberali.ge/articles/view/23834/mtvrit-dafaruli-ghvtismshobeli> [accessed: 25 April 2025].
- Riegger, Maria. 2000. "Restitution of Property and Religious Discrimination in Eastern Europe." *Canada's Journal on Refugees* 19(1): 20–24. <https://doi.org/10.25071/1920-7336.22068>.
- Sanebldidze, Nana. 2016. *Eligiuri umtsiresobebis k'ult'uruli memk'vidreobis mdgomareoba sakartveloshi*. Tbilisi: Human Rights Center [სანებლიძე, ნანა. 2016. *რელიგიური უმცირესობების კულტურული მემკვიდრეობის მდგომარეობა საქართველოში*. თბილისი: ადამიანის უფლებათა ცენტრი]. <http://www.humanrights.ge/admin/editor/uploads/pdf/angarishebi/hrdc/religiur%20umciresobata%20kulturuli%20memkvidreoba-geo.pdf> [accessed: 28 April 2025].
- Sosiashvili, Giorgi. 2013. "Religiuri umtsiresobebi shida kartlshi XX sauk'unis I meotkhedshi." In: *Works of Georgian History TSU VIII*, eds. T. Dundua, A. Boshishvili. Tbilisi: Tbilisi State University Press [სოსიაშვილი, გიორგი. 2013. "რელიგიური უმცირესობები შიდა ქართლში XX საუკუნის I მეოთხედში." წიგნში: *თსუ-ს საქართველოს ისტორიის შრომები VIII*, თ. დუნდუას და ა. ბოშიშვილის რედაქტორობით. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა].
- Stan, Lavinia, Stan, Lucian Turcescu. 2011. *Church, State, and Democracy in Expanding Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Surguladze, Kakhaber, Irakli Baramidze, Khatuna Diasamidze, Tatiana Kopaleishvili. 2022. *Katolikoba da katolikeebi sakartveloshi XIX–XXI ss*. Tbilisi: Universal Publishing [სურგულაძე, კახაბერ, ირაკლი ბარამიძე, ხათუნა დიასამიძე, ტატიანა კოპალეიშვილი. 2022. *კათოლიკობა და კათოლიკეები საქართველოში XIX–XXI სს*. თბილისი: გამომცემლობა უნივერსალი]. <https://iverieli.nplg.gov.ge/bitstream/1234/405665/1/KatolikobaDaKatolikeebiSakartveloshi.pdf> [accessed: 28 April 2025].

- Tamarashvili, Michael. 1902. *Ist'oria k'atolik'obisa kartvelta shoris. namdvilis sabutebis she-mot'anita da ganmart'ebit XIII sauk'unidgan vidre XX sauk'unemde*. Tbilisi: Electric Printing House [თამარაშვილი, მიქელ. 1902. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე. თბილისი: ელექტრო საბეჭდი სტამბა]. <https://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/106028> [accessed: 28 April 2025].
- Walencik, Dariusz. "Revindication of Religious Organizations' Poperties in Poland: Thirty Years' Experience of Building a Democratic State Ruled by Law". *Studia z Prawa Wyznaniowego* 25: 5–41. <https://doi.org/10.31743/spw.13879>.
- Zviadaze, Sophio, Mariam Shalvashvili, Nargiza Arjevanidze, Ruslan Baramidze, Teona Piranashvili, Mariam Begadze, Konstantine Chachibaia. 2020. *K'vlevebis, angarishebisa da st'at'iebis k'rebuli*. Tbilisi: Social Justice Center [ზვიადაძე, სოფო, მარიამ შალვაშვილი, ნარგიზა არჯევანიძე, რუსლან ბარამიძე, თეონა ფირანიშვილი, მარიამ ბეგაძე, კონსტანტინე ჩაჩიბაია. 2020. კვლევების, ანგარიშებისა და სტატიების კრებული. თბილისი: სოციალური სამართლიანობის ცენტრი]. <https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/376039/1/ReligiaPoliticaDaSocialuriKonteqstebi.pdf> [accessed: 28 April 2025].

Thoughts on Protestant ecclesiastical jurisprudence in Hungary: A methodological approach to research into Protestant Church law from the perspective of legal dogmatics and public law history

Refleksje nad protestancką jurysprudencją kościelną na Węgrzech. Metodologiczne podstawy badań nad prawem kościołów protestanckich w perspektywie dogmatyki prawa i historii prawa publicznego

SZILVIA KÖBEL*

 <https://orcid.org/0000-0002-7725-1460>

Abstract: This paper seeks to map the research trajectories in church law and, more broadly, in jurisprudence concerning Protestant churches, with a particular focus on the Reformed Church in Hungary. It highlights the various unexplored areas, aspects and sources of Protestant church law. To achieve these objectives, the study employs two primary methodological approaches: a public law historical approach and a legal-dogmatic analytical method. These two methodologies are inseparable from each other due to the role that the churches have played throughout legal history. Examples from the study illustrate that both these approaches complement and presuppose each other. Ultimately, the combined use of these methods facilitates clearer definitions and aids in the interpretation of contemporary issues in ecclesiastical law.

Key words: Protestantism; Reformed Church; legal dogmatics; freedom of conscience and religion; religious community; church; state; sovereignty

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest zarysowanie kierunków badań nad prawem kościelnym oraz – w szerszym ujęciu – nad jurysprudencją dotyczącą Kościołów protestanckich, ze szczególnym uwzględnieniem Kościoła Reformowanego na Węgrzech. Uwaga skierowana jest na różne nieeksplorowane obszary, aspekty i źródła prawa kościołów protestanckich. Realizując cele artykułu, wykorzystano dwa podstawowe podejścia metodologiczne: historycznoprawne w perspektywie prawa publicznego oraz dogmatyczno-prawne. Obie te metodologie są ze sobą nierozdzielnie związane ze względu na rolę, jaką Kościoły odgrywały w historii prawa. Przykłady przywołane w artykule pokazują, że oba podejścia uzupełniają się i wymagają się nawzajem. Ich łączne zastosowanie pozwala na precyzyjniejsze ujęcia oraz ułatwia interpretację współczesnych zagadnień prawa kościelnego.

Słowa kluczowe: protestantyzm; Kościół Reformowany; dogmatyka prawa; wolność sumienia i religii; wspólnota religijna; kościół; państwo; suwerenność

Introduction

This study was prompted by the presentation of Dean Sándor Gaál at the Szárszó Conference of the Reformed Church, held in Balatonszárszó, Hungary, from 10 to 13 August 2023. His presentation discussed in detail the concepts of the “popular church” versus the “confessing church.” Taking a very “brave” approach by “bringing new considerations

This study was prepared within the framework of the faculty research project Protestantism and Law, Faculty of Law, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, 2022–2024. Research project leader: Szilvia Köbel.

* Dr. habil., PhD, associate professor, Department of Constitutional Law and Ecclesiastical Law, Institute of Public Law, Faculty of Law, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Viola u. 2–4, 1042 Budapest, Hungary, e-mail: kobel.szilvia@kre.hu

to the fore,”¹ the presenter addressed the “evergreen” question: “Have we turned into a *confessing church* from a *popular church*?”² Gaál referenced the 1995 Mission Act of the Reformed Church in Hungary, whose preamble declares, “[The] Reformed Church of Hungary is both a popular church and a confessing church.”³

This, of course, raises the following question: what do the terms “popular church” and “confessing church” actually mean? What significance lies in distinguishing between the two, and what purpose does the discourse surrounding this terminology serve? According to Gaál, this debate – or more precisely, the ongoing need for clarification – has consistently paralleled the clerical and theological developments of the twentieth century, remaining a constant companion to both. Gaál further asserted, citing German and Dutch theologians Dietrich Bonhoeffer and Wim Dekker, that the confessing church “split off from the mainstream, many-membered church of a complex quality, and formed its own, small-membered church made up of those who joined exclusively based on their statement of faith.”⁴

When considering the nature of Protestant church jurisprudence, a step-by-step approach is essential, carefully examining the notions of church, church law and church jurisprudence individually. In particular, it is necessary to define the concepts of the Protestant church, Protestant church law and Protestant jurisprudence. Obviously, this paper only scratches the surface of this topic. Nevertheless, it is important to revisit enduring questions periodically and examine them collaboratively, situating these issues within a new context. As the presentation referenced in the Introduction demonstrates, the discourse surrounding the concept of the church remains an enduring topic, even within a single denomination.

The title above identifies legal dogmatics and public law history as the proposed approaches. Both possess significant potential, with each focusing on different aspects of the interpretive challenges inherent in Protestant church jurisprudence. In what follows, we aim to outline the initial steps and direction for analysing the areas of Protestant jurisprudence that have, until now, remained largely unexplored.⁵

1. The legal dogmatics and public law history approach

To begin with a broader perspective, we can derive the conceptual elements of Protestant jurisprudence from the framework of fundamental rights. Traditionally, the focus

¹ Remark by Gábor Zila following the presentation. See: Gaál, Sándor: “Népegyházból hitvalló egyház lettünk?” Presentation at the Szárszó Conference of the Reformed Church 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=SVYImy-NUHmc> [accessed: 31 May 2025]. Conference report has been published in *Confessio* 2023/4, <https://confessio.reformatus.hu/v/nepegyhazbol-hitvallo-egyhazi-lettunk/> [accessed: 31 May 2025].

² Gaál 2023.

³ Act II of 1995 on the Mission of Hungary's Reformed Church, https://reformatusegyhaz.hu/documents/920/1995_%C3%A9vi_II._tv._Misszioi_tv.pdf [accessed: 31 May 2025].

⁴ Bonhoeffer 1966, 18–32. This passage is referenced by Wim Dekker discussing the view that those awaiting the purification of the popular church see renewal in the reduction of its members. See: Dekker 2015, 35–36. This was also referenced in the presentation by Sándor Gaál (see note 2).

⁵ See Berkmann 2021, 195.

has been on the vertical dimension of legal relations associated with fundamental rights, where the individual (as a religious person) and the religious community (both as a collective subject of religious practice and as an institution) are the beneficiaries, while the State is obligated to guarantee the fundamental right to freedom of conscience and religion. In recent years, however, the examination of the horizontal effects of fundamental rights has gained increasing prominence in academic jurisprudence.⁶ Beyond the vertical relationship with the State, the interactions among individual churches, religious denominations and individuals constitute a horizontal network of legal relationships. Today, not only large corporations but also churches and religious communities can assume obligations under fundamental rights frameworks, for instance, through the mandatory application of the General Data Protection Regulation, the management of public funds or legal responsibilities arising in labour and employment law contexts, particularly for church-run institutions that perform public duties. This refers to public education, higher education, social and health care institutions that are maintained by the Church but financed by the State from public funds in order to perform public tasks. At the same time, however, the Church may require religious teachings in the operation of these institutions. In practice, this can lead to a contradictory situation where the prohibition of discrimination must be guaranteed, but the Church wants to give preference to employees belonging to that religion in the hiring process.

It is within this context that we examine whether a detailed analysis of the Protestant concepts of church, church law and church jurisprudence – distinguishing them from those of other denominations – is warranted. The simple answer is “yes,” although – given that the rationale is often shaped by historical circumstances and the prevailing balance of power – placing this analysis within the framework of public law history reveals the potential fragility of such conceptual systems. The historical evolution of these notions demonstrates how specific rights operated in different periods. For example, the church governance mandates of kings, which structured the Roman Catholic state church system, were significantly reinterpreted after the Reformation, particularly as the organisational frameworks of Protestant churches strengthened and their rights were gradually expanded. This process highlighted that church-related laws cannot be standardised, given the substantial organisational differences between Protestant churches and the Catholic Church.

In the church law literature of the pre-World War II era – both Protestant and Catholic – the rights of the state concerning religion (the church) were generally divided into two main categories. The first, *jura in sacra*, primarily referred to rights related to the internal governance of churches, some of which were allocated to the state.⁷ These rights

⁶ “Obligations can be interpreted partly in the context of a vertical relationship (between the individual and the state) and partly in that of a horizontal one (between the individual and other members of society). The common core of horizontal obligations is the constitutional requirement to respect the rights of others, which is given special emphasis by the fact that violations of fundamental rights (harming fellow human beings) are not only committed by representatives of public powers, but also by (transnational, multinational) businesses and other organisations or individuals. [...] This leads to the issue of the third-party effect (Drittwirkung).” See: Chronowski 2022, 37–38.

⁷ Kováts 1942, 42.

(*jus sacrorum*, Kirchengewalt) typically encompassed the church's jurisdiction over its members (*potestas ordinis et iurisdictionis*).⁸ The second category, *jura circa sacra*, encompassed rights derived from the state's (or ruler's) sovereignty over religious or church matters. This concept emerged with Reformation as the notion of "sovereign rights" concerning church or religion.⁹

There was no unanimous consensus in the professional literature regarding which specific rights fell under *jura circa sacra*. However, general agreement existed on the following entitlements: a) *jus reformandi*: Multiple interpretations exist. In Luther's time, the right to reform faith belonged to German princes. Later, the church (synod) gained the right to establish doctrines of faith and enact church reforms, while the state retained the authority to set conditions for the foundation of new denominations; b) *jus supremae inspectionis*: the state's right of supreme supervision over the churches operating on its soil (Article 20 of Act XLIII of 1895 established the legal category of a legally recognised religious denomination "under the protection and supervision of the state"). Technical literature assigned into the same category *jus placeti* as well (the state's right to recognise church decrees as valid on its soil only if the king has provided prior consent to said decrees, e.g. papal bulls) and *jus cavendi* (the state will allow the establishment of a religious institution only if did not consider it dangerous, exercising a form of veto); c) *jus advocatiae*: entails state protection and support for a church that has legal personality or operates as a public body; this support may be financial or may comprise state assistance in the implementation of internal decisions; d) *apellatio ab abusu*: the right of the state to review and overturn complaints lodged against church resolutions.¹⁰

Unlike the rights discussed above, the classification of the right of supreme patronage (*jus supremae patronatus*) under classic sovereign rights – as explained by Péter Gyetvai – was disputed in the technical literature between the two world wars. This was because the right was actually granted by the church to the state and was exercised exclusively in connection with the Catholic Church. Essentially, it constituted a "positive right of disposition" and was therefore not considered part of *jura circa sacra*. Instead, it was interpreted as one of the so-called "defensive rights," which included nomination of church benefices and granting of benefits; church organisational decisions (e.g. creation of a new diocese, introduction of a new monastic order into the country); supervision of benefits and estates granted by the king (e.g. consent to alienation, seizure); universal patronage (the ability to grant a patronage) and other honorary rights (e.g. the "apostolic" royal majesty title). According to general interpretation, if the royal throne was vacant or the kingdom ceased to exist, this right did not pass to the Hungarian state, as the right of patronage was tied to the Holy Crown. Pursuant to Act I of 1920 (based on its explanatory notes),

⁸ Gyetvai 1938, 5.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Kováts 1942, 41–45; Gyetvai 1938, 5–13.

this was precisely why the governor was not entitled to exercise the right of patronage,¹¹ particularly the associated right of appointment.¹²

Although the constitutional continuity and organic development of law in Hungary were interrupted¹³ after World War II, the newly emerging political system and socialist regime sought to exploit the institution of state supervision and patronage rights – or at least their key elements. The title of the first bill of Decree-Law No. 20 of 1951 was “About the exercise of the right of supreme patronage and rights of patronage.” According to the draft, the right of supreme patronage was vested in the Presidential Council and exercised by the State Office of Church Affairs (ÁEH). The draft further stated that the State of Hungary intended to exercise not only the right of state patronage but also the public and private rights of patronage.¹⁴ Although the 1949 Constitution declared the separation of church and state, the draft decree asserted that Hungary wished to continue exercising, “as a public authority over the Catholic Church, the right of supreme patronage that is rooted in centuries of legal tradition and has been consistently declared effective by law.”¹⁵ Following formal separation, it was clear that the state could not exercise the right of patronage in principle. However, it retained a form of “prior veto,” based on the rationale that the state provided substantial financial support to the church; accordingly, churchmen deemed “politically gravely objectionable” were to be barred from senior positions, and “foreign will” was not to prevail in the appointment of church officials.¹⁶

With the establishment of the ÁEH, the state sought to exercise supervisory rights, at least in terms of mandates. Shortly thereafter, a decree law was issued regulating the appointment to certain church positions, notably omitting the terms “right of supreme patronage” and “right of patronage.” To preserve the state’s influence over these appointments, the Presidential Council of the People’s Republic reserved the right of “prior consent” for filling positions in the Catholic Church that had previously fallen under the right of supreme patronage.¹⁷

As noted above, after 1956, the party-state leadership sought to use legal mechanisms to extend its influence over senior appointments in Protestant churches as well. However,

¹¹ Gyetvai 1938, 9–13. Ottó Bihari pointed out that the minister’s reasoning to Act I of 1920 “emphasized that regardless of the conditions of transition, the state in principle retains this right, and even exercises it if necessary.” See: Bihari 1984, 107. Andor Csizmadia drew attention to the disputes surrounding the right of supreme patronage as follows: “No unanimous stance emerged in the government regarding the nature and exerciser of the right of supreme patronage. Essentially, the debate revolved around the right of appointment. The question was whether the governor, as interim head of state, could exercise the power of appointment under the right of supreme patronage. [...] The clash of opposing opinions resulted in the usual compromise of the ruling classes, embodied in Act I of 1920 which regulated the exercise of the head of state’s powers. [...] In the explanatory memorandum to the Act [...] the government’s stance was that owing to its legal nature, the right of supreme patronage was ‘closely integrated with the sacred crown’ and thus allowed for the possibility that it might be exercised during the period of governorship.” Csizmadia 1966, 270–271.

¹² Andor Csizmadia pointed out that the law referred to the right of supreme patronage in general, whereas in practice, this only entailed the right of appointment associated with that patronage. Csizmadia 1966, 270–271.

¹³ Köbel 2005, 18.

¹⁴ National Archives of Hungary, XIX-A-21-a-79/1951. See also: Köbel 2005, 39; Köbel 2017; Köbel 2019, 165–185; Orbán 1960, 281–309; Balogh 1996.

¹⁵ National Archives of Hungary, XIX-A-21-a-79/1951. See also: Köbel 2005, 39; Köbel 2017; Köbel 2019, 165–185.

¹⁶ National Archives of Hungary, XIX-A-21-d-008/1957. See also: Köbel 2005, 39; Köbel 2017; Köbel 2019, 165–185.

¹⁷ As Jenő Gergely stated, “the right of consent was a socialist ‘creation.’” Köbel 2005, 40.

it faced challenges in identifying “historical” justifications for applying the institution of “prior consent by the state” to Protestant denominations. Let us now examine how the one-party state implemented the key elements of these historical church law institutions in relation to the Reformed Church and consider the conclusions that can be drawn from this experience.

In the agreement concluded between the government of Hungary and the Reformed Church in 1948, the government declared that it “recognizes and provides for the complete freedom of religious practice by all possible and necessary means,” and the Reformed Church stated that “the legislature and government of the Republic of Hungary have guaranteed and protected the free practice of religion so far.” The Hungarian government also stated that, with the enactment of Act No. XXXIII. of 1947 and by providing aid for the church’s personnel-related and other operating expenses, they “enabled the church to maintain the existing framework of church life.”¹⁸

In the referenced agreement, the government recognised the self-governing function of the Reformed Church, indicated in the text by the term “jurisdiction” in brackets. It is important to quote the relevant paragraph from the agreement: “The Government of the Republic of Hungary also considers *the self-governing (iurisdictio) activity of the Church* to be within the scope of the free functioning of church life, within the framework and in the manner as this activity is regulated by the church laws approved by the Head of State at any given time.”¹⁹ Furthermore, the government “acknowledged” the Reformed Church’s efforts to implement the principle of a “free church in a free state.” Until the implementation was completed, the government guaranteed, by the Agreement, the payment of state aid (for personnel and other expenditures) to the church until 31 December 1968, at which point “all payment of state aid shall cease.”²⁰ Notably, the agreement made no mention of sovereignty, the (supreme) right of supervision or issues related to senior church positions.²¹

In 1957, ÁEH requested a legal opinion, presumably from law professor Andor Csizmadia, regarding the legal basis on which the state could enforce the right of prior consent – or exert influence – over the selection of senior officials in the Reformed Church. The resulting work, titled “The legal stance of the Reformed Church in the Hungarian state” and submitted to ÁEH on 4 March 1957, was a 14-page document providing a comprehensive historical overview and offering legal-dogmatic considerations for the legislation under preparation. Referencing the Carolina Resolutio of 1731, the law professor noted that when Charles III “extended his powers as head of state in exercising general supervision over the Catholic Church,” he intended to “claim the same supervision mandate over the Protestants.” According to the opinion, the 1734 decree supplementing the Resolutio was issued in this spirit, declaring that “both Protestant churches were entitled

¹⁸ Hungarian Gazette, No. 1948/227 (9.10.1948).

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Regarding the agreements, Ottó Bihari explained that “the churches and denominations that signed the agreement in 1948 did not rule out the possibility of electing their officials with the state’s (prior) consent” and added, “Thus an equal and normalized relationship was established between these churches.” Bihari 1984, 107.

to elect four superintendents each, who were only allowed to take office after royal confirmation.” The document further highlighted that although Joseph II’s *Edict of Toleration* did not fully equalise Protestants with Catholics, Article 26 of 1791 “finally codified the freedom of religions in law” while sustaining the king’s “right of supreme supervision” over the two Protestant churches, along with “other royal rights he possessed ‘regarding the spiritual affairs of churches’” (e.g. disciplinary matters and supervision of synods). The opinion observed that, between the enactment of church policy laws in the late nineteenth century and “the end of the Horthy era, no new legislation affecting the Protestant churches can be found.” Regarding the interwar period, it emphasised that “the Reformed Churches in Hungary passed laws at the fourth (1928) and fifth (1939) Budapest synods based on their right of self-government,” which were “upheld and confirmed by the then head of state.” The law scholar then interpreted the post-1945 situation, beginning with Act I of 1946, the Peace Treaty and Article XXXIII of 1947, describing these legal instruments as laws that “guaranteed the exercise of religious freedom for citizens,” later “confirmed by the Constitution.” He also referenced the “special convention” concluded between the state and the Reformed Church of Hungary in 1948.²² The legal opinion then drew the following conclusions, which are worth quoting at length:

The situation today is that the basic questions of the Reformed Church’s religious freedom are still regulated by Act 26 of 1791. Many provisions of that act, including the ones pertaining to the state’s right of general supervision, are still in force, with the only modification that said supervision is not exercised by the king and his dicasteries, but by the head of state or the competent ministry (currently the Ministry of Education). Thus, the Reformed Church may manage its religious affairs on a self-governing basis, but the head of state has the supreme supervisory power over the functioning of the self-government. As indicated by the article, this means that the Reformed Church can only hold synods with the consent of the head of state, and the laws passed there also require the head of state’s approval and ratification. Consequently, the head of state may also send a delegate to the synod to oversee negotiations there. Church laws shall not conflict with the laws of the People’s Republic of Hungary. In case such conflict arises, the church laws must be changed. *Concerning the state’s right to intervene in personnel matters, Act 26 of 1791 does not provide for this, and expressly does not reserve this right to the sovereign. The state’s right of veto over certain church appointments can be regarded as forming part of the head of state’s supervisory rights referenced herein and were reserved exclusively to the sovereign.* For this right is exercised in respect of Protestant churches in several countries, including England. In Hungary, it was also granted to the state authorities pursuant to the decrees and pacts of [...] 1854 and 1859, and in Transylvania this right was granted permanently regarding the bishop of the Reformed Church there, as it is expressly referenced in Part I, Section I, Article IX, Paragraph I of the *Approbata Constitutio*. That it was permanently effective here is made clear by Article V of the Synod that opened on 1 March 1939, which stated that the cited passage of the *Approbata Constitutio* should continue to be in force along with the provision that the head of state’s confirmation is required for appointing the Reformed Church’s bishop during the Horthy era. *I have not found any other passage of law or practical document that would specifically indicate that the state organs had a statutory right to influence appointments to church positions.* For other positions, which were otherwise dependent on church nomination, there was already evidence of state appointment or confirmation. Thus, the Ecclesiastical Act V of 1933²³ mentions that the establishment of certain departments at church

²² National Archives of Hungary, XIX-A-21-a-80/16/1957.

²³ 1933. *A magyarországi református egyház Egyetemes Konventje jegyzőkönyve*. Budapest: Bethlen Gábor (pub.), 79–114, 121–152.

colleges may be assumed by state bodies. In such cases, an agreement must be reached regarding the rights and obligations of the funding entity and, in case state aid is used, of the national government in respect of the faculty concerned. Similarly, state intervention is mentioned in the Ecclesiastical Act II of 1933, in the passage that provides for pastoral jobs at institutions and in the army, reserving the right of appointment to the competent authorities of said institutions /Article 90/. *It is therefore conceivable, albeit inconsistent with the principle of separation of church and state, that the state's right of veto over the filling of certain church positions may be retained or explicitly guaranteed, either on grounds of the state's statutory right of superintendence or in return for the full or partial funding of certain church positions, as the continuation of current practice.*²⁴

Thus, the quoted legal opinion presented “historical” and “legal” reasons arguing for the state’s right of general supervision over the Reformed Church and its right of intervening on personal matters, where the author strangely connected elements of the state’s general supervisory rights from the pre-war era and certain aspects of the right of supreme supervision. This reasoning was then used to justify the aforementioned party-state decision and Decree-Law No 22 of 1957, so that the powers of the single-party state could, at least figuratively, demonstrate legal continuity with the legal institutions of the pre-World War II era.²⁵

2. Dilemmas concerning concept definition in Protestant ecclesiastical literature – following the footsteps of Kálmán Csiky

To highlight the complexity of defining concepts in church law within the scope of this brief study, we draw on Kálmán Csiky’s seminal work for illustration and guidance. In 1908, Csiky, a professor at the (Reformed) Academy of Law in Sárospatak, began his work titled “The Legal Concept of Church” by observing that “the definition of the notion of church is almost as diverse as the number of Christian denominations, because each one perceives the essence of the church differently.” He continued his reasoning as follows:

The jurist, however, when defining the concept of “church,” either relied entirely on theology, and thus could not render a proper legal definition, or even worse, fell into one-sidedness as soon as he swore by the doctrines of a single religion, or he sought to remain exclusively in the juridical domain and dismissed the church’s foundation and seal, which are undoubtedly theological in nature. The discipline of ecclesiastical law has in fact devoted little attention to exploring the concept of church correctly and has conceded this domain to theology. Although it is precisely the scholars of ecclesiastical law, a legal science, who would be best suited to shed light on the interpretation of the concept of “church,” because law is anchored to reality and separates the religious thought of ideal substance from the existent, and because the jurist is better positioned to assess the findings of theological discussions in an unbiased fashion.²⁶

According to Csiky, “the concept of church can be captured through understanding the concepts of faith, religion and religious denomination,” while he emphasised that

²⁴ National Archives of Hungary, XIX-A-21-a-80/16/1957.

²⁵ For a deeper discussion, see: Köbel 2023, 277–305.

²⁶ Csiky 1908, 3.

a “religious denomination” is not yet a “church.”²⁷ He further argued that even a legally organised religious denomination cannot necessarily be regarded as a church because “the concept of church [...] is inseparably linked to Christianity” and “the fact of foundation by Christ” constitutes the “Christian basis” for defining the concept of church.²⁸ Csiky maintained that the theological notion of church serves merely as a foundation for the legal concept.²⁹ He also noted that “the essence of church was first elaborated by Catholic theology,” whereas the “Protestant approach” was first articulated by Martin Luther, who argued that “contrary to the theory of the Catholic Church’s visible church [...] the church is the ideal assembly of all believers.”³⁰ Csiky summarised by observing that the two concepts are “in sharp contrast” with one another: their “starting point is the same, namely that the Church was founded by Christ and is of divine origin, but the doctrines of the Catholic Church and the Protestant churches regarding the church’s appearance and being are completely contradictory.”³¹

József Hörk, like Csiky, distinguished between the Catholic and Protestant concepts of church, noting that both share the theological premise that the church was founded by Christ.³² Csiky emphasised that the “Protestant approach to understanding and defining the concept of church is not based on legal considerations,” because, in the reformed “perception, the church is not an externally recognizable ecclesiastical organization.” Instead, the Reformed approach “puts the emphasis on the invisible church, bringing the legally intangible church into the fore rather than the legally articulated one.”³³ Csiky further argued that the Reformation “created a [new] viewpoint and situation regarding the relationship between church and state.” The Reformers advocated the “separation, or rather the differentiation” of the two powers, aiming to assert the secular authority’s independence and autonomy from all other earthly powers. Thus, the secular authority attained a measure of dignity and respect, particularly through the work of Luther.³⁴ Csiky underscored that Luther and the Reformers focused on distinguishing ecclesiastical tasks from secular ones, ensuring that each sphere would not interfere with the affairs of the other. Csiky also pointed out that “according to Luther, the spiritual activity of the church has no legal organization, and the church is spiritual and invisible,” adding that “in the eyes of the Reformers, that which we call church government is nothing more than the preaching of the Gospel and the administration of the sacraments” – essentially, the entirety of its “spiritual” functions.³⁵ Csiky explained that it was precisely because of the above that “the state organisation was readily available” to provide the legal and administrative structure necessary for church operations, that “the secular government of the territorial lords seemed suitable to act as a substitute for the missing church organisation.”³⁶ While

²⁷ Ibidem, 4–5.

²⁸ Ibidem, 6–7.

²⁹ Ibidem, 7.

³⁰ Ibidem, 9–10.

³¹ Ibidem, 10–11.

³² Hörk 1903, 1–6.

³³ Csiky 1908, 50.

³⁴ Ibidem, 57.

³⁵ Ibidem, 63–65.

³⁶ Ibidem, 65.

Luther stated that “the secular authorities have no right to interfere in the affairs of the Gospel,” they were obliged to defend “the faith,” giving rise to the “territorial lord’s church government” (*jus reformandi*).³⁷ Csiky noted, however, that the Reformers quickly realised that “the church cannot exist without a legal structure” and turned to the state for organisation, arguing that the state was “obligated to support the church.”³⁸ At the same time, Csiky highlighted that “Luther always opposed the imposition of a territorial lord’s church government, protested against the introduction of law into the church,” suggesting that it was, in fact, “the little faith of Luther’s contemporaries” that led to the adoption of the “territorial lord’s church government.”³⁹

Csiky’s monograph also addresses the broader relationship between church and state. He wrote that “the church, as a separate social and organisational entity, came into relationship with the state, the supreme organising power in human society.”⁴⁰ The State, he argued, had to recognise the church as a legal possibility and align its ecclesiastical organisation with the State’s legal order. In general, the two social organisations – church and state – had to reconcile their positions and spheres of activity. Historically, this relationship took various forms depending on the nature and quality of actual interactions between the state and the church.⁴¹ Csiky advocated the separation of church and state, noting that “even if their objectives are the same in many aspects, [...] their tasks are still different.”⁴² He explained Hungary’s early twentieth-century ecclesiastical policy as deriving from the sovereignty of the state: supreme power rests with the state, and churches are legally subordinated to this sovereignty. The church is a “public entity with a purely moral purpose (because said purpose is a religious one)”; however, the state’s role extends beyond moral goals “to sustain a social order that promotes the goals of humanity and to uphold this order with power.” He then added, “The church is not a public entity of power.” Therefore, he stated, the church is “subordinated to the state from a legal perspective.”⁴³

Csiky further argued that “law only regulates external relations” and that “faith cannot be regulated by law, or where law reaches into the realm of faith, the legislative power has already exceeded its mandate.”⁴⁴ He maintained that the sovereignty of the state remains in force regardless of whether it supports the churches, and therefore, this sovereignty operates even within a “free church in a free state” framework. Consequently, in Csiky’s view, “the church cannot be superior to the state, nor even equal to it in respect of legal status.”⁴⁵

³⁷ Ibidem, 66.

³⁸ Ibidem, 68.

³⁹ Ibidem, 69.

⁴⁰ Ibidem, 126.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, 130.

⁴³ Ibidem, 131.

⁴⁴ Ibidem, 133.

⁴⁵ Ibidem, 134. What Csiky is referring to here is the fact that this position does not harmonise with the Catholic view that “the Church is independent of the state, the Church is sovereign by divine mandate, and the power of the Church is even above the state power.” According to Csiky, “church organization and law belong only to the ecclesiastical domain; and the purpose of the church’s power is not to establish and regulate all the actions of men and all the manifestations of human social life.”

Csiky concluded his paper by noting that, although the concept of church is fundamentally of Christian origin, “there may be legally organised religious denominations outside Christianity, whose status within the state may be similar to that of churches.”⁴⁶ In developing his thesis, Kálmán Csiky drew on 50 source works, including the leading professional literature of his time, documents of Reformed confessions of faith and the writings of Calvin. His foreign-language sources were predominantly German. Csiky’s work, grounded in a systematic and comparative approach and informed by a jurist’s perspective, remains an important reference point for any further research on the subject.

I consider it important to point out why Csiky’s conceptual system is so highly regarded today. Csiky developed his legal dogmatic principles in the early 20th century, where the context of the public law was such that it was common to apply a clearer distinction in the specific relationship between the State and individual churches. Today, we can use Csiky’s enduring, excellent treatise as a point of reference.

Conclusion

The analytical method outlined above employs legal dogmatics and public law history as the foundation for research in the context of Protestantism and law (jurisprudence). It is also intended to guide future, more comprehensive examinations of these subject matters. The approach presented here draws on concepts and notions established in Protestant church law literature, providing a brief illustration of the rich array of concepts that may serve as key reference points in subsequent research. Consequently, the exploration and systematic classification of these notions is considered an important objective. In our view, law is uniquely capable of framing and synthesising the insights offered by various disciplines – such as theology, sociology, religious studies, history and public administration – into coherent answers to complex questions. Owing to the integrative nature of legal studies, the resulting research findings can serve as valuable reference points not only for theoretical jurists but also for legislators and legal practitioners, while also contributing meaningfully to the broader discourse on public church life. The dual framework demonstrates that ecclesiastical law is best understood as both historically contingent and conceptually structured. This duality allows contemporary scholars and policymakers to recognize how past state–church relations inform current legal debates on religious freedom and institutional autonomy.

⁴⁶ Ibidem, 139.

References

- Balogh, Margit. 1996. "A demokratizálódás kudarca(i) (1945–1956)." In: *Magyarország a XX. században*, ed. István Kollega-Tarsoly, 287–302. Szekszárd: Babits Kiadó. <https://mek.oszk.hu/02100/02185/html/260.html> [accessed: 31 May 2025].
- Berkmann, Burkhard J. 2021. *The Internal Law of Religions. Introduction to a Comparative Discipline*. London–New York: Routledge.
- Bihari, Ottó. 1984. *Államjog*. Budapest: Tankönyvkiadó Vállalat.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1966. *Navolging*. Utrecht: Ten Have.
- Chronowski, Nóra. 2022. *Alkotmányosság három dimenzióban*. Budapest: TK Jogtudományi Intézet. https://jog.tk.hu/uploads/files/ChronowskiNora_Alkotmanyosság_három_dimenzióban.pdf [accessed: 31 May 2025].
- Csiky, Kálmán. 1908. "Az egyház jogi fogalma". *Sárospataki Református Lapok* 6: 52–88.
- Csizmadia, Andor. 1966. *A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Dekker, Wim. 2015. *Tegendraads en bij de tijd: verder in het spoor van Bonhoeffer*. Utrecht: Boekencentrum.
- Gyetvai, Péter. 1938. *A vallás körüli felségjogok (jura circa sacra) a magyar közjogászoknál és kánonistáknál*. Budapest: Élet-nyomda.
- Hörk, József. 1903. *Magyar Protestáns Egyházjog*. Pozsony-Budapest: Stampfel Károly pub.
- Kováts, István J. 1942. *Egyházjogtan. Negyedik félv. Budapest: Budapesti Református Theologiai Akadémia Kurzustára*.
- Köbel, Szilvia. 2005. „Oszd meg és uralkodj!” *A pártállam és az egyházak*. Budapest: Rejtjel.
- Köbel, Szilvia. 2017. "Szocialista főkegyúri jog." In: *Rubicon online plusz* 4. https://old.rubicon.hu/magyar/nyomtathato_verzio/szocialista_fokegyuri_jog/ [accessed: 31 May 2025].
- Köbel, Szilvia. 2019. "A 'szolgáló egyház' törvénykönyve. Az államszocializmus hatása a református egyházalkotmányra és a református egyházi törvényekre." *Glossa Iuridica* 3–4: 165–185.
- Köbel, Szilvia. 2023. "„Szeretett magyar népünk...” szocializmust építő munkája támogatására...: Az 1967. évi református zsinati törvények margójára." In: *Küzdelem a lelkekért. Pártállam és egyházak a hosszú hatvanas években*, eds. Kristóf Erdős, Rita Szuly, Gábor Tabajdi, Bernadett Diera Wirthné, 277–305. Budapest: Nemzeti Emlékezet Bizottságnak Hivatala.
- Orbán, Sándor. 1960. "Az állam és a katolikus egyház megállapodása (1950)." *Historical Review* 2–3: 281–309. https://tti.abtk.hu/images/kiadvanyok/folyoiratok/tsz/tsz1960_2-3/orban.pdf [accessed: 31 May 2025].

Specific tax provisions for the Catholic Church in Hungary

Szczególne przepisy podatkowe dotyczące Kościoła Katolickiego na Węgrzech

LÓRÁND UJHÁZI*

 <https://orcid.org/0000-0002-1630-8208>

Abstract: According to the principles established by the Second Vatican Council (1962–1965), the revised Code of Canon Law describes the function of ecclesiastical property as an instrument for the sanctification and teaching of the Church. Although the Code of Canon Law upholds the conventional principle that the Church has an inherent right to acquire property by all legitimate means, the legal provisions governing the Church's material assets are negligible. Tax collection is a peripheral area within this legal framework. The peculiarity of this institution is due to its public law character. Consequently, this area has historically been subject to concurrent state and Church jurisdiction. In this study, the Hungarian Church is used as a model to trace the changes in universal Church law to the present day. This paper highlights the exposure to state systems and the political debates concerning the fiscal aspects of Church support. This work illustrates that the Hungarian system was and is a follower of broader European models. A distinction is made between ecclesiastical and civil law issues, both in terms of terminology and jurisdiction. This research demonstrates a clear difference in mentality between theologically based canon law and modern civil law systems, not only regarding taxation but also tax exemptions.

Key words: Canon law; taxation; Hungarian law; tax law; State–Church relations; financing the Church

Streszczenie: Zgodnie z zasadami ustanowionymi przez Sobór Watykański II (1962–1965) zrewidowany Kodeks Prawa Kanonicznego postrzega własność kościelną jako instrument służący uświęcaniu i nauczaniu Kościoła. Chociaż Kodeks Prawa Kanonicznego podtrzymuje konwencjonalnie przyjmowaną regułę, że Kościół ma niezbywalne prawo nabywania dóbr doczesnych wszystkimi sprawiedliwymi sposobami, przepisy prawne regulujące kwestie majątkowe Kościoła nie mają zbyt dużej wagi. Kwestia poboru podatków jest w tym kontekście zagadnieniem peryferyjnym. Specyfika tej instytucji wynika z jej publicznoprawnego charakteru. W związku z tym sfera ta podlegała jednocześnie jurysdykcji państwowej i kościelnej. W niniejszym studium potraktowano Kościół węgierski jako swego rodzaju model pozwalający na prześledzenie zmian, jakie zaszły w powszechnym prawie Kościoła do dnia dzisiejszego. Autor zwraca uwagę na podleganie tych kwestii systemom państwowym oraz na polityczne debaty dotyczące fiskalnych aspektów wspierania Kościoła. Wskazuje, że system węgierski był i jest naśladowcą szerzej stosowanych modeli europejskich. Akcentując różnicę pomiędzy kwestiami natury kościelnej i cywilnej, zwraca uwagę zarówno na zagadnienia związane z terminologią, jak i jurysdykcją. Przeprowadzone rozważania dowodzą istnienia czytelnych różnic w podejściu między bazującym na teologii prawie kanonicznym a nowoczesnymi systemami prawa świeckiego. Dotyczy to również, choć nie tylko, opodatkowania i zwolnień podatkowych.

Słowa kluczowe: prawo kanoniczne; opodatkowanie; prawo węgierskie; prawo podatkowe; relacje państwo–Kościół; finansowanie Kościoła

* Dr, University Professor, Canon Law Institute, Faculty of Law and Political Sciences, Pázmány Péter Catholic University, Mikszáth Kálmán tér 1, 1088 Budapest, Hungary, e-mail: ujhazi.lorand@jak.ppke.hu; Institute leader, Institute of Religion and Society, Ludovika University of Public Service, Ludovika tér 2, 1083 Budapest, Hungary.

Introduction

The constitutional right to freedom of religion is a principle of the legal system. Indeed, its practical impact is evident when other legal issues are considered.¹ In most countries, religious communities enjoy rights under the state's law because of their social importance. A typical example is taxation. The legislator has a dual responsibility. On the one hand, the excessive relaxation of tax policy must be avoided since the abuse of the public status of communities has occurred mainly with taxes. On the other hand, legislators must ensure that communities' appreciation of values is also reflected in tax law.

In recent years, Church funding has assumed a prominent position in the discourse within Western democracies, emerging as a matter of legal, social and moral significance. In countries such as Hungary, which have experienced a transition from socialism to democracy, the establishment of an updated system of Church finance has proven to be a complex undertaking. This complexity arises not only from the challenges of creating an appropriate legal framework but also from the Church's internal struggles. Specifically, the Church faces difficulties in interpreting its conciliar teachings on Church–state relations.

The new canon law has placed traditional concepts of temporal goods in a new theological context.² The particular law and secondary literature elaborated on the principles of state subsidies.³ This is mostly country-specific.⁴

In this paper, I focus on the issue of Church taxation in Hungary. My hypotheses are as follows:

- Church finances are not independent of the complex relationship between Church and state;
- Despite the Church's best efforts, the system of subsidising the Church has been exposed to the state.
- The Hungarian Church tax system was not a model but a follower of European models. To prove this, I will examine the rules of taxation from the perspective of the Catholic Church. First, I will clarify general theological and legal–dogmatic issues. Subsequently I will present the Church and State laws in the Hungarian historical and current contexts. The focus will be the Hungarian system. Other national examples will be used for a more doctrinal grounding and for comparison. I have used the qualitative method for research, using primary and secondary sources, comparing them and making conclusions.

¹ Marshall 1943, 505–507; Dickson 1995, 327–357; Laborde 2015, 581–600; McConnell 2013, 770–792; Trigg 2010, 407–414.

² De Paolis 1996; Morrissey 1996, 586–603; Salerno 1999, 103–140.

³ González Del Valle 1993, 123–140; Heimerl, Pree 1993.

⁴ Feliciani 1992, 217–220; Lobo Zavalía 2002; Simonelli 2025, 4–7.

1. Legal and theological perspectives on the taxation of the church

The Church's material assets, including property acquisition, are also a matter of autonomy. Although the new Code of Canon Law has sought to consider secular legal rules, the legal system of the Church is independent of secular legal rules. Canon law is fundamentally a sacramental legal system.⁵ In contrast, secular law is based on the principle of the rule of law and pragmatic and democratic tenets.

The understanding of the temporal goods of the Church is now primarily theological, secondarily legal and thirdly a public policy area.⁶ These areas are interrelated; nevertheless, it is essential to maintain proportions.⁷

The current canon law was formulated on the theological concepts of the Second Vatican Council.⁸ The legislation focuses more on the Church's sanctifying, teaching and governing activity, supplemented by a legal framework for acts of merciful charity.⁹ Temporal goods have a complementary nature that must serve the supernatural mission.¹⁰ This has been illustrated by Pope Francis' *motu proprio Fidelis dispensator et prudens*,¹¹ in which he notes that the task of a faithful steward is to manage goods with the prudence of an evangelising mission.¹²

Simultaneously, because of the importance of property in secular law, canon law borrows many terms from it. No one, including the State, itself, and the Church, is exempt from the general rules in the modern State.¹³ The property of the Church must also be transparent, and its acquisition, legitimate.¹⁴ Authors already recognised the importance of secular law before the Council.¹⁵ Felix Cappello noted that secular law provides the basis for significant property measures in the context of the legitimate acquisition of property by the Church.¹⁶ This aspect was further developed at the Second Vatican Council, which turned with openness to the State, especially in areas where its capacity was evident.¹⁷ However, the principle that the Church can acquire material goods in any legitimate way (can. 1259) remains valid for taxation.¹⁸ Nevertheless, the legislator focuses on the voluntary contributions of the faithful as participation in the Church's mission (can. 222 § 1).¹⁹ According to Daniel Tirapu, taxation is only a subsidiary matter in current canon law. However, this does not mean that the Church would not have the right to tax according to its regulations.²⁰ The importance of taxation derives from its nature as a public law. The determination and collection of taxes is the competence of public authorities.

⁵ Simonelli 2025, 4–7.

⁶ Miñambres 2004, 123.

⁷ Miñambres 1999, 7–8.

⁸ Errázuriz 2000, 123.

⁹ Ujházi 2020, 783–802.

¹⁰ Schouppe 1997.

¹¹ Ferme 2015, 35–58.

¹² Francis, *Motu Proprio Fidelis dispensator et prudens* (24.02.2014), AAS 106 (2014), part 3: 164–165.

¹³ Bell, Parchomovsky 2005, 531–616; Haaga, Pilla 2021, 43–53.

¹⁴ Djaja, Suherman 2023, 1125–1135.

¹⁵ Beste 1938, 721–753.

¹⁶ Cappello 1951, 550.

¹⁷ For more on this controversial development, see Ciftci 2021.

¹⁸ Mamachi 1770.

¹⁹ Ekpo 2021.

²⁰ Tirapu 2004, 55.

From the perspective of state law, a tax levied by the Church does not fulfil the conjunctive conditions of a tax since the tax is the “revenue of the State, unilaterally imposed by it, collected by compulsion, without direct consideration.”²¹ The state does not levy Church tax, though the Church may not use coercive state measures. The reverse is also true. If the state’s sovereign power collects the ecclesiastical contribution, its ecclesiastical nature is called into question. Moreover, there should be no confusion between ecclesiastical taxes in the canonical sense and the taxes collected by the former Papal States or, at present, by the Vatican. Fausto Piola Caselli, for example points out that the tax policy of the Papal State, from the sixteenth century onward, was designed to meet the public’s obligations to the State. These taxes met the same conditions as those imposed by other states.²² They are not, however, taxes in the sense of canon law.²³

The Papal States had atypical incomes compared to other states. These included the annual census paid by the Catholic States, gifts and transfers from religious orders, periodic benefits granted by bishops, abbots and members of the high clergy, monies collected on the occasion of anniversaries and customary feasts.²⁴ It has been suggested that these could be considered tax-like income; however, they do not fit the tax categories of state law. This is also true for the Vatican. The Lateran Treaty provided the Italian government with bond revenues.²⁵ In addition, the Holy See receives income from the faithful through the collection of Peter’s Pence, which is used to finance charitable activities and the operating expenses of the apparatus.²⁶ Pius IX made it a voluntary contribution, and it was the primary source of income for the Holy See between 1870 and 1929. In the nineteenth century, many promotional publications were issued in Hungary to encourage the faithful to contribute.²⁷

2. Problem of Church taxation in the Hungarian historic context

Since neither the Code nor other ecclesiastical documents define the term *tax*, it is necessary to depart from the expressions used in the legal texts from history, practice and the authors’ opinions. Taxation elements of the modern state cannot be totally justified by canon law.²⁸ However, as illustrated in Charles Adams’ book on the history of taxation, it is evident that these conditions have gradually evolved. If the legislator deems it, he or she can establish different elements for tax.²⁹ Assuming that the Catholic Church is recognised as having a legal system independent of the State,³⁰ it has the authority to

²¹ Herzfeld 2023.

²² Koenigen 1926, 385.

²³ Caselli 2023, 299–324.

²⁴ Caselli 2023, 306.

²⁵ Ernst 1983, 189.

²⁶ For a detailed historic tax account, particularly in English Saxon regions, see Naismith, Tinti 2019, 521.

²⁷ Krupa 1987, 2.

²⁸ An imposition, which is determined by law and is always expressed in money, paid at a fixed rate and time, without compensation and used for public purposes; in case of non-payment, coercion may be applied.

²⁹ Adams 2001, 243–457.

³⁰ Hervada 1989, 17–21, 48–50.

establish taxation conditions. The Code of Canon Law of 1917 was formulated in the socio-political environment of the contemporary State.³¹ The process of codification involved systematising legal regulations, including taxation, which had accumulated over several centuries.³² It provides a starting point for exploring taxation's canonical, secular and local-historical peculiarities. The legislator also sought to articulate the Church's position on taxation, which Pier Giovanni Caron interprets as the aspiration to function as a perfect society.³³ According to this perspective, the free acquisition and management of property guarantees daily functioning and has a theoretical meaning for the Church.³⁴ This principle legitimised its demand for financial contributions from its followers, including the collection of taxes.³⁵

2.1. Church tax: Tithe and parish tax (*lecticale*)

A prime example of a historical Church tax is the tithe (*decima*), which is not found in contemporary canon law. The position of the tithe in each European country developed differently, depending on the relationship between the state and the Church. The particular importance is evidenced by the fact that both Church councils,³⁶ theologians³⁷ and state legislatures have repeatedly addressed the issue.³⁸ Eric Shuler shows how the institution of the tithe in general and in the context of the Roman Empire combined biblical, patristic, ecclesiastical and secular legal elements.³⁹ By the sixth century, the Church clearly lacked the administrative and sanctioning capacity to enforce its council decisions and material needs.⁴⁰ This phenomenon is demonstrated by John Eldevik, who meticulously chronicles the intricate web of conflicts over tithes.⁴¹ Eldevik's work also depicts how German ecclesiastical practice influenced the nascent Hungarian Church, including financial support.⁴² This claim is thoroughly substantiated by a monograph by Imre Karácson⁴³ and Levente Závodszy,⁴⁴ who compare Hungarian conciliar and ruler documents between the eleventh and thirteenth centuries with foreign state decisions. King Stephen of Hungary (1000–1038) was concerned with the harmonisation of his

³¹ Minelli 2013, 33.

³² Boni 2024, 34.

³³ Ottaviani 1935, 420–421; Bender 1948.

³⁴ Beste 1938, 724–730; Eichmann, Mörsdorf 1958, 468–469.

³⁵ Caron 1973, 824.

³⁶ Conc. Matisconense II (585), c. 5. In: MGH Conc. 1, p. 167; Conc. Ticinense (855), c. 13. In: MGH Conc. 3, p. 374; Conc. Romanum (1059), c. 10. In: MGH Const. 1, p. 548.

³⁷ Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, II–II, q. 87, a. 1. St. Raymond of Penyafort 1603, 123. Fourth Lateran Council (1215), c. 54.

³⁸ Hegyi 2024, 403–30; Balogh 2022, 19–53; Szeredy 1883, 1564–1566; Szabó 2022, 211–212.

³⁹ Shuler 2012, 44–45.

⁴⁰ Halfond 2010, 116.

⁴¹ Eldevik 2012.

⁴² Ibidem.

⁴³ Karácson 1888.

⁴⁴ Závodszy 1904.

ecclesiastical legislation with Western models,⁴⁵ particularly with Frankish capitularies.⁴⁶ This demonstrates that the support system has primarily been subject to state interference. Subsequent decisions (Council of Szabolcs 1077–1095, Golden Bull of 1222) reinforce this conclusion.⁴⁷ The Golden Bull stipulated that the tithe would be paid in produce, which contrasted with the Church's preference for it to be received as money.⁴⁸ The abolition of Church tithes will be considered, showing the abolition took place with the consent of the Church, albeit under considerable pressure from the state. The fact that the clergy renounced the right to tithe in 1848,⁴⁹ thus abolishing the Church tithe forever, is considered a significant event of the civil transformation.⁵⁰ This phenomenon displays the model–follower character of the Hungarian system since the enlightened state proclaimed the state–Church relationship of feudal elements.⁵¹ This trend reached Hungary, and “the abolition of the tithe is an expression of the Church's attitude toward the civil transformation as a whole.”⁵² This also means that the Church's resources have never existed independent of the political situation.⁵³

Another illustration of the state's interest in Church taxation is the so-called *lecticale*, which functioned as a parish tax. It was a temporary payment of money used to provide for the needs of Church staff.⁵⁴ It should not be confused with *congrua* with which later secular powers provided for the clergy's support.⁵⁵ The *congrua* was not a tax and later became a controversial element, because it indicated a church at the disposal of the state.⁵⁶ Ákos Timon⁵⁷ and Gyula Kováts,⁵⁸ who studied the *lecticale* in detail, agreed that it developed from the donations of the faithful. I focus on only one instance that conveys the Church's reliance on the state's will. The Church opposed the tax exemption of the nobility because it did not comply with canon law.⁵⁹ Moreover, Act XXVI of 1790/91 on Religion (Section 6) forbade the Church from collecting tithes from Protestants. Meanwhile, the Church, based on theology and law, claimed the right to tax Christians of other denominations or even non-Christians. The theological position of the Church differed from that of the secular power. In the absence of power, it was the will of the state that was conducted.⁶⁰

⁴⁵ Karácson 1888, 22.

⁴⁶ “Si cui Deus decem dederit in anno, decimam deo det; et si quis decimam suam abscondit, novem solvat. Et si quis decimationem episcopo separatam furatus fuerit, diiudicetur ut fur ac huiusmodi compositio tota pertineat ad episcopum.”

⁴⁷ Tamás Tóth. *A Szabolcsi Zsinat*. Debrecen 2017, 7–11, <https://real.mtak.hu/119320/1/T%C3%B3th%20Tam%C3%A1s%20Szabolcsi%20zsinat.pdf> [accessed: 12 March 2025].

⁴⁸ Blazovich 2022, 46.

⁴⁹ Act XIII of 1848 on the abolition of the tithe of priests.

⁵⁰ Csizmadia 1969, 101.

⁵¹ Englund 1992, 325–361; Affre 1837.

⁵² Fazekas, Gyulai 2000, 166.

⁵³ Meszlényi 1928, 58, 64–67.

⁵⁴ Nizsalovszky 1942, 656.

⁵⁵ Schiappoli 2023.

⁵⁶ Horváth 1886, 392; Sarnyai 2000, 30–52.

⁵⁷ Timon 1908.

⁵⁸ Kováts 1885.

⁵⁹ Timon 1908, 40–42.

⁶⁰ Aschenbrier 1893, 115–17.

After the First World War, the Church was a partner in supporting the state's irredentist policy, which, in turn, financially supported the Church.⁶¹ Parishes could collect Church taxes with the assistance of the local government, although this was not mandatory.⁶² Nevertheless, conservative Catholics such as Albert Apponyi recognised the need for such reforms. At a meeting of bishops in January 1918, it was stated that "reforms in the life of the Church can only be made if they come from the Church, itself."⁶³

2.2. Real church taxes and offerings in the Hungarian Church

The truly ecclesiastical tax *tributum*, unlike the other categories discussed, remains in the current Canon Law. The former Code of Canon Law used the terms *tributum*, *exactio* and *taxa*.⁶⁴ Mihály Móra illuminates European models from a Hungarian perspective, from which it is evident that these categories did not have national peculiarities.⁶⁵

Vatican II established the general perspective of cooperation and independence between the State and the Church.⁶⁶ According to legislation, the Church has a birth-right *nativum ius* to have property in any legitimate way (can. 1254), including taxation. This does not result from the intervention of an external power.⁶⁷ The law in force imposes the right to levy taxes, but only under strict conditions. Only the diocesan bishop, not all the ordinaries (cf. can. 368), can levy taxes. In the Hungarian context, there are thirteen Latin dioceses, one regional abbey and three Greek Catholic dioceses. Furthermore, the legislator only allows the collection of taxes "for the needs of the diocese" (can. 1263). This is a broad category. It does, however, somewhat limit the scope of completely subjective judgments since the levying of the tax must be based on some kind of "need."⁶⁸ Regarding the needs of the Church (can. 1263), the legislator makes an exception for priestly formation since the bishop may levy a tax in the diocese to cover the needs of the seminary (can. 264 § 1). The emphasis on seminaries is more theologically understandable.⁶⁹ The Church is primarily a sacramental community, and it administers the sacraments and the Word of God primarily through ordained priests. It is imperative to recognise that the faithful are entitled to the fundamental right of receiving the spiritual goods necessary for salvation.⁷⁰ In Hungary, six Latin seminaries and one Greek Catholic seminary are financially supported by dioceses and, in the case of the one interdiocesan seminary, by the Episcopal Conference (can. 263). There is no tax collection, but rather a call for voluntary contributions (can. 222 § 1).⁷¹

⁶¹ Madarász 1938.

⁶² Csekő 2003, 41.

⁶³ Szigeti 1968, 12.

⁶⁴ Bánk 1963, 388.

⁶⁵ Móra 1941.

⁶⁶ Markovich 2021, 65.

⁶⁷ López Alarcon 2022, 831; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo. 1973. „Acta commissionis.” *Communicationes* 5: 95.

⁶⁸ Perlasca 2001, 995.

⁶⁹ Erdő 1999, 21–35.

⁷⁰ Del Portillo 1999, 64–75.

⁷¹ Congregation for Bishops 2004, 1062–1063.

The legislator also describes the personal scope of the tax. The diocesan bishop may impose a moderate tax on the juridic persons under his jurisdiction. Moreover, the law distinguishes between private and public juridic persons. In the case of private juridic persons, the right of the diocesan Bishop to levy taxes is even more limited, since he can require a contribution only in cases of “grave necessity” and “extraordinary and moderate” circumstances (can. 1263). Closely linked to ecclesiastical authority, public juridic persons are more likely to be subject to taxation. However, the ecclesiastical authority has no real power of coercion, unless it is the abolition of legal personalities.⁷² According to the post-Vatican II vision, it is already difficult to use coercive measures in taxation.⁷³ Before the Council, even eminent canon lawyers such as Eduard Eichmann considered it acceptable to collect taxes from reluctant but wealthy members, even by coercion. In this way, the Church relieves the burden on poorer members who have paid the tax.⁷⁴

Current law maintains the distinction between voluntary offerings and taxes and places both within the domain of the Church. In Hungary, even the communist state recognised the right of the Church to collect taxes from its adherents. It is clear from the Esztergom circulars (No. 6110/1949) and the decree of the Minister of Finance (P.M. 248 501/1949, 11 a.) that in 1949, parishes had the right to collect Church taxes to cover certain needs. The details of the collection were regulated by an earlier decree (129.400/1948. VII. P. M.). The Esztergom circulars (No. 5344/1950) describe a later decision of the police confirming parishes’ right to levy taxes. However, this recognition inherently implied the supremacy of the state. Despite these decisions, the communist state was bent on overthrowing the Church at all levels.⁷⁵

3. State taxes to support Church activities in the current Hungarian legal system

The applicability of post-conciliar models can only be discussed after communism. For post-socialist countries, the Austrian⁷⁶ or German cooperative⁷⁷ model was usually the starting point for the relationship between Church and state.⁷⁸ It has also been a challenge to reconcile this method of taxation with the Council’s principle.⁷⁹ In Germany, the “Church tax” is part of the tax collected by the state and then transferred to the Church.⁸⁰ Some canonists have attempted to relativize the state’s role by reducing it to a technical aspect, which does not alter the ecclesiastical nature of the tax.⁸¹ This view does not seem well-founded since this tax is a public charge collected under the supervision of the State and is part of its tax system. This is not affected by the fact that the amount is

⁷² Frugé 1998, 68–81.

⁷³ Cito, De Paolis 2000, 19–21.

⁷⁴ Eichmann 1934, 147.

⁷⁵ Gárdonyi 2010, 31–42.

⁷⁶ Schwendenwein 1992, 268–283.

⁷⁷ Pree 1996, 151–168.

⁷⁸ Jone 1940, 483.

⁷⁹ Ciftci 2024.

⁸⁰ Hammer 2002.

⁸¹ Haring 1924, 678.

used by the Church for ecclesiastical purposes or by the fact that the tax is otherwise based on the Church's membership. The legal status of this institution as a state body is evident in the public administrative act required for individuals to no longer be subject to the Church's tax. They must formally declare their non-membership in the Church to a competent state or municipal authority, such as a local court or registry office in Germany.⁸² Therefore, Benedict XVI, in his *motu proprio Omnimium in mentem*, was forced to affirm that the declaration of the Church's abandonment of the state system does not lead to a theological separation.⁸³ Apart from these aspects, this kind of tax redistribution was more likely to endanger the pastoral interests of the Church in the long run.⁸⁴ Consequently, this tax system was not implemented after the regime change, even though the Hungarian system resembled the German model in many respects. Correspondingly, a mixed model was developed, with the 1% redistribution being the part it more closely linked to taxation. Furthermore, Church institutions with a public function receive public funds in proportion to the tasks they perform through institutional appropriations submitted to the central budgetary bodies controlling the public function.⁸⁵ Nevertheless, these constitute public finance rather than tax policy.⁸⁶ Regarding taxation, the Hungarian system is characterised by tax redirection and tax exemptions for the Church.

The financing of the Catholic Church in Hungary is structured around a dual framework that reflects its complex relationship with the state. This comprises indirect support through the public designation of the "1+1%" personal income tax, as well as a system of direct statutory tax benefits and exemptions. These mechanisms provide preferential financial treatment for the Church and its affiliated institutions and illuminate the nuances of state–Church policy and the practical implementation of religious freedom.

Citing a Constitutional Court decision,⁸⁷ Szilvia Köbel, Zoltán Ormóshegyi and Ádám Rixer argue that the system of privileges for churches does not constitute excessive favoritism. They reason that, as the Court affirmed, the impact of religion on an individual's entire life is fundamentally different from that of other organisations, such as political parties or associations.⁸⁸ Due to the legal complexities involved, however, this analysis will provide a focused overview of the primary tax benefits.

We will begin with the first major category: exemptions and relief relating to corporate tax.⁸⁹ Although Church legal entities are subject to corporate tax, their core activities – namely those of a religious, educational or public benefit nature – are tax exempt. The core activities of a Catholic institution are specified by its founding documents and governed by its own legal system, primarily canon law. The principle of non-commerciality dictates that these core activities must be clearly distinguished from for-profit enterprises and cannot be oriented towards systematic profit generation or commercial

⁸² Rees 2010, 43; Corecco 1982, 461–502; De Paolis 1995, 579–608; Coronelli 2007, 8–34; Mosconi 2007, 35–59.

⁸³ Benedict XVI, *Motu Proprio Omnimium in mentem* (26.10.2009), AAS 102 (2010), part 1: 8–10.

⁸⁴ Pree 1996, 151–168.

⁸⁵ Péteri, Bernadett 2022, 461–478.

⁸⁶ Fedor 1998, 411–418.

⁸⁷ Decision No. 22/1990 (X. 16) of the Constitutional Court of Hungary.

⁸⁸ Köbel, Ormóshegyi, Rixer 2022, 204.

⁸⁹ Rixer 2017, 19.

risk-taking. The most common sources of revenue from these activities are donations, liturgical collections and membership contributions. A crucial distinction between this private income and state subsidies is that the former is outside the audit jurisdiction of the State Audit Office.⁹⁰ For the purposes of transparency, ecclesiastical legal entities are required to submit a declaration for each tax year, replacing the need for a standard tax return – even if they conduct no taxable activities.⁹¹ Legislation also provides concessions for the commercial activities of churches.⁹² Examples of non-religious commercial activities include property rental, catering (specifically restaurant operations unrelated to pilgrimage accommodations), and agricultural production and sales. Tax relief is available for these activities provided that the profits (or a proportion of them) are allocated to the entity's primary purpose, namely its religious, faith-based, or charitable activities. The amount of this relief is directly proportional to expenditures on the primary activity.⁹³ The primary concern is not the nature of the commercial activity itself, but rather how profits derived from such activities are utilised. It is essential to demonstrate that expenditures are proportional to the core activity and to provide a robust justification for it.

Income from the sale of publications and religious items on a non-commercial basis in connection with religious activities is also tax exempt, provided they comply with the provisions of the law and can be clearly distinguished from business activities. According to Ádám Rixer, the fundamental issue in such cases is whether the sale primarily promotes religious objectives. In other words, the sale of religious materials and literature should promote faith, charitable endeavours or worship instead of prioritising profit.⁹⁴ Transparent accounting is also crucial because it allows the clear segregation of these revenues from those generated by business activities.⁹⁵ The latter is typically not exempt from taxation.

Donations represent a separate category of tax exemption. Religious institutions are exempt from taxation on financial assistance received from state, municipal or other sources to fund their core activities.⁹⁶ However, non-religious subsidies are subject to the principle of targeted use, with oversight from state authorities, particularly the Court of Auditors.⁹⁷ Tax exemption also extends to private donations made to ecclesiastical legal entities as long as the donations are designated for the Church's core activities. Donors

⁹⁰ This principle is derived from the autonomy of churches in their internal religious affairs, as established by Act CCVI of 2011 on the Right to Freedom of Conscience and Religion and on the Legal Status of Churches, Religious Denominations and Religious Communities, and the general scope of the State Audit Office's powers as defined in Act LXVI of 2011 on the State Audit Office, which focuses on the use of public funds and state/municipal assets. The non-auditability of purely religious revenues by state bodies is a manifestation of the separation of Church and state, as outlined in Article VII of the Fundamental Law of Hungary. László, Holman 2017, 97.

⁹¹ Act LXXXI of 1996 on Corporate Tax and Dividend Tax, Section 5(1) and Section 5(8a). For a detailed description of the revenue allocation and the system of exemptions, see Tóth, Vörös 2023, 382–392.

⁹² Tóth, Vörös 2023, 386.

⁹³ Act LXXXI of 1996 on Corporate Tax and Dividend Tax. Section 9(5).

⁹⁴ Rixer 2017, 19.

⁹⁵ Government Decree 296/2013 (VII. 29.) on the Specifics of Financial Reporting and Bookkeeping Obligations of Ecclesiastical Legal Entities.

⁹⁶ Act LXXXI of 1996 on Corporate Tax and Dividend Tax, e.g. Section 6(1)(d).

⁹⁷ Tóth, Vörös 2023, 385.

receive certain benefits, although eligibility depends on the purpose, extent, and form of the donation – all details beyond the scope of this analysis.⁹⁸

Worthy of particular note are the tax concessions and exemptions granted to ecclesiastical legal entities. Buildings used for religious or public purposes, such as churches, parishes, monasteries, schools and social institutions, are exempt from building tax.⁹⁹ Land owned by a church is tax-exempt if it is used for religious or public purposes.¹⁰⁰ According to Act C of 1990, ecclesiastical legal entities are exempt from local business taxes if they have no domestic or foreign tax liability on income derived from business activities conducted in the previous tax year.¹⁰¹ Ecclesiastical legal entities are exempt from motor vehicle taxes if they use a vehicle exclusively for core activities or if a church charity uses a vehicle to transport aid supplies.¹⁰²

It is important to distinguish duties from taxes. Regarding the latter, the Church is fully exempt from taxes on gifts and inheritances it receives.¹⁰³ Certain duties are waived for ecclesiastical legal entities when they acquire real estate or other assets.¹⁰⁴ In such cases, two conditions must be met cumulatively. First, the purchased land or real estate must be related to the Church's core activities, such as faith-based functions, public service, science or art. If the Church acquires real estate for investment purposes, however, it is no longer exempt from duty. According to Köbel, Ormóshegyi and Rixer, the law is designed to facilitate religious institutions' acquisition of real estate, enabling them to fulfil their primary mission.¹⁰⁵ Second, at least one of the following criteria must be met:

- a) For instance, the Church has a history of legally using the property under a lease agreement.
- b) While this method is less common today, it was frequently used by the Church after the 1989–1990 regime change to acquire property through the restitution of unlawfully seized assets or proportional compensation.¹⁰⁶

⁹⁸ Köbel, Ormóshegyi, Rixer 2022, 205.

⁹⁹ Act C of 1990 on Local Taxes. Specifically, Section 13(1)(f) grants objective tax exemptions to buildings owned by ecclesiastical legal entities, while Section 19(d) provides personal tax exemptions to the ecclesiastical legal entity, itself.

¹⁰⁰ For the local tax system, see Patyi 2013, 379–395.

¹⁰¹ Act C of 1990 on Local Taxes, Section 39/A(4).

¹⁰² Act LXXXII of 1991 on Motor Vehicle Tax. See Section 5(d), 17/D(b), 18(23). See also Tóth Vörös 2023, 389.

¹⁰³ Act XCIII of 1990 on Duties exempts inheritances acquired by an ecclesiastical legal entity, Section 16(1)(h), and gifts made to such an entity, Section 17(1)(p).

¹⁰⁴ See Act XCIII of 1990 on Duties 26(1)(i).

¹⁰⁵ Köbel, Ormóshegyi, Rixer 2022, 205. Importantly, the acquisition of real estate by religious institutions provoked significant controversy in the press.

¹⁰⁶ Act CXXV of 1997 on the Amendment of Act XXXII of 1991 regarding the Settlement of the Ownership Status of Former Church Real Estate was adopted in light of the international agreement concluded between the Holy See and the Republic of Hungary. This refers to the Agreement between the Republic of Hungary and the Apostolic Holy See on the financing of the public service and religious activities of the Catholic Church in Hungary and on certain property-related matters, dated 20 June 1997 (AAS 1998, 330–341). This Agreement was promulgated by Act LXX of 1999 on the promulgation of the Agreement between the Republic of Hungary and the Apostolic Holy See on the financing of the public service and religious activities of the Catholic Church in Hungary and on certain property-related matters, signed in Vatican City on 20 June 1997; Soós 2009; Birher 2022, 137–149. Concerning compensation, it is imperative to acknowledge the recent amendments to several legislative acts. Act LXXXVIII, otherwise called the Amendment of Certain Church-Related Laws Act, was passed in 2022. In the transfer of real estate to the Church as compensation, it is pertinent to note that such transactions are exempt from value added tax (VAT) and other associated taxes.

Finally, transfers of assets between ecclesiastical legal entities are exempt from duty, provided the assets continue to be used for the Church's core activities.¹⁰⁷ Churches are generally subject to value-added tax (VAT) regulations. However, they are exempt from VAT for religious activities, provided that these activities are directly linked to liturgical functions, services, or primary activities.¹⁰⁸

The VAT exemption for public institutions run by churches, such as those in education and social welfare, is determined by the institution's legal status.¹⁰⁹ Certain public interest services may be exempt from VAT.¹¹⁰ The exemption applies if the institution meets the legal criteria (e.g. operating as a public benefit organisation). Additionally, allowances granted to religious leaders and individuals performing religious services are exempt from taxation.¹¹¹

In addition to the previously discussed categories, several benefits are worth mentioning, including the tax advantages of certain Church investments. This illustrates the extensive scope of the benefits system. However, the focus of this study will be limited to benefits regulated by canon law, at least in principle, or that are particularly relevant to this field of inquiry. The analysis will concentrate on the distinctions between the two legal systems, based on the premise that they have different legal principles and priorities. Despite these distinctions, financing issues are so significant and complex that they necessitate an interplay between canon and secular law, making a comparative analysis not only possible, but also essential.

3.1. System of tax redirection

Transferring a tax percentage is one, but not the only, pillar of Hungarian Church financing. However, it is the area most directly relevant to tax law. Churches are not required to use this option, and they should register for a technical number if they wish to utilize this method.¹¹²

The model is to give taxpayers a role in redistributing a percentage of the taxes they pay. It is up to the Church to decide, within the limits of the law, how to use the 1%. This does not preclude the Church from using all or part of this sum for the public mission it has undertaken or for any part of it. However, it would be good if this use were also subject to greater transparency.¹¹³ Notably, this contribution is not an ecclesiastical tax in the canonical sense. Nor is it an additional tax on churches collected by the state, as

¹⁰⁷ Act XCIII of 1990 on Duties, Section 5(1)(c).

¹⁰⁸ Act CXXVII of 2007 on Value Added Tax, Section 85(1)(i).

¹⁰⁹ Act CXXVII of 2007 on Value Added Tax, Section 85(1)(j). Papp 2005, 602–603.

¹¹⁰ Nyikos, Soós 2017.

¹¹¹ Act CXVII of 1995 on Personal Income Tax, Point 4.7 of Annex.

¹¹² Act XC of 2010 on the Creation and Modification of Certain Economic and Financial Laws, as amending Act CXVII of 1995 on Personal Income Tax, Section 49/B. Act CCVI of 2011 on Freedom of Conscience and Religion and the Legal Status of Churches, Denominations and Religious Communities, Section 19/A. For practical information and the current list of beneficiaries, see National Tax and Customs Administration, "A vallási közösségek 2024-ben is technikai számon gyűjthetik az 1%-ot," https://nav.gov.hu/print/ado/szja1_1/tajekoztatok/A_vallasi_kozossegek_2024-ben_is_technikai_szamon_gyujthetik_az_1_-ot; and Technical number of beneficiaries list, <https://ado-1-szazalek.hu/technikai-szamos-kedvezmenyezett-lista/> [accessed: 8 October 2025].

¹¹³ Erdő 1999, 28–29.

in the German model. The state system was designed to consider the public function of churches¹¹⁴ and freedom of religion.¹¹⁵

The Hungarian 1% system is not unique; it developed gradually after the 1989–1990 regime change. Various European models can be identified in it. In Italy and Spain, it is also possible to donate a certain percentage of personal income tax within a specific range.¹¹⁶ The Spanish state is bound not only by national legislation but also by an international agreement with the Holy See and, thus, by the principle of *pacta sunt servanda*, which must be kept. International agreements between the Holy See and the nation concerned that deal with material affairs can assume importance.¹¹⁷ These should not restrict the Church's freedom, including its right to acquire property in any legal way.¹¹⁸ Agreements are tailored to each state, and the detailed rules are outlined in domestic legislation. In some cases, such as the Concordat between Poland and the Holy See, there is only a brief reference to financial matters.¹¹⁹ In other cases, such as in Hungary, there is no concordat between the parties. There are partial agreements in which the economic issue is a significant factor.¹²⁰ The state allows individuals to reserve 1% of their progressive personal income tax (PIT) for the benefit of the Church or a special state fund they designated as of 1 January 1998. It is similar to the Italian system, dating back to 1985,¹²¹ which allows Italian taxpayers to allocate 0.8% of the total income tax paid to the Catholic Church.¹²² In the Hungarian system, it is currently possible to donate 1% plus 1%. The first percent is recommended for churches with a technical number. The second percent can be donated to any eligible non-governmental organisation (NGO). This is particularly relevant to the Catholic Church because many of its institutions have established affiliated public benefit foundations, which give them access to this additional financing.¹²³

3.2. Church's support system in the crossfire of political debate

Hungary was the first country in the region to introduce the targeted offering of the PIT. The Slovak, Slovenian, Czech and Romanian systems are similar to the Hungarian one. In these countries, taxpayers can allocate a percentage of their taxes to one of the organisations that the state offers. An interesting feature of Slovakia is that donating

¹¹⁴ Act CXXIV of 1997 on the financial conditions for the religious and public activities of the churches.

¹¹⁵ For a comprehensive analysis, see Schanda 2018.

¹¹⁶ Conferencia Episcopal Española. "Tax allocation," <http://www.transparenciaconferenciaepiscopal.es/en/assignment.html> [accessed: 12 March 2025].

¹¹⁷ Lillo 1990.

¹¹⁸ Durham, Scharffs 2010.

¹¹⁹ Concordat between the Holy See and the Republic of Poland, signed 38 July 1993, ratified 23 February 1998, Article 22 § 2.

¹²⁰ Act LXX of 1999 on the proclamation of the Agreement between the Republic of Hungary and the Holy See on the financing of the public service and religious activities of the Catholic Church in Hungary and on certain questions of a material nature, signed in Vatican City on 20 June 1997.

¹²¹ Villa Madama Agreement of 1984. Legge 20 maggio 1985, n. 222.

¹²² Ferrari 1985, 55–60.

¹²³ Act CXVII of 1995 on Personal Income Tax, Section 4/A and Chapter XI on the rules of 1+1% tax donation, Act CLXXV of 2011 on the Right to Association, Public Benefit Status and Operation and Support of Civil Organisations, Chapter IV Sections 32–41. Act CCVI of 2011 on the Legal Status of Churches, Religious Denominations and Religious Communities, Section 6.

2% of one's personal income tax and 2% of corporate income tax is possible.¹²⁴ Bernadett Szilágyi explains that the initial reactions of churches were not always positive in Hungary.¹²⁵ There was concern that this support would not be sufficient to meet the Church's pastoral obligations, let alone its responsibilities for specific public tasks. Szilágyi does not discuss the historical context of why the Catholic Church was critical of the initiative. Left liberal politics has often summarised the slogan "The churches must be supported and maintained by their faithful."¹²⁶ In a brief analysis, Péter Buda points out the sharpest anti-Church edge of this idea reminiscent of the communist era. Church property was nationalised under communism, and after the fall of the regime, the Hungarian state returned only the property used by the Church. Unlike other former socialist countries, neither land nor other significant real estate assets were returned.¹²⁷ Nevertheless, the left liberal governments devised a method of Church support after the regime change that would have perpetuated the Church's financial inability to function. At least in its nascent, left-leaning political iteration, the 1% redirection system followed this conceptual framework. Péter Erdő offered two criticisms of the 1% funding model. First, he argued that the system was developed according to the state's will. Second, Erdő highlighted the difficulties of legal harmonisation, as the then-new system would have eliminated other subsidies to churches. Nonetheless, the amendments (19(2) of Act IV of 1990) foreshadowed the elimination of targeted subsidies. Erdő observed a sensitive problem: the amendment to Article 3(4) of Act CXXIV of 1997 on the Financial Conditions for Churches seemed to abolish a significant part of subsidies after a one-year period.¹²⁸ In addition, the lack of harmonisation of legislation created uncertainty for churches. Erdő's 1997 study did not draw political conclusions from all this. He is satisfied with the legal interpretation of the laws and amendments. Twenty-five years later, it can be said that this model, shortly after the regime change, circumvented the agreement between Hungary and the Holy See and continued the dictatorship.

However, Zoltán Ádám and András Bozóki highlight a different problem. This study examines the relationship between right-wing populism and religion in Hungary, particularly focusing on the period after 2010.¹²⁹ Despite the negligible role of religion in the political agendas of right-wing populist parties such as Fidesz and KDNP, the authors posit that historical Christian churches play a significant role in legitimising right-wing populism. Consequently, these religious institutions receive substantial financial assistance. The authors emphasise that, under the Fidesz government, institutionalised cooperation developed between the churches and the state. Historically Christian churches primarily received financial support through the transfer of public services, operating an increasing proportion of state-funded educational, health and social institutions.

¹²⁴ Ondrasek 2011.

¹²⁵ Szilágyi 2014, 65.

¹²⁶ Buda n.d.

¹²⁷ Szilágyi 2014, 65.

¹²⁸ Erdő 1999, 31–34.

¹²⁹ Ádám, Bozoki 2019, 98–122; Ádám, Bozóki 2016, 91–108.

In 2013, the national curriculum for primary schools was revised to include religious education. This phenomenon has financial ramifications. In 2012, the Fidesz government introduced a restrictive system for registering churches. According to this system, the recognition of a religious community as a church became subject to parliamentary approval. This phenomenon carries significant consequences for the financial structure of the Church.

Other authors have expressed similar criticisms,¹³⁰ supporting their claims with figures that illustrate the financial benefits enjoyed by established historical churches.¹³¹ However, in response to the critical comments, significantly, after the regime change, left liberal parties pursued an anti-Church policy, which made it impossible to establish democratic partnerships. Ultimately, this resulted in a close alliance with the right-wing faction. While the issue under discussion extends well beyond tax law, the connections are numerous. However, in response to these criticisms, the present government has been instrumental in addressing systemic failures that have persisted for decades. Although the government's measures addressed systemic failures that had persisted for decades, such as the renovation of ecclesiastical monuments and ensuring the livelihoods of the rural clergy, the official communication often failed to convey this crucial historical context, thereby leaving the subsidies vulnerable to public criticism. Consequently, Church subsidies became the subject of public criticism. The most significant challenge is creating easily accessible transparency. This is not an issue of taxation *per se*, but one of Church funding and transparency.¹³²

Bernadett Szilágyi perceives the problem that donations to churches can only be made to their central body.¹³³ There is a danger that the Church will decide on the allocation of these funds arbitrarily, not according to need. It is difficult to agree with this perspective regarding the Catholic Church. Considering canon law, the central authorities, the Bishops' Conference and the individual dioceses should allocate resources according to local needs.¹³⁴ Wealthier parishes do not need the same support as poorer ones. It would be more difficult if the 1% gift were tied to the local level. Wealthier individuals would support their communities both with donations and their 1%. However, one can agree with the author that greater transparency is needed in using the 1% and aid in general. The author is right that the dependence of the churches persists despite the PIT donation. There are historical reasons that demonstrate that full economic autonomy cannot be achieved within the current Church structure. One can also contemplate the renovation of churches and the Hungarian municipal or state system of patronage.¹³⁵ These are historical commitments of the state administration that cannot be replaced by 1% of donations.

¹³⁰ Kürti 2024, 101–21.

¹³¹ Mike 2024.

¹³² Bucsky 2024.

¹³³ Szilágyi 2014, 77.

¹³⁴ Longhitano 1999, 82–102.

¹³⁵ Csizmadia 1964a, 14–19; Csizmadia 1964b, 205–211.

To receive the 1%, the public status of the Church must have been recognised by the State, after which the technical number is applied for. After the regime change, as Antal Ádám points out, a more liberal model prevailed.¹³⁶ Act IV of 1990 on the Freedom of Conscience still left the registration of churches to the district courts by adopting statutes.¹³⁷ Communities that did not pose a serious threat to national security and did not violate the law were not investigated due to lingering historical memories.¹³⁸ The current multi-level system governing churches in Hungary originates from Act CCVI of 2011 on the Right to Freedom of Conscience and Religion and on the Legal Status of Churches, Denominations and Religious Communities (the Church Act). This essential law has been the subject of ongoing debate and numerous amendments, most notably in 2013 and 2018.

Since 2019, Hungary has operated a four-tier system of church recognition.¹³⁹ At the apex of this hierarchy are the established churches, recognised by a two-thirds act of Parliament, which possess the widest range of rights and privileges. They are automatically entitled to receive the 1% personal income tax allocation.¹⁴⁰

The second tier consists of incorporated churches. A religious association can become an incorporated church if, in the previous five years on average at least 4,000 taxpayers have assigned 1% of their income tax to it and they have been functioning as a religious association for at least 20 years in Hungary or 100 years abroad, or it has been a registered church for at least 15 years.¹⁴¹ The third level comprises registered churches. A religious association can be upgraded into a registered church after three years, provided that, in the three preceding years, at least 1,000 taxpayers on average have assigned 1% of their income tax to it, and it has been functioning for at least five years as a religious association in Hungary or for a hundred years abroad.¹⁴² The most basic form is the religious association, which lacks legal church status. Its operations are governed by the Civil Code (Act V of 2013). However, since 2019, religious associations have gained the right to receive tax assignments from income taxpayers, providing them with a form of public subsidy beyond tax exemption.¹⁴³

As per Liliána Herbath, the tightening of the legislation was prompted by tax evasion and abuse of the subsidy system.¹⁴⁴ This perspective is partly correct; however, the legal framework is more in line with the government's Church policy, characterised by centralisation.

The outcome of the administrative process for candidate organisations for established Church status is reported to the Parliamentary Committee on Religious Affairs. Under the new system, it is not the courts but the legislative body, the Parliament, that

¹³⁶ Antal 2017, 13.

¹³⁷ See Act IV of 1990 on the Freedom of Conscience and Religion and on Churches, § 8(2) and § 9(1). For an analysis of this liberal registration model, see Schlosser 2011.

¹³⁸ Eötvös Károly Institute 2014, 1–22; Schanda 2020, 703–721.

¹³⁹ Schanda 2025, 8.

¹⁴⁰ Ibidem, 11.

¹⁴¹ Ibidem, 8–9.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Herbath 2014, 46.

decides whether to grant a religious community a two-thirds majority to obtain established church status.¹⁴⁵ When the 2011 Church Act entered into force on 1 January 2012, it initially recognised only 14 religious communities as established churches. In February 2012, Parliament expanded this original list by recognising 17 out of 82 communities that applied for recognition, raising the total number of established churches to 31. The parliamentary decision 8/2012 (II.29) granted established church status to these 17 religious communities, while rejecting the applications of sixty-six associations. This is not a formality because of the tax and other preferential policy aspects of the issue. From a fundamental rights perspective, the law has been criticised, though the study analysis focuses on tax law. Due to the legislation, the scope of registered churches and those with a technical number no longer overlap. The latter is a broader category¹⁴⁶ that includes established churches, religious associations and registered churches.¹⁴⁷ Significantly, the law, itself, has undergone several amendments, resulting in changes to the legal status of certain religious communities over the years. Furthermore, some religious communities unexpectedly regained their technical numbers. Consequently, they became eligible for the 1% tax donation once again. Regarding the 1% PIT pledge, the Hungarian state guaranteed certain surcharges when the system was introduced. The surcharge is based on the number of donors, not the amount of donations. From this perspective, it is understandable that the tax pledge is important not only for the final amount but also for the number of pledgers. In 2023, the number of people pledging to the Catholic Church decreased by 60,000. In 2022, 771,000 people donated a percentage of their taxes, amounting to approximately 13,633,053 euros. Although sixty thousand fewer people pledged in 2023, the total amount increased to 16,151,042 euros.¹⁴⁸ Importantly, the 1% donation is an imperfect metric for drawing far-reaching conclusions about Church membership. First, some individuals do not pay personal income tax, such as children, pensioners, and those eligible for exemptions. Therefore, they are not included in this system. Second, some individuals may illegally evade tax obligations, excluding themselves from the pool of potential donors. Conversely, the Church may also receive support from individuals who do not formally adhere to the Catholic faith but feel connected to the institution. The Catholic Church is currently engaged in a concerted campaign to mobilise its adherents and supporters, with the goal of securing 1% of their taxes. To achieve this objective, the Church utilises conventional media channels, including large-scale posters, advertisements on public transportation, flyers, and media campaigns.¹⁴⁹ The purpose of the advertisements is to highlight the Church's social and societal role. It appears that the primary target demographic is non-practising Catholics. Furthermore, the Episcopal

¹⁴⁵ Schanda 2025.

¹⁴⁶ National Tax and Customs Administration 2024.

¹⁴⁷ Technical Number of Beneficiaries List 2025.

¹⁴⁸ Data on the 2023 pledges is available at "Which religious community received the most pledges in 2023?" szja1-1.hu, <https://www.szja1-1.hu/melyik-vallasi-kozosseg-kapta-a-legtobb-felajanlast-2023-ban-964.html> [accessed: 8 October 2025].

¹⁴⁹ See for example, eSCom. "Egyből segít! Kérjük, támogassa adója 1 %-ával a Katolikus Egyház szolgálatait! (feliratos)," YouTube video, https://www.youtube.com/watch?v=tEKP_5BOVFI; and Görögkatolikus. „A Magyar Katolikus Egyház 1% reklámfilmje (2013),” YouTube video, <https://www.youtube.com/watch?v=-8nZ7TOIM2U> [accessed: 8 October 2025].

Conference is using online advertisements and its own platform to draw attention to the 1% donation.¹⁵⁰ They also publish short videos and materials online.¹⁵¹ Particular emphasis is placed on providing communications to the faithful. Circular letters are disseminated from the episcopal conference and the dioceses. As mentioned above, effectiveness is difficult to measure, so we can only form an opinion based on total payments.

Nevertheless, the sixty thousand fewer offerings provide significant insight into the current state of the Catholic Church. Individuals are only required to specify the intended beneficiary of the 1% donation if they wish to deviate from the previous year's allocation. Without such an indication, the donation will be allocated automatically to the Church to which it was given in the previous year. It is worth considering why sixty thousand people went through the administrative effort to avoid donating their 1% to the Catholic Church. The fact is that the number of people claiming to be Catholic has drastically decreased, according to 2022 census data. According to the Hungarian Central Statistical Office, Roman Catholics fell by 50.1% between 2001 and 2022.¹⁵² Compared to the 2011 census, one million fewer people identify as Catholic. While 3.7 million people identified as Roman Catholic in 2011, only 2.6 million did so in 2022.¹⁵³ The decline has impacted the number of pledges to the 1%. This is a complex phenomenon, the causes of which must be sought not only in external factors (secularisation, anti-Church tendencies etc.), but also in the internal state and the relationship between Church and state. While the reasons for this radical decline are beyond the scope of this study, there are fiscal implications.

4. Other forms of fiscal support in canon and secular law

It is not unique to Hungary for established churches to benefit from preferential tax and contribution treatment. For instance, the Hungarian legal system permits donations and “offerings” for liturgical and religious activities to be exempt from certain taxes. Additionally, benefits provided to the ministers of these established churches may be tax exempt.¹⁵⁴

In the case of donations, a distinction must be made between the ordinary meaning of the term and the canonical and state law meaning.¹⁵⁵ The typical donation is an offering collected in churches, which is tax-exempt income. The exemption is based on the logic that the donor contributes from income that has already been taxed. This also applies to

¹⁵⁰ Magyar Katolikus Egyház. <https://katolikus.hu/cikk/remeny-tamasz-kozosseg---iden-is-fontos-hogy-rendelkezen-adoja-egyhazi-1-arol> [accessed: 8 October 2025].

¹⁵¹ Görögkatolikus. “A Magyar Katolikus Egyház 1% reklámfilmje (2013),” YouTube video, <https://www.youtube.com/watch?v=-8nZ7TOIM2U> [accessed: 12 February 2025].

¹⁵² Tóth 2024, 38.

¹⁵³ István Elmer. “Keresztények, hol vagytok?,” <https://orszagut.com/hitelet/nepszamlalas-vallasi-hovatartozas-ksh-toth-geza-keresztenyek-hol-vagytok-6004> [accessed: 31 January 2025].

¹⁵⁴ This tax exemption for specific benefits of ministers of established churches is regulated, for example under Annex 1 (e.g. concerning tax-free benefits in kind or other tax-exempt income related to their service) of Act CXVII of 1995 on Personal Income Tax.

¹⁵⁵ Herich 2019, 179–208. See also Act XXVIII of 2020 on Strengthening the Role of the Churches in the Field of Social and Child Protection Services.

individual donations made outside the context of worship.¹⁵⁶ The ecclesiastical legislature considers it the duty of the faithful to contribute voluntarily to the Church (can. 222 § 1). Although the donation is primarily a religious act, the donor may indirectly receive some form of *quid pro quo*. They benefit from the supernatural goods or, in other cases, from the Church's public functions. Sometimes, the donation may be used for specific purposes (church renovation, other investments etc.). In such cases, the Church is morally, if not legally, obligated to use the offering for a specific purpose.

Corporations can also make a "donation" to churches as tax-deductible contributions. The corporate tax does not use the term "Church" but "ecclesiastical legal person," a broader category in the legal system,¹⁵⁷ including Church organisations with a legal personality.¹⁵⁸ In this regard, the Catholic Church adheres to a series of precise definitions outlined in Canon Law.¹⁵⁹ Thus, a donation to an internal legal entity is treated similarly to a donation to the Church. In general, donations are tax exempt; however, the donation must be related to the purposes of the Church.¹⁶⁰ Thus, it must include religious acts, including the more broadly related humanitarian, liturgical, educational and charitable activities. It is essential that the ecclesiastical juridic person issue a certificate of donation, thus ensuring transparency.¹⁶¹ The juridic person may mention the name of the donor, provided the donor agrees. This is typically done in parish bulletins.¹⁶²

Religious activities provided by the Church are also exempt. However, there is a conceptual difference between the approach of canon law and state law. The state also considers Church activity as a kind of atypical service exempt from taxation for constitutional reasons.¹⁶³ Nevertheless, the ecclesiastical legislator tries to avoid the appearance that the celebration of the sacraments is a service.¹⁶⁴ It is intended to prevent the trafficking or abuse of the sacraments. An offering for Mass is more than a donation; it obligates the recipient to offer the Mass for a specific intention. In a term not used in secular tax systems, it is called a *gift by stipulation*. The stipulation is that the ecclesiastical authority guarantees the celebration of the Mass requested for the donation.¹⁶⁵ This does not change that the *stips* is not to commission a service but is a free contribution "for the good of the Church, and by this offering participates in her concern to support her ministers and works" (can. 946). Funeral rites have greater social significance. Here, too, is a difference between the Catholic and state legal systems.¹⁶⁶ According to the Church's understanding,

¹⁵⁶ Act CXXIV of 1997 on the Financial Conditions of Religious and Public Purpose Activities of Churches, Section 4(1).

¹⁵⁷ Act LXXXI of 1996 on Corporate Tax and Dividend Tax, Section 7(1)(z); Act CXXIV of 1997 on the Financial Conditions of Religious and Public Purpose Activities of Churches, Section 4(1).

¹⁵⁸ Lugosi-Szabó 2019.

¹⁵⁹ The Government Decree 295/2013 (VII. 29) elucidated the regulations pertaining to the legal status and operational framework of ecclesiastical legal entities.

¹⁶⁰ Czoboly, Erdős 2021, 227.

¹⁶¹ Act LXXXI of 1996 on Corporate Tax and Dividend Tax, Section 7(1)(z), Act C of 2000 on Accounting (Hungary), Sections 14–15. Act CXXIV of 1997 on the Financial Conditions of Religious and Public Purpose Activities of Churches, Section 4(1).

¹⁶² Szakács 2013, 161.

¹⁶³ Act CXXIV of 1997 on the Financial Conditions of Religious and Public Purpose Activities of Churches, Section 4(1).

¹⁶⁴ Pighin 2006, 242–243.

¹⁶⁵ Calvo-Álvarez 2004, 694–699.

¹⁶⁶ Perry 1983, 315–335.

the funeral is not a “service” but a pastoral ministry. The legislator expressly considers offerings made on the occasion of a funeral to be donations (can. 1181). The relative nature of this provision is indicated by the discretionary power of the pastor in charge of reducing the offering for the poor.¹⁶⁷ Act XLIII of 1999 on cemeteries and burials considers burials a service. From a tax point of view, this religious activity is exempt from taxes since burials are part of the basic activity of the Church.

The legislator makes further exceptions. A church may collect donations for the establishment, expansion or renovation of a cemetery or memorial cemetery, which is also tax-exempt income but earmarked for a specific purpose. However, it is common for a congregation to provide other services, such as operating a business for church cemeteries. In such cases, it is no longer possible to escape the obligation to pay taxes. In this scenario, it is imperative that all the rights and obligations enshrined in secular law pertaining to the proprietor, custodian, administrator or operator of a cemetery, as well as the funeral service provider, are upheld.¹⁶⁸

Considering the Second Vatican Council, the Code of Canon Law seeks to avoid inequalities in the remuneration of the clergy in a particular church (can. 281 § 1). If the parish cannot pay the priest’s salary, it is supplemented by the central solidarity fund (can. 281 § 1). The Code of Canon Law establishes principles for the clergy throughout the world.¹⁶⁹ It is up to particular churches to establish the actual rules for the remuneration of those in ecclesiastical service. This is best accomplished at the national level, considering the country’s labour and other laws in force (can. 281 § 2). The importance of this legislation lies in its obligation for the ecclesiastical authority to provide for the clergy.¹⁷⁰ This must be done, even if state structures are unable to do so. Similar to the Hungarian legal system, ecclesiastical legislation does not treat Church “employees” uniformly. Exceptions concerning contributions and taxes are clerics with pastoral and ecclesiastical status. In all other cases, full compliance with state regulations is the general rule.

The legal relationship of Church persons can neither be considered an employment relationship nor a civil servant relationship.¹⁷¹ The tax and contribution obligations on their income are adapted to the public status of the religious community. In the case of established churches, they are exempt if they receive income from donations. Subsidies for small parishes, income supplements for pastors serving the faith and laypersons with a *missio canonica* are also exempt.¹⁷²

The tax exemption of a cleric’s certain income in the service of the Church does not mean exemption from the payment of social contributions. It is based on the minimum wage and is paid centrally monthly by the Bishops’ Conference. The benefits apply only

¹⁶⁷ Martín de Agar 2022, 787.

¹⁶⁸ For the internal regulations of the Catholic Church in Hungary regarding cemeteries, see Hungarian Catholic Bishops’ Conference, Decree No. 1/2007 (V.29), “A temetőkről, a temetkezési tevékenységről és a temetkezés módjáról” [On cemeteries, funeral activities and burial], <https://www.katolikus.hu/dokumentumtar/temetoi-szabalyzat> [accessed: 8 October 2025].

¹⁶⁹ Navarro 2000, 89–90.

¹⁷⁰ Redalli 1997, 171–188.

¹⁷¹ For a comprehensive analysis, see Adómentes perselypénz, avagy papok, egyházi személyek közterhei. Adózóna n.d.

¹⁷² Act CXXIV of 1997, Section 4(1); Act CXVII of 1995, Sections 24–27; Act CCVI of 2011.

to Church employees who perform pastoral services. The tax exemption does not apply to clerics who hold other positions, university, state, government etc. In this case, they must pay taxes and contributions according to their status. Notwithstanding secular laws, diocesan priests are subject to a 10% deduction from all their income, including income exempt from taxes. This is paid into the solidarity fund. This payment of the pension contribution is the responsibility of the clergy, not the parish.¹⁷³

Conclusion

Since its foundation, the Catholic Church has sought to provide for its material needs through various incomes. From a legal-dogmatic point of view, taxes have been paramount. Taxes have always been a matter of sovereignty. Its philosophy is based on the fact that the Church exercises public authority and is independent of all other powers. In reality, the collection of taxes depended on state authorities. Three historical types of taxes have been presented: the tithe, the lecticale and the Church tax in the strict sense. The development of the Church reflects both the principles of canon law and the regulations of the universal Church about taxation and foreign models. Historic examples show the Catholic Church was a model follower.

After the First World War, the Church tended to support the policies of the state. In return, it received various material benefits, including tax concessions. After the Second World War, the country followed Soviet-style countries in terms of Church support. However, the impact of this period is most evident in the failure of the Second Vatican Council and its ecclesiastical doctrine to take root. After the regime change, there was a sudden need to regulate the relationship between Church and State, including the tax issue. Even then, it was obvious that there were significant terminological differences between the tax concepts of the Church and the State. Although the Church still retained the right to collect taxes, it had virtually no practical effect. Hungary preferred the German cooperative model. However, it opted for the 1% tax transfer concept. This solution was criticised; however, it is still in force, with minor modifications and confirmed by an international treaty.¹⁷⁴ The model in force is not independent of the increasingly controversial relationship between state and Church.

In the domain of tax law, not only do tax transfers emerge, but the Church also derives benefits from tax exemptions. In this respect, the Hungarian legal system is consistent with international standards. According to the principle of religious freedom, income from religious activities is exempt from taxation. Furthermore, donations from both individuals and companies are exempt from tax. Clergy members engaged in pastoral

¹⁷³ Circular of the Esztergom–Budapest Archdiocese, circulars 408–1/2022 and 408–2/2022 for the Solidarity Fund and the Faith and Non-Faith Contribution. For “contributions from tax-exempt income” to the Priests’ Solidarity Fund (Circular Letter 2018/VIII, points 34–39). On the payment of pension contributions, see circular 2018/VIII, point 1741–1.

¹⁷⁴ Agreement between the Republic of Hungary and the Apostolic Holy See on the financing of the public service and religious activities of the Catholic Church in Hungary and on certain property-related matters, signed in Vatican City on 20 June 1997. Promulgated by Act LXX of 1999 in Hungary.

duties are also not subject to taxation, as their income is sourced from the taxable income of their parishioners. It is imperative to acknowledge that liturgical activities constitute a pivotal aspect of canon law, primarily due to the supernatural nature of the sacraments. The terminology and approach employed are not comparable to those of secular legal systems. This is also the case regarding donations related to the sacraments. This is an attribute common to all secular legal systems and canon law and is not specific to Hungary.

References

- Adams, Charles. 2001. *For Good and Evil: The Impact of Taxes on the Course of Civilization*. Lanham–New York–Oxford: Madison Books.
- Ádám, Antal. 2020. “Az egyház és az állam viszonya.” In: *Internetes Jogtudományi Enciklopédia*, eds. András Jakab et al. 1–20. Budapest: IJoT. <https://ijoten.hu/uploads/az-egyhaz-s-az-llam-viszonya.pdf> [accessed: 8 October 2025].
- Ádám, Zoltán, András Bozóki. 2016. “Radical Right-wing Populism and Nationalized Religion in Hungary.” In: *Resisting Exclusion: Global Theological Responses to Populism*, eds. Simone Sinn, Eva Harasta, 91–108. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ádám, Zoltán, András Bozóki. 2019. “State and Faith: Right-wing Populism and Nationalized Religion in Hungary.” *Intersections: East European Journal of Society and Politics* 2(1): 98–122.
- Affre, Denis Auguste. 1837. *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*. Paris: Librairie d’Adrien Le Clere et Cie.
- Ákos, Timon. 1908. *A párbér Magyarországon, jogtörténeti fejlődése és jelen állása szerint*. Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság.
- Alarcon, Mariano López. 2022. “Commentary on Canon 1259.” In: *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, ed. Juan Ignacio Arrieta, 831. Roma: Colleti a San Pietro.
- Aschenbrier, Antal. 1893. *A kath. Egyház Autonomiájáról Magyarországon*. Budapest: Pfeifer Ferdinánd Bizománya.
- Balogh, Elemér. 2022. “Az európai jogtörténelem főszdrában: a magyar Aranybulla.” In: *Az Aranybulla a jogtörténetben*, ed. Mezey Barna, 19–53. Budapest: Mádl Ferenc Intézet.
- Bánk, József. 1963. *Kanonjog II*. Budapest: Szent István Társulat.
- Bell, Abraham, Gideon Parchomovsky. 2005. “A Theory of Property.” *Cornell Law Review* 90(3): 531–616.
- Beste, Udalricus. 1938. *Introductio in Codicem*. Collegeville: St. John’s Abbey.
- Birher, Nándor. 2022. “Az egyházi jogi szabályozás néhány sajátossága a katolikus joggyakorlatban.” *Glossa Iuridica* 6(1–2): 137–149.
- Blazovich, László. 2022. “Az Aranybulla helye a magyar jogtörténetben.” *Honismeret* 50(5): 43–47.
- Boni, Geraldina. 2024. “La certezza del diritto nell’ordinamento canonico: una lettura diacronica tra dottrina e normativa vigente.” *Ius Canonicum* 64(127): 13–64.
- Brown, Philip Marshall. 1943. “Law and Religion.” *The American Journal of International Law* 37(3): 505–507.
- Bucsky, Péter. 2024. “Az egyházak finanszírozásában is megvan a kormányzati kétharmad.” G7, 14.05.2024. <https://g7.hu/kozelet/20240514/az-egyhazak-finanszirozasaban-is-megvan-a-kormanyzati-ketharmad/> [accessed: 31 January 2025].
- Buda, Péter. n.d. “Free Church in Free Country?” <https://www.visegradgroup.eu/state-and-church/state-and-church> [accessed: 31 January 2025].

- Calvo Álvarez, Joaquín. 2004. "Commentary on Canon 945." In: *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, eds. Ángel Marzoa, Jorge Miras, Rafael Rodríguez-Ocana, vol. III/1, 694–699. Toronto: Wilson & Lafleur.
- Cappello, Felix. 1951. *Summa Iuris Canonici*, vol. 2. Rome: Gregorian University.
- Caron, Pier Giovanni. 1973. "Tributi ecclesiastici." In: *Novissimo Digesto Italiano*, vol. 19, eds. Antonio Azara, Ernesto Eula, 824. Torino: UTET.
- Caselli, Fausto Piola. 2023. "Public Finance and Fiscal Policy. The Papal States in Early Modern Age." In: *Portugal in a European Context: Essays on Taxation and Fiscal Policies in Late Medieval and Early Modern Western Europe, 1100–1700*, eds. I. Rodrigo da Costa Dominguez, Amélia Aguiar Andrade, 299–324. London: Palgrave Macmillan.
- Ciftci, Mehmet. 2021. *The Catholic Church's Teaching on Church-State Relations at Vatican II: An Interpretation, Critique, and Suggested Reform*. Oxford: Trinity College [Doctoral thesis].
- Ciftci, Mehmet. 2024. *Vatican II on Church-State Relations*. Berlin: Springer.
- Cito, Davide, Velasio De Paolis. 2000. *Le sanzioni nella Chiesa*. Roma: Urbaniana.
- Corecco, Eugenio. 1982. "Dimettersi dalla Chiesa per ragioni fiscali." *Apollinaris* 55(3–4): 461–502.
- Coronelli, Renato. 2007. "Appartenenza alla Chiesa e abbandono: aspetti fondamentali e questioni terminologiche." *Quaderni di diritto ecclesiale* 20(1): 8–34.
- Csekő, Ernő. 2003. "Községek, városok helye és szerepe a polgári kori adóigazgatásban." *Levéltári Szemle* 53(2): 28–42.
- Csizmadia, Andor. 1964a. "Állam és egyház I. Istvántól II. Józsefíg: a magyar királyok és az egyház vitája a főkegyúri jogról." *Világosság* 5(1): 14–19.
- Csizmadia, Andor. 1964b. "Főkegyurak és a végrehajtók: az állam és az egyházak Magyarországon a kapitalista korban." *Világosság* 5(4): 205–211.
- Csizmadia, Andor. 1969. "A magyarországi feudális jogintézmények felszámolásához. A decima megszüntetése." *Gazdaság- és Jogtudomány*. Az MTA IX. Osztályának Közleményei 1–2: 101.
- Czoboly, Gergely, Gabriella Erdős. 2021. *Adózási és adótervezési ismeretek*. Budapest: HVG Orac.
- De Paolis, Velasio. 1995. "Alcune annotazioni circa la formula 'actu formali ab ecclesia catholica deficere.'" *Periodica* 84(4): 579–608.
- De Paolis, Velasio. 1996. *I beni temporalis della Chiesa*. Bologna: Dehoniana.
- Del Portillo, Alvaro. 1999. *Laici e fedeli nella Chiesa*. Milano: Giuffrè.
- Dickson, Brice. 1995. "The United Nations and Freedom of Religion." *The International and Comparative Law Quarterly* 44(2): 327–357.
- Djaja, Benny, Viona Suherman. 2023. "The Church as a Legal Entity Owning Property Rights." *International Journal of Application on Social Science and Humanities* 1(1): 1125–1135.
- Domokos, László, Magdolna Holman. 2017. "The Methodological Renewal of the State Audit Office of Hungary in Light of the Protection of Public Funds." *Civic Review* 13 (Special Issue): 97.
- Durham Jr., Cole, Brett G. Scharffs. 2010. *Law and Religion: National, International, and Comparative Perspectives*. New York: Aspen Publishers.
- Eichmann, Eduard. 1934. *Lehrbuch des Kirchenrechts*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.
- Eichmann, Eduard, Klaus Mörsdorf. 1958. *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*. München: Ferdinand Schöningh.
- Ekpo, Anthony. 2021. *Temporal Goods of the Church: A Canonical Examination of Administrative Acts Concerning Their Ownership and Management*. Montréal: Wilson and Lafleur.
- Eldevik, John. 2012. *Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire: Tithes, Lordship, and Community, 950–1150*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Englund, Steven. 1992. "Church and State in France since the Revolution." *Journal of Church and State* 34(2): 325–361.

- Erdő, Péter. 1999a. "Chiesa e beni temporali: principi fondamentali del magistero del Concilio Vaticano II (Cann. 1254–1256)." In: *I beni temporali della Chiesa*, 21–35. Città del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Erdő, Péter. 1999b. "A magyar adóirányításos egyházfinanszírozási modell." In: *Egyházfinanszírozás: konferencia Dobogókőn. 1998. február 27.*, ed. Gyula Karczub, 28–34. Budapest: Faludi Akadémia.
- Errázuriz, Carlos. 2000. *Il diritto e la giustizia nella chiesa*. Milano: Giuffrè editore.
- Fazekas, Csaba, Éva Gyulai. 2000. "A Katolikus Egyház lemondása a tizedről 1848. Március 18-án." *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* 39: 165–188.
- Fedor, Tibor. 1998. "Egyházfinanszírozás Magyarországon." In: *Egyházfinanszírozás: konferencia Dobogókőn*, ed. Gyula Karczub, 411–418. Budapest: Faludi Akadémia.
- Feliciani, Giorgio. 1992. "Tributi della Chiesa Cattolica." In: *Enciclopedia del diritto*, vol. 45, ed. Francesco Calasso, 217–220. Milano: Giuffrè.
- Ferme, Brian E. 2015. "Fidelis dispensator et prudens: gli statuti." *Ius Missionale Anno* 9: 35–58.
- Ferrari, Silvio. 1986. "The New Concordat Between Church and State." *Italian Politics* 1: 134–145.
- Frugé, Donald. 1998. "Diocesan Taxation of Parishes in the United States, Sign of Communion or Source of Tension?" *Proc CLSA* 60: 68–81, 98.
- Gárdonyi, Máté. 2010. "Túlélés – együttműködés – ellenállás. A katolikus egyház stratégiái a 'népi demokráciákban.'" In: *Csapdában. Tanulmányok a katolikus egyház történetéből, 1945–1989*, eds. Gábor Bánkuti, György Gyarmati, 31–42. Budapest: L'Harmattan.
- González Del Valle, José María. 1993. "El estado y la financiación de las confesiones." *Ius Canonicum* 33(65): 123–140.
- Haaga, Paul T., Joseph Genda Pilla. 2021. "Locke's Legitimization and Appropriation of Property for Private Ownership." *GNOSI: An Interdisciplinary Journal of Human Theory and Praxis* 4(2): 43–53.
- Halfond, Gregory. 2010. *The Archaeology of the Frankish Church Councils AD 511–768*. Leiden: Brill.
- Hammer, Felix. 2002. *Rechtsfragen der Kirchensteuer*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Haring, Johann B. 1924. *Grundzüge des Katholischen Kirchenrechtes*, vol. 2. Graz: Ulrich Mosers Buchhandlung.
- Hegy, Géza. 2024. "The Share of Tithe Paid by Parish Priests in Sixteenth-Century Transylvania: A Topographical Approach." *Hungarian Historical Review* 13(3): 403–430.
- Heimerl, Hans, Helmut Pree. 1993. *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Herich, György. 2019. *Adótan*. Budapest: Penta Unió.
- Herbath, Liliána. 2014. "Az egyházi SZJA 1%-os felajánlás alakulása a vizsgált időszakban, különös tekintettel a katolikus egyházra." *Studia Ignatiana* 6(1): 45–54.
- Hervada, Javier. 1989. *Diritto costituzionale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Herzfeld, Mindy. 2023. "How to Define a Tax?" *University of Florida Levin College of Law Research Paper*. <https://ssrn.com/abstract=4521563> [accessed: 12 April 2025].
- Horváth, Mihály. 1886. *Huszonöt év Magyarország történelméből, 1823–1848*, vol. 3. Budapest: Ráth Mór.
- Jone, Heribert. 1940. *Code of Canon Law*, vol. 2. Vienna–Zurich: Ferdinand Schöningh.
- Karácson, Imre. 1888. *A XI. és XII. századbeli magyarországi zsinatok és azoknak a külföldi zsinatokhoz való viszonya*. Győr: Surányi János Könyvnyomdája.

- Köbel, Szilvia, Zoltán Ormóshegyi, Ádám Rixer. 2022. "Magyarországi vallási közösségek pénzügyi forrásai és gazdálkodása a jogi szabályozás tükrében." In: *Az állami és a felekezeti egyház-jog alapjai*, ed. Szilvia Köbel, 182–213. Budapest: Patrocinium.
- Koenigen, Albert M. 1926. *Katholisches Kirchenrecht*. Freiburg: Herder.
- Kováts, Gyula. 1885. *A párbér jogi természete Válaszul Kováts Gyula kir. táblai pótbíró bírálatára*. Budapest: Eggenberger.
- Krupa, Sándor. 1987. "Péter-fillér a szabadság mentsvára." *Katolikus Magyarok Vasárnapja*, 9.08.1987: 2.
- Kürti, László. 2024. "Illiberalism and Popular Religion in Hungary: State Christianity." In: *Civic and Uncivic Values in Hungary: Value Transformation, Politics, and Religion*, eds. Sabrina P. Ramet, László Kürti, 101–121. New York: Routledge.
- Labanca, Luciano. 2019. "L'unità della potestà e la distinzione delle funzioni: Comparazione tra l'ordinamento canonico e l'ordinamento dello Stato della Città del Vaticano." *Cammino diritto. Rivista di informazione giuridica*. IUS/09: 1–10. https://rivista.camminodiritto.it/public/pdfarticoli/3874_4-2019.pdf [accessed: 8 October 2025].
- Laborde, Cécile. 2015. "Religion in the Law: The Disaggregation Approach." *Law and Philosophy* 34(6): 581–600.
- Lewin, Ernst A. 1983. "The Finances of the Vatican." *Journal of Contemporary History* 18(2): 185–204.
- Lobo Zavalia. 2002. *El tributo eclesiástico en el Código de Derecho Canónico de 1983*. Roma: PUSC.
- Longhitano, Adolfo. 1999. "L'amministrazione dei beni: la funzione di vigilanza del vescovo diocesano (cann. 1276–1277)." In: *I beni temporali della Chiesa*, 82–102. Città del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Lugosi-Szabó, Gergely. 2019. "A lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény bemutatása és hatása a rendszerváltozást követő időszakban." http://acta.bibl.u-szeged.hu/66512/1/1989_es_a_rendszervaltas_121.pdf [accessed: 12 April 2025].
- Madarász, István. 1938. *A párbér és az egyházi adózás kérdése a jelen joggyakorlatban*. Budapest: Magyar Királyi Állami Nyomda.
- Mamachi, Tommaso. 1770. *Del diritto libero della Chiesa di acquistare e di possedere beni temporali sì mobili che stabili*, vol. 5. Venezia: Prima edizione.
- Markovich, Sofia. 2021. *The Development of the Principle of Subsidiarity in the 1983 Code of Canon Law*. Washington DC: CUA Press.
- Martín de Agar, José Tomás. 2022. "For Canon 1181." In: *Codice di Diritto Canonico. Leggi e complementari. Commentato*, ed. Juan Ignacio Arrieta, 787. Roma: Colletti.
- McConnell, Michael W. 2013. "Why Protect Religious Freedom?" *Yale Law Journal* 123(3): 770–792.
- Meszlényi, Antal. 1928. *A magyar katolikus egyház és az állam 1848/49-ben*. Budapest: Szent István könyvek.
- Mike, Károly. 2024. "Jó az állami támogatás az egyháznak?" *Országút*. <https://orszagut.com/kozelet/jo-az-allami-tamogatas-az-egyhaznak-mike-karoly-6049> [accessed: 12 March 2025].
- Minelli, Chiara. 2013. "Pio X e l'avvio del processo di codificazione." *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 33. <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/3245/3422> [accessed: 12 March 2025].
- Miñambres, Jesús. 1999. "Beni ecclesiastici: nozione, regime giuridico e potere episcopale (cann. 1257–1258)." In: *I beni temporali della Chiesa*, 7–20. Città del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Miñambres, Jesús. 2004. "Il tributo diocesano ordinario come strumento di governo." In: *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa*, ed. Arturo Cattaneo, 121–135. Venezia: Marcianum Press.

- Móra, Mihály. 1941. *Az egyházi adó és az egyházközség alapkérdései az egyházi és a világi jog szerint*. Budapest: SZIT.
- Morrissey, Francis. 1996. "Acquiring Temporal Goods for the Church's Mission." *The Jurist* 56(4): 586–603.
- Mosconi, Marino. 2007. "L'abbandono pubblico o notorio della Chiesa cattolica e in particolare l'abbandono con atto formale." *Quaderni di diritto ecclesiale* 20(1): 35–59.
- Naismith, Rory, Francesca Tinti. 2019. "The Origins of Peter's Pence." *The English Historical Review* 134(568): 521–552.
- Navarro, Luis. 2000. *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona*. Roma: Università della Santa Croce.
- Nizsalovszky, Endre. 1942. "Korlátolt dologi jogok." In: *Magyar magánjog* 5, ed. Károly Szladits, 321–869. Budapest: Grill Károly Könyvkiadó.
- Nyikos, Györgyi, Gábor Gergely Soós. 2017. *A Köszolgáltatás-szervezés: A közfeladat-ellátás stratégiai szervezési ismeretei*. Budapest: Dialog Campus.
- Ondrasek, Lubomir Martin. 2011. "Financing Churches in Slovakia: Debate and Dilemma." Sightings, Martin Marty Center for the Advanced Study of Religion, University of Chicago Divinity School. <https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/financing-churches-slovakia-debate-and-dilemma> [accessed: 12 March 2025].
- Ottaviani, Alphridus. 1935. *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, vol. 1–2. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Papp, Kornél. 2005. "Az egyházi közoktatás finanszírozása." *Educatio* 14(3): 590–603.
- Pasquale, Lillo. 1990. *Concordato, "accordi" e "intese" tra lo stato e la chiesa cattolica*. Milano: Giuffrè.
- Patyi, András. 2013. "Gondolatok a magyar helyi önkormányzati rendszer általános szabályairól." In: *Tanulmányok a 70 éves Bihari Mihály tiszteletére*, eds. Szoboszlai-Kiss Katalin, Deli Gergely, 379–395. Győr: Universitas-Győr Nonprofit Kft.
- Perlasca, Alberto. 2001. "Commentary on Canon 1263." In: *Codice di diritto canonico commentato*, 995. Milano: Ancora.
- Perry, Joseph N. 1983. "The Right of Ecclesiastical Burial." *The Catholic Lawyer* 28(4): 315–335.
- Péteri, Gábor, Bernadett Szilágyi. 2022. "Egyházak a köznevelési költségvetésben." *Educatio* 31(3): 461–478. <https://doi.org/10.1556/2063.31.2022.3.8>.
- Pighin, Bruno. 2006. *Diritto Sacramentale*. Venice: Marcianum Press.
- Pree, Helmuth. 1996. "Independenter a cvili potestate (C. 1254 § 1 CIC): Zur Legitimität staatlich sanktionierter Kirchenfinanzierungssysteme." *Zeitschrift für katholische Theologie* 118(2): 151–168.
- P. Szabó, Béla. 2022. "Az erdélyi szászok arany szabadságlevele (1224) és annak hatása a közösség hetedfél százados történetére." In: *Az Aranybulla a jogtörténetében*, ed. Mezey Barna, 195–225. Budapest: Mádl Ferenc Összehasonlító Jogi Intézet.
- Redalli, Carlo. 1997. "Il sostentamento del clero." In: *Quaderni della Mendola*, vol. 4: *I beni temporali della Chiesa*, 171–188. Milano: Glossa.
- Rees, Wilhelm. 2010. "Der Kirchenaustritt und seine kirchenrechtliche Problematik." In: *Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche*, ed. Österreichische Bischofskonferenz, 38–61. Wien: RE-MAprint GmbH.
- Rixer, Ádám. 2017. *Az állam és a vallási közösségek kapcsolata a mai Magyarországon. A vallási közösségek nyilvántartása és pénzügyei a jogi szabályozás tükrében*. Budapest: National University of Public Service.

- Salerno, Francesco. 1999. "I beni temporali della chiesa ed il potere primiziale del romano pontefice." In: *I beni temporali della Chiesa*, 103–140. Città del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Sarnyai, Csaba Máté. 2000. „Kényszer és/vagy kompromisszum? Megjegyzések a klérus tizedről való lemondásának történetéhez (1848).” *Egyháztörténeti szemle* 1(2): 30–52.
- Schanda, Balázs. 2018. "A gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadsága." In: *Internetes Jogtudományi Enciklopédia*, eds. András Jakab, Balázs Fekete. <https://ijoten.hu/uploads/a-gondolat-a-lelkiismeret-es-a-vallas-szabadsaga.pdf> [accessed: 12 March 2025].
- Schanda, Balázs. 2020. "Vallási közösségek." In: *A magyar közjog alapintézményei*, eds. Lóránt Csink, Balázs Schanda, Zs. András Varga, 703–721. Budapest: Pázmány Press.
- Schanda, Balázs. 2025. "A Tiered Parity? The Status of Religious Communities in Hungary." *Studia z Prawa Wyznaniowego*, June. Online First. <https://doi.org/10.31743/spw.18370>.
- Schiappoli, Domenico. 2018. "Sulla natura giuridica del concordato." *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 8: 26. <https://riviste.unimi.it/index.php/statoeciese/article/view/9792/9247> [accessed: 12 March 2025].
- Schiappoli, Domenico. 2023. *Le congrue ed i supplementi di congrua ai parroci*. London: Legare Street Press.
- Schlosser, Annamária. 2011. *Az egyházak jogalanyisága*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar. Budapest [Doctoral thesis].
- Schouppe, Jean-Pierre. 1997. *Elementi di diritto patrimoniale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Schwendenwein, Hugo. 1992. *Österreichisches Staatskirchenrecht*. Essen: Wingen-Verlag.
- Shuler, Eric. 2012. "Caesarius of Arles and the Development of the Ecclesiastical Tithe: From a Theology of Almsgiving to Practical Obligations." *Traditio* 67: 43–69.
- Simonelli, Lorenzo. 2025. „Ordinamento canonico e leggi civili.” *Centro Studi Castelli* 2: 4–7.
- Soós, Károly Attila. 2009. *Rendszerváltás és privatizáció*. Budapest: Corvina Kiadó.
- Szakács, Imre. 2013. *Az adózás nagy kézikönyve*. Budapest: Complex
- Szeredy, József. 1883. *Egyházjog. Különös tekintettel a magyar Szent Korona területének egyházi viszonyaira*. Pécs: Madarász E. Könyvnyomdája.
- Szigeti, Endre. 1968. "A Magyar Állam és a Katolikus Egyház a Két Világháború között." *Vigília* (23)1: 9–20.
- Szilágyi, Bernadett. 2014. "Egyházi egy százalék(ok) személyi jövedelemadó – egyházfinanszírozás – adóirányítási rendszer – költségvetési támogatás." *Pro futuro* 1: 65.
- Tirapu, Daniel. 2004. "Commentary on Canon 1263." In: *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, eds. Ángel Marzoa, Jorge Miras, Rafael Rodríguez-Ocaña, vol. IV/1, 55. Toronto: Wilson & Lafleur.
- Tóth, Edina, Gyula Vörös. 2023. "Az Egyházi Működés és gazdálkodás néhány sajátossága Magyarországon." *Acta Academiae Beregsasiensis. Economics* 3(3): 382–392. <https://doi.org/10.58423/2786-6742/2023-3-382-392>.
- Tóth, Géza. 2024. *A népszámlálások vallási adatainak eredményei térképeken*. Budapest: Központi Statisztikai Hivatal.
- Trigg, Roger. 2010. "Freedom of Conscience and Freedom of Religion." *Studies: An Irish Quarterly Review* 99(396): 407–414.
- Ujházi, Lóránd. 2020. "The Significance of Charity (Caritas) in the Governing, Sanctifying, and Teaching Mission of the Church." *Bogoslovni Vestnik* 80(4): 783–802.
- Závodszy, Levente. 1904. *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*. Budapest: Szent István Társulat.

A comparative analysis of religious marriage in the Czech Republic and England and Wales

Analiza porównawcza małżeństwa wyznaniowego w Republice Czeskiej oraz Anglii i Walii

ALEXANDRA BEJVANČICKÁ*

 <https://orcid.org/0009-0008-1711-4692>

Abstract: This paper focuses on certain aspects of religious marriage that are common to the Czech Republic and England and Wales (e.g. legal impediment of age), as well as the differences between the two jurisdictions (e.g. same-sex marriage). All analyses were conducted with reference to canon law. The paper first presents an outline of the current legal framework regulating marriage and then proceeds to elaborate on how these countries distinguish between civil and ecclesiastical marriages. This is followed by a chapter on the understanding of marriage as a union between two people. In the Czech Republic, this understanding always includes only a man and a woman, while in England and Wales, “marriage” also applies to same-sex couples. The final chapter examines statutory age restrictions for marriage, noting a recent convergence in the minimum legal age considered in both jurisdictions.

Key words: religious marriage; civil marriage; same-sex couple marriage; Marriage Act, civil partnership; registered partnership; Marriage (Same Sex Couples) Act

Streszczenie: Niniejszy artykuł koncentruje się na niektórych aspektach małżeństwa wyznaniowego w Republice Czeskiej oraz Anglii i Walii. Przedmiotem rozważań są zarówno rozwiązania, które w obu systemach prawnych są podobne (np. przeszkoda wieku), jak i widoczne pomiędzy nimi różnice (np. małżeństwa osób tej samej płci). Wszystkie analizy są prowadzone z odniesieniami do prawa kanonicznego. Punkt wyjścia stanowi prezentacja przepisów prawnych, które regulują kwestie małżeństwa, po czym następuje omówienie sposobu, w jaki krajowi prawodawcy rozróżniają małżeństwa cywilne od wyznaniowych. Kolejna część dotyczy rozumienia małżeństwa jako związku dwojga ludzi. W Czechach rozumienie to zawsze obejmuje wyłącznie mężczyznę i kobietę, natomiast w Anglii i Walii pojęcie „małżeństwa” odnosi się również do związku osób tej samej płci. Przedmiotem ostatniej części artykułu są ustawowe ograniczenia możliwości zawarcia małżeństwa; zwraca się tu m.in. uwagę na niedawne decyzje, które doprowadziły do zbieżności rozwiązań dotyczących minimalnego wieku uprawniającego do zawarcia małżeństwa w obu jurysdykcjach.

Słowa kluczowe: małżeństwo wyznaniowe; małżeństwo cywilne; małżeństwa osób tej samej płci; Marriage Act, związek partnerski; zarejestrowany związek partnerski; Marriage (Same Sex Couples) Act

Introduction

Although the Anglo-Saxon and Continental legal systems differ significantly, many aspects of matrimonial law are highly similar in both systems. This is because, in both cases, matters related to marriage historically fell under the jurisdiction of the Roman Catholic Church. The norms governing matrimonial law derive from canon law, and this foundation remained intact even after the Reformation and the establishment of the

The article was written as part of the project SGS-2023-012 ‘State and Law in the Course of Time 4’ being carried out at the Department of Legal History of the Faculty of Law of the University of West Bohemia in Pilsen.

* JUDr, Faculty of Law, University of West Bohemia in Pilsen, Pětatřicátník 14, 301 00 Pilsen, Czech Republic; Lawyer for the city of Říčany, Attorney at the Metropolitan Ecclesiastical Court of the Archdiocese of Prague, e-mail: aljosa.b@seznam.cz

Church of England in the 16th-century.¹ Subsequent secularisation and societal changes from the 18th to the 20th centuries across Europe were also reflected in the issues of marriage and its legal regulations. However, the most significant divergence between legislations in the Czech Republic and in the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland (hereinafter: the UK), particularly in connection with the gradual legalisation of the possibility of entering into marriage for same-sex couples in the UK, occurred only in the last decade.

Legal regulations in the UK are complex and are based on the administrative division of the state into the individual countries of England, Wales, Scotland and Northern Ireland. Thus, the UK operates under three distinct legal systems that cover England and Wales, Scotland and Northern Ireland, respectively. This thesis mainly focuses on the legal systems of England and Wales, with occasional references to those of Scotland and Northern Ireland, and the Czech Republic, which, in comparison, does not have a similar historical division into regions with separate legal frameworks as in the UK.

1. Current legal frameworks and definitions of “marriage”

At present, the legal regulation of marriage in the Czech legal system is contained in Act No. 89/2012 Coll., Civil Code (hereinafter: the Civil Code).² This legislation forms part of a recodification of private law, which repealed Act No. 94/1963 Coll., on the Family, where marriage was previously regulated under its first part.

In contrast, in the UK, marriage-related concerns are contained in separate legislations and are not part of a uniform codification of private law. For example, in England and Wales, the Marriage Act 1949 (hereinafter: the Marriage Act) applies. This Act, effective from 1 January 1950, has been amended by subsequent legislations, often in an *ad hoc* manner, addressing specific areas rather than reflecting broader societal realities. Consequently, marriage law in the UK remains complex and, in many respects, incomprehensible, thereby necessitating comprehensive reform – a call echoed by legal experts, practitioners and the general public alike.

However, the Marriage Act does not define the concept of marriage *per se*. In the Czech legal system, “marriage” is defined as a permanent union between a man and a woman, the primary purposes of which are establishing a family, raising children and providing mutual support and assistance. This definition is rooted in the Christian tradition and is highly similar to the introductory provision on marriage in the Code of Canon Law from 1983 (hereinafter: CIC), although the CIC does not contain a legal definition of “marriage.”³ The opening provision reads, “The matrimonial covenant, by which a man and a woman establish between themselves a partnership of the whole of life and which is ordered by its nature to the good of the spouses and the procreation and education of offspring, has been raised by Christ the Lord to the dignity of a sacrament between the

¹ Sandberg 2021, 13.

² Marriage is regulated in Part Two, Chapter I, §§ 655–770 of the Civil Code.

³ Příbyl 2021, 9.

baptized.”⁴ The Church of England, similar to the Roman Catholic Church, considers marriage one of the most important moments in the life of a Christian. Although the Church of England adopted legal regulations and other principles regarding marriage from the Catholic Church, a key distinction exists: while the Catholic Church regards marriage as one of the Seven Holy Sacraments, the Church of England does not.⁵ Instead, the latter considers marriage one of the lesser sacraments. Consequently, for Roman Catholics, it is an obligation to enter into a marriage in canonical form, and a civil marriage alone is insufficient. In comparison, this requirement does not apply to members of the Church of England.

2. Civil and religious marriages

Both legal arrangements, as outlined above, are based on Christian history when a marriage originally took place in a church or a similar space in front of a church representative, thereby allowing the betrothed to enter into a religious marriage. However, in the Czech Republic, this option was unavailable during decades of communist rule. The equal recognition of both forms of marriage in the country was only reintroduced by an amendment to the Family Act in 1992.⁶ However, the legal regulation of the possibility – or even the obligation – to enter into a religious marriage is specified in a completely different way.

The Civil Code of the Czech Republic distinguishes between civil and religious marriages in § 657. In particular, civil marriages are officiated by a public authority in the presence of a registrar, while according to § 657, paragraph 2 of the Civil Code, religious marriages are concluded before the body of a church or religious society, which are authorised to do so in accordance with another legal regulation. Furthermore, according to § 7 paragraph 1 letter a) of Act No. 3/2002 Coll. on churches and religious societies, religious marriage ceremonies may be performed by registered churches and religious organisations. As such, 21 registered religious organisations in the Czech Republic currently have the right to solemnise ecclesiastical marriages, although not all of them exercise this right.⁷

In England and Wales, the Marriage Act also differentiates between the two basic types of marriage, although both are solemnised in accordance with the rites of the

⁴ Can. 1055 § 1 CIC.

⁵ Přibyl 2021, 11.

⁶ Šínová, Šmíd 2014, 88.

⁷ Specifically, they are the following churches and religious organisations: Apostolic Church, Brethren Unity of Baptists, Seventh-day Adventist Church, Church of the Brethren, Czechoslovak Hussite Church, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Greek Catholic Church, Roman Catholic Church, Czech Brethren Evangelical Church, Evangelical Church of the Augsburg Confession in Czech Republic, Evangelical Methodist Church, Federation of Jewish Communities in the Czech Republic, Unity of the Brethren, Christian Congregations, Lutheran Evangelical Church a.c. in the Czech Republic, the Religious Society of Czech Unitarians, the Religious Society of Jehovah's Witnesses, the New Apostolic Church in the Czech Republic, the Orthodox Church in the Czech Lands, the Silesian Evangelical Church of the Augsburg Confession and the Old Catholic Church in the Czech Republic.

Church of England (Church of Wales⁸). At the same time, other types of marriages are solemnised in different ways. Marriages solemnised in other ways include civil marriages solemnised at the registry office or in approved premises, marriages “according to the usages of the Society of Friends” (commonly called “Quakers”), marriages “between a man and a woman professing the Jewish religion according to the usages of the Jews” and marriages in any place of worship registered under the Places of Worship Registration Act 1855 and Section 41 of the Marriage Act.⁹ The last category of marriages thus includes all other religions,¹⁰ except those explicitly mentioned, the Church of England, Society of Friends and Jews. In this respect, the influence of the Church of England and partial indirect discrimination against other religions, for which the requirement to register the place where the wedding ceremony is to take place as a place of worship, have been significantly manifested. As such, the difference between the approaches to individual religions is rather the result of historical peculiarities and not the solutions of fundamental questions.

Both legal systems are based on a certain principle of registration, but in the Czech Republic, registration applies to the entire church or religious group, not to a specific place of marriage. Hence, it might seem that, even in this country, some religions experience discrimination when they are not registered. However, in the Czech Republic, registration and the subsequent granting of the exercise of special rights, including the right to perform church marriage ceremonies, are based on history and, at present, on the support and number of members or believers of a given religion. Hence, the provisions on religious marriage apply to registered churches and religious societies without distinction. In comparison, the Marriage Act discriminates between religions by setting distinct rules for different churches and religious groups.

Throughout the world, it is common practice for believers of different religions to enter into civil marriages and – before or after them – complete religious ceremonies that no longer have legal effects for the state. In neighbouring Germany, for example, everyone was obliged for a long time to first enter into a civil marriage, and there was no option to choose between a civil or church marriage.¹¹ Therefore, German Catholics had to undergo two ceremonies – a civil one and a church one. In this respect, the Czech and English legal systems are more lenient for Catholics, respectively Anglicans, as they only have to enter into a religious marriage, under which the state already considers them to be married. However, in both countries, couples can still enter into civil and religious marriages. In the Czech Republic, there are specific rules for this. On the one hand, according to § 670 of the Civil Code, if the engaged couple enters into a civil marriage, the subsequent religious ceremonies no longer have legal consequences. On the other hand, it is expressly forbidden to enter into a religious marriage first and then into a civil marriage.

⁸ Under the Welsh Church Act 1914, the Church of England in Wales was abolished in 1920. However, it was also ensured that this would not affect marriage law and that, in relation to marriage law, the term “Church of England” would continue to be understood as including reference to the Church of Wales.

⁹ Section 26 of the Marriage Act.

¹⁰ The Roman Catholic Church is among them.

¹¹ Robbers 2019, 123.

The Marriage Act, in comparison, does not explicitly state that it would be possible to enter into a civil marriage followed by a religious ceremony. However, the Church of England itself allows for this variant.¹²

3. Marriage of two people

Both the Czech Republic and England and Wales maintain the principle of monogamy. Polygamy in any form is not permitted in either legal system. In the Czech legal system, the existence of a continuing marriage, registered partnership or other similar union concluded abroad is expressly listed among the legal obstacles to marriage.¹³ Although the Marriage Act also considers an existing marriage or registered partnership as an impediment to entering into a new marriage, the former is not explicitly specified as an impediment. This provision merely states that in the notice of marriage, each person seeking to be married must state whether he or she has previously entered into a marriage or civil partnership and how that marriage or civil partnership ended.¹⁴ Thus, it goes without saying that the existence of a previous marriage is also considered an obstacle to marriage under canon law,¹⁵ which cannot be dispensed with. If these previous status unions cease to exist or are annulled, both ecclesiastical¹⁶ and civil remarriages can be validated with *ex nunc* effects. However, convalidation does not have any effect on the criminal liability of the spouse who enters the marriage, even if that spouse is prevented from doing so by a marital impediment.¹⁷

As stated above, marriage concerns only two people. However, the fundamental difference between the two countries is the distinction between who these people are supposed to be. In the Czech Republic, marriage is possible only between a man and a woman. Since 1 July 2006, same-sex couples can enter into a so-called registered partnership,¹⁸ which is also a status legal relationship,¹⁹ but on the basis of which registered partners do not have the same rights and obligations as spouses. Therefore, a registered partnership is often considered a less significant bond than a civil marriage. Based on the provisions of § 2 paragraph 2 of the Act on Registered Partnerships, a registered partnership may only be concluded before the registry office; therefore, it is also analogous to a civil marriage.

Effective from 1 January 2025, an amendment to the Civil Code, Act No. 123/2024 Coll., was adopted, based on which same-sex couples can enter into a new type of union (i.e. a partnership). This institution of partnership is much closer to marriage, and as

¹² Church of England priests perform special ceremonies after a civil marriage, <https://www.churchofengland.org/prayer-and-worship/worship-texts-and-resources/common-worship/marriage#mm107> [accessed: 30 January 2024].

¹³ § 674 of the Civil Code.

¹⁴ Section 27 subsection (3) and Section 28B subsection (2) of the Marriage Act.

¹⁵ Can. 1085 § 1 CIC.

¹⁶ Hrdina 2002, 309.

¹⁷ Polišenská, Feberová, Stuchlík 2017, 171.

¹⁸ Act No. 115/2006 Coll., on Registered Partnership (hereinafter: Act on Registered Partnerships).

¹⁹ Králíčková, Hrušáková, Westphalová 2022, 50.

such, partners have most of the rights and obligations of spouses.²⁰ However, the institution of registered partnerships has not ceased to exist. Although a registered partnership can no longer be entered into, a previously concluded registered partnership remains valid if the registered partners do not enter into a partnership under the Civil Code, due to which their registered partnership will thereby cease to exist.

The UK is more modern in this respect, although even there, the evolution towards same-sex marriage has not been straightforward and has had its limitations. In 1971, the Nullity of Marriage Act was passed, prohibiting same-sex marriage in England and Wales. In 2004, the Civil Partnerships Act was adopted effective December 2005, according to which civil partners had almost the same rights and obligations as spouses. This Act also allowed for same-sex civil partnerships but not same-sex marriages. Therefore, a civil partnership is the equivalent of what the Czech legal system calls a “registered partnership.” At the same time, the term “civil partnership” copied the pattern of civil marriage and lived up to its name in that it was a civil partnership and not a church partnership. As such, a civil partnership could not be concluded on religious premises, and a religious service could not be used.²¹ This distinction managed to remove the opposition of some traditional Christian churches.²² Thus, in both Czech and English legal systems, there was a distinction between marriage, which could be contracted in either a religious or civil manner, and registered (civil) partnerships, which could only be contracted in a civil manner.

However, some religious organisations have expressed interest in concluding civil partnerships. This led to the introduction of an amendment to Section 202 of the Equality Act 2010,²³ which changed Section 6 of the Civil Partnership Act 2004 and removed the ban on partnerships on church premises. A new provision was also inserted into the law, stating that religious organisations would no longer be obliged to conclude civil partnerships if they did not wish to do so.

A major change came on 17 July 2013, when Queen Elizabeth II gave Royal Assent to the Marriage (Same Sex Couples) Act in England and Wales – an Act that was agreed upon by both Houses of Parliament on 16 July 2014, thereby amending the Marriage Act 1949. Under this amendment, same-sex couples have been able to marry since 29 March 2014. Like the Marriage Act itself, this amendment only applied to England and Wales.

The same-sex marriage bill has sparked protests from several religious organisations in England. The most vocal opponents were, understandably, the Catholic Church and the Church of England. These were followed by the Muslim Council of Great Britain and the highest representatives of the Jewish community, which also opposed the law. Some religious organisations feared that they would even be forced to marry same-sex couples in the wake of the same-sex marriage bill. In contrast to the Civil Partnership Act, the draft law included the possibility of marrying same-sex couples at a religious ceremony without any restrictions.

²⁰ Šínová, Westphalová 2024, 13.

²¹ Section 6 of the Civil Partnership Act 2004.

²² Cretny 2006, 25.

²³ Cranmer 2015, 67.

The government also accepted the argument that religious organisations should not be forced to marry same-sex couples unless they wish to do so themselves. Thus, the inviolability of the protection of religion was incorporated into the discussion of the draft law using the so-called four-step lock. There were actually four provisions with similar meanings. The first “lock” consisted of an explicit declaration that it was inadmissible to compel any religious organisation or individual clergy to marry same-sex couples or to allow such a ceremony to take place within their premises. Under the second “lock,” each religious organisation would be entitled to decide for itself whether to integrate same-sex marriage into its regulations. To marry same-sex couples, religious organisations would have to explicitly opt in, but even so, it would not be possible to force the clergy to marry these couples if they did not agree, despite the statements of their respective religious organisations. The third “lock” would be an amendment to the Equality Act 2010, which would make it impossible to discriminate in any way against religious organisations or individual clergy for refusing to marry a same-sex couple or not providing their premises for such ceremonies. The fourth “lock” would apply only to the Church of England, thereby recognising its unique status as an established church whose understanding of marriage cannot be interfered with by the government through its legislation. Furthermore, this lock states that the legislation cannot break the canonical precepts of the Church of England and that it would be illegal for the Church to marry same-sex couples until the canonical precepts are changed. All these locks have been adopted by the government, but illogically across legislation and not just in the Marriage (Same Sex Couples) Act 2013.²⁴

Although the Marriage (Same Sex Couples) Act 2013 established that the marriage of same-sex couples is legal and that, in English law,²⁵ such marriage has the same effects as that of an opposite-sex couple,²⁶ it introduced an opt-in system for religious same-sex marriages.²⁷ This system could not be used by a couple intending to marry, but by any religious organisation, except the Church of England, which was subject to other provisions under the fourth lock.²⁸ The first lock was enshrined in Section 2 subsections (1) and (2) of the Marriage (Same Sex Couples) Act 2013, according to which no person or religious organisation may be compelled to engage in opt-in activities or conduct, consent to, be present at, perform or otherwise participate in the marriage of persons of the same sex/gender, if the reason for not doing so is the fact that the marriage in question concerns a same-sex couple. The amendment to the Equality Act 2010, and thus the third lock, can be found in Section 2 subsections (5) and (6) of the Marriage (Same Sex Couples) Act 2013 and amended its Section 110 provision, which states that an employee remains personally liable for wrongful acts committed in the course of employment if the employer is also responsible. Therefore, it does not apply in relation to the refusal to enter into a marriage of persons of the same sex, agree to it, be present at it, perform it or otherwise participate in it, if the reason for the refusal to enter into the marriage is the

²⁴ Sandberg 2021, 24.

²⁵ Section 1 subsection (1) of the Marriage (Same Sex Couples) Act 2013.

²⁶ Section 11 of the Marriage (Same Sex Couples) Act 2013.

²⁷ Section 4 and 5 of the Marriage (Same Sex Couples) Act 2013.

²⁸ Section 1 subsection (3), (4) and (5) of the Marriage (Same Sex Couples) Act 2013.

fact that it is a same-sex marriage. The Act further added a new Part 6A to Schedule 3, which states that it is not considered discrimination in relation to goods and services if a person does not conduct, consent, be present at, perform or otherwise participate in a same-sex marriage if the reason for the refusal is that the marriage in question concerns a same-sex couple.

Most religious organisations, particularly the largest ones and not only Christian ones, do not allow such marriages, even after the adoption of the same-sex marriage law. Nevertheless, there are some relatively smaller Christian churches that allow same-sex marriages. Among these, the most prominent religious organisations allowing such marriages are the Quakers and Unitarians, the Dutch Church in London, Liberal Jews and Reform Judaism, Oasis Church Waterloo in London, Episcopal Church of Scotland and the United Reformed Church.

Other countries in the UK and individual dependencies gradually joined in legalising marriage for same-sex couples. Among these, Scotland followed England the fastest, as the Scottish Parliament passed the Bill on 4 February 2014 and the Queen signed it on 12 March 2014 under the title Marriage and Civil Partnerships (Scotland) Act 2014. Effective December 2014, this act amended the Marriage Act for Scotland in 1977. In the Isle of Man, the Marriage and Civil Partnership Act was passed in 2016, becoming effective on 22 July 2016. This Act was based on the same framework as that used in England and allowed marriage to be concluded in a civil or church ceremony. In the States of Guernsey, a law on same-sex marriage was adopted in 2016, coming into force on 2 May 2017.²⁹ In Jersey, the relevant law legalising the marriage of same-sex couples was adopted in 2018, amending the Law on Marriage and Civil Status from 2001. The most complicated situation occurred in Northern Ireland in which marriage equality proposals were voted on several times in parliament, but the proposals were not approved until 2015. However, the approved proposal was vetoed by the Democratic Unionist Party. It was not until the Northern Ireland Act 2019, passed by the UK Parliament in 2019, that Northern Ireland was ordered to legalise marriage for same-sex couples and to end the criminalisation of abortion by 13 January 2020 at the latest. However, the Parliament of Northern Ireland was unable to pass a quorum and was unable to challenge the said law. On this basis, marriage equality for all was introduced on 13 January 2020.

4. Legal impediment of age

One of the basic legal impediments, already based on canon law, is the impediment of lack of age. This impediment is conceived of as setting the lowest possible age limit for entering into marriage. Normally, the age limit is set at 18 or 21 years. In the Czech Republic and England and Wales, the same age limit of 18 years is currently set, but it used to be different for a long time. Moreover, in neither jurisdiction does the age limit apply absolutely.

²⁹ However, the law did not apply to the islands of Alderney and Sark.

The Civil Code does not explicitly specify an age limit for marriage in the provisions relating to marriage. In particular, § 672 paragraph 1 stipulates that a minor who is not fully capable of legal capacity cannot enter into marriage. According to § 30, paragraph 1 of the Civil Code, the age of majority is acquired upon reaching the age of 18 years. However, this age limit is not unbreakable. In exceptional cases, the court may allow a minor who has reached the age of 16 to enter into marriage if there are important reasons for this.³⁰ One important reason for allowing such a marriage is a partner's pregnancy.³¹ However, in the event that a person over the age of 16 entered into a marriage without the permission of the court, such a marriage would be established, but may be declared invalid if there had been no convalidation. At the same time, if a person under the age of 16 were to enter into marriage, it would not take place at all; rather, it would be seen as a putative marriage.³² However, the reduced age limit does not apply to registered partnerships because it is clearly stated that a registered partnership cannot be entered into by a person who has not reached the age of 18.³³ No exception is allowed.

Legal impediments to entering marriage are addressed right at the beginning of the Marriage Act. Analogous to that, it is also addressed by the Civil Partnership Act. In England and Wales, it was possible until 2022 for individuals from the age of 16 to marry if they secured parental consent, and this applied to couples of different and same sexes without distinction. This situation was reformed in 2022, when the Marriage and Civil Partnership (Minimum Age) Act of 2022 was enforced. It amended not only the Marriage Act but also the Civil Partnership Act,³⁴ according to which it was also possible to enter a civil partnership from the age of 16. The age limit for marriage and civil partnership has thus increased to 18 years.³⁵ The law also made it impossible to conduct so-called wedding tourism to Scotland or Northern Ireland, where the age limit was 16 years, parental consent was not required to enter into a marriage and the presence of two witnesses was sufficient.³⁶

Canon law establishes the obstacle of lack of age in a different way and with a distinction between the sexes of the betrothed. Specifically, men are required to be 16 years of age, and women are required to be only 14 years old.³⁷ At the same time, can. 1083 § 2 CIC enabled bishops' conferences to set a higher age limit for legal marriage. In general, the recommendation is that bishops should respect state legislation and raise the age of the betrothed based on civil legislation. In fact, the so-called lame marriages could be concluded, which are deemed valid in church but not legally valid under civil law. In a legal system in which the state recognises the civil effects of religious marriages, there should be no collisions.³⁸

³⁰ § 672 paragraph 2 of the Civil Code.

³¹ Šínová, Šmíd 2014, 107.

³² Králíčková, Hrušáková, Westphalová 2022, 53.

³³ § 4 paragraph 4 letter c) of the Act on Registered Partnerships.

³⁴ Section 1 and 3 of the Marriage and Civil Partnership (Minimum Age) Act 2022.

³⁵ Section 2 of the Marriage Act a section 3 of the Civil Partnership Act.

³⁶ Section 6 subsection (2) of the Marriage and Civil Partnership (Minimum Age) Act 2022.

³⁷ Can. 1083 § 1 CIC.

³⁸ Příbyl 2021, 67.

Conclusion

As noted in the introduction, although the legal regulation of religious marriage represents an elaborate system due to its centuries of development, the exclusive position of the church in concluding marriages and the Czech and English legal systems being initially based on canon law, the development of society is increasingly moving towards a different understanding of marriage. In particular, the modern stance considerably widens the gap between the traditional understanding of marriage in the Church as a permanent union between a man and a woman. At the same time, the state issuing a completely new piece of legislation, which only cosmetically changes the existing legislation, as in the Czech Republic, is not to be considered a sign of modern lawmaking. Although the Civil Code has modified the entire matter regarding marriage, it does not follow the trend that appears in other states regarding marriage. While England has a relatively old law on marriage in force, it can amend it in accordance with the opinions of the population, thereby reflecting current social realities. Yet, it would be more advisable to adopt a completely new and clear law on marriage.

The established model of allowing religious marriages in both states benefits society and the population, even if the numbers of believers and religious marriages are gradually decreasing. One can also agree with the situation in England, wherein religious organisations are not forced to recognise and/or officiate same-sex marriages or registered partnerships if they do not want to. Nevertheless, it would be appropriate to eliminate – in some respects – the differences between the rights of religious organisations in marriage, especially in England.

Both the Czech Republic and England Wales are strictly secular when it comes to annulment. Although the parties may choose a religious ceremony at the time of marriage, the dissolution of marriage is fully at the discretion of the courts of the respective state, and religious organisations cannot interfere. Here, it is completely understandable that the state does not leave this authority to the churches, especially when the Catholic Church understands marriage as an indissoluble bond. As such, the possibility of dissolution of a religious marriage would be considerably limited. The most common option for terminating a church marriage is to annul a marriage or declare it invalid from the very beginning. The actual annulment of a marriage is possible in the case of a marriage that has not been consummated or on the basis of the privilege of faith (*privilegium fidei*). With respect to civil legislation, the practice is that one or both spouses can request a decision on an annulment from a church court but only with a divorce judgement from a civil court.

References

- Cranmer, Frank. 2015. "Quakers and the Campaign for Same Sex Marriage." In: *Religion and Legal Pluralism*, ed. Russell Sandberg, 64–86. Farnham: Ashgate Publishing.
- Cretney, Stephen. 2006. *Same Sex Relationships: From Odious Crime to "Gay Marriage"*. Oxford: Oxford University Press.
- Hrdina, Antonín. 2002. *Kanonické právo*. Praha: Eurolex Bohemia.

- Králíčková, Zdeňka, Milana Hrušáková, Lenka Westphalová et al. 2022. *Rodinné právo*. Praha: C.H. Beck.
- Polišenská, Petra, Radka Feberová, Zdeněk Stuchlík. 2017. *Musíš znát... Rodinné právo. Manželství*. Praha: Wolters Kluwer ČR.
- Příbyl, Stanislav. 2021. *Kanonické manželské právo*. Nová Ves pod Pleší: Hesperion.
- Robbers, Gerhard. 2019. "State and Church in Germany." In: *State and Church in the European Union*, ed. Gerhard Robbers, 109–124. Baden-Baden: Nomos.
- Sandberg, Russell. 2021. *Religion and Marriage Law. The Need for Reform*. Bristol: Bristol University Press.
- Šínová, Renata, Ondřej Šmíd et al. 2014. *Manželství*. Praha: Leges.
- Šínová, Renata, Lenka Westphalová. 2024. "Partnerství, registrované partnerství, manželství – aneb proč to dělat jednoduše, když to jde složitě?" *Bulletin advokacie* 6: 13–18.

The 2024–2025 changes in religious instruction in Polish public schools and their legality

Zmiany w nauczaniu religii w polskich szkołach publicznych w latach 2024–2025 i ich legalność

MAREK STRZAŁA*

 <https://orcid.org/0000-0003-1341-3464>

Abstract: In 2024 and 2025, Poland's Minister of Education issued three ordinances aimed at changing the status quo in the field of religious instruction in the country's public schools. The major amendments introduced include the possibility of merging school groups for religion classes, reducing the number of weekly religion lessons to one hour, making it obligatory to conduct religion lessons directly before or after mandatory classes, and eliminating religion marks from the grade point average. The main concern regarding these ordinances is the procedure used for their issuance. The ordinances were issued by the Minister of Education without the prior consent of the religious communities, even though Article 12 para. 2 of the Education System Act (1991) requires them to be issued "in agreement" with the authorities of religious communities. In the recent judgments of the Polish Constitutional Tribunal (cases no. U 10/24, U 11/24, and U 2/25), it was declared that the issuance of these ordinances violated this provision (in addition to other incompatibilities with the provisions of the Polish Constitution and Polish Concordat, among other acts). Additionally, the majority of the jurists' opinions raise serious doubts regarding the conformity of these ordinances with the Polish legal system. Indeed, the linguistic, logical, functional, and historical interpretations all lead to the conclusion that Article 12 para. 2 of the Education System Act introduces the requirement of acceptance of the authorities of religious communities when the government is about to issue or change regulations concerning religious education in Polish public schools. Until such consent is obtained, the government is obliged to maintain the status quo, provided that Article 12 para. 2 is in force.

Key words: religious education; public school; Catholic Church; churches and other religious organisations; religious communities; educational system

Streszczenie: W Polsce w latach 2024 i 2025 Minister Edukacji wydał trzy rozporządzenia mające na celu zmianę *status quo* w zakresie nauczania religii w szkołach publicznych. Najważniejsze wprowadzane zmiany to możliwość łączenia klas szkolnych do przeprowadzania lekcji religii, skrócenie tygodniowego wymiaru lekcji religii do jednej godziny, obowiązek prowadzenia lekcji religii bezpośrednio przed lub bezpośrednio po obowiązkowych zajęciach oraz wyeliminowanie oceny z religii ze średniej ocen. Głównym problemem w odniesieniu do wspomnianych rozporządzeń jest tryb ich wydania. Rozporządzenia zostały wydane przez Ministra Edukacji bez uprzedniej zgody związków wyznaniowych, mimo że art. 12 ust. 2 ustawy o systemie oświaty wymaga, aby były wydawane „w porozumieniu” z władzami związków wyznaniowych. W ostatnich orzeczeniach Trybunału Konstytucyjnego (sygn. U 10/24, U 11/24 i U 2/25) uznano, że rozporządzenia te zostały wydane z naruszeniem tego przepisu (poza innymi niezgodnościami z przepisami Konstytucji RP, konkordatu i niektórych ustaw). Również większość opinii przedstawicieli doktryny zgłasza poważne wątpliwości co do zgodności tych rozporządzeń z polskim systemem prawnym. Istotnie, wykładnia językowa, logiczna, funkcjonalna i historyczna prowadzi do wniosku, że art. 12 ust. 2 ustawy o systemie oświaty wprowadza wymóg zgody władz związków wyznaniowych, w przypadku gdy minister właściwy do spraw oświaty i wychowania zamierza wydać lub zmienić przepisy dotyczące nauczania religii w polskich szkołach publicznych. Do czasu uzyskania takiej zgody władze państwowe są zobowiązane utrzymywać *status quo*, przynajmniej tak długo, jak długo obowiązuje art. 12 ust. 2 ustawy o systemie oświaty.

Słowa kluczowe: nauka religii; szkoła publiczna; Kościół Katolicki; kościoły i inne związki wyznaniowe; wspólnota religijna; system oświaty

* PhD, Department of Ecclesiastical Law and Law on Religious Denominations, Faculty of Law and Administration, Jagiellonian University, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków, Poland, e-mail: marek.strzala@uj.edu.pl

Introduction

In 2024 and 2025, Poland's Minister of Education issued ordinances aimed at changing the status quo in the field of religious instruction in the country's public schools, especially regarding matters such as eliminating religion marks from the grade point average, merging groups for conducting religion classes, reducing the number of weekly religion lessons, and conducting religion lessons directly before or after mandatory classes. The amendments to previous rules concerning the organisation of religion lessons were implemented without the prior consent of the religious communities; in fact, they explicitly expressed objections. This action of the Minister of Education not only changes the previously existing practice¹ but also raises serious doubts regarding conformity with constitutional and statutory rules.² The main question is not whether these amendments are compatible with the substantive provisions of the higher-level acts in the constitutional hierarchy of legal acts (and thus with which the amendments must comply³) but, rather, whether the procedure of adopting them required the consent of religious communities, which was not granted.

Legal regulations governing religious education in public schools in Poland have been the subject of previous research, the majority of which has been published in the Polish language.⁴ However, some research dealing with legal issues concerning this matter have been written in English⁵ (frequently *en passant* when dealing with other aspects of religious instruction in public schools – e.g., political, sociological, or pedagogical). The above-described recent changes to religious instruction in Polish public schools were also the subject of scientific studies in the Polish law literature (there is also one article in Italian⁶); however, owing to the short time since the government authorities' adoption of the new regulations, few studies have been published.⁷ As of this writing, none of the research dealing with these issues and presenting the latest developments (especially the judgments of the Polish Constitutional Court from May and July 2025) has been published in English.⁸ In light of the major character of the introduced changes and

¹ Stanisław, Walencik 2024, 369–370. See also Borecki 2024a, 136–138.

² Before the elections, the Ministry of Education also planned to introduce mandatory participation in either religion classes or ethics classes, depending on the decision of the child's legal representative or the pupil (after 18 years old), but this plan was postponed. See Pankiewicz 2023, 204–205.

³ Cf. Pankiewicz 2023, 212.

⁴ See, *inter alia*, Abramowicz 2012; Borecki 2008; Brzozowski 2010, 203 ff.; Czuryk 2014, 216 ff.; Filak 2019; Jeżowski, Madalińska-Michalak 2018, 220–221; Kielczyk 2022, 58 ff.; Goliszek 2020, 180–191; Krzywkowska 2017; Mąkosa 2005, 64–69; Mezglewski 2000a; Mezglewski 2000b; Mezglewski 2005; Mezglewski 2009a; Mezglewski 2009b; Mezglewski 2011; Pankiewicz 2023, 208–212; Pilich 2012, 19 ff.; Pilich 2015, 242–264; Pisarek 2013, 84 ff., 117–138; Piszko 2018, 111–117; Sobczyk 2008, 216 ff.; Sobczyk 2014; Stanisław 2014; Sztuchmiller 2021, 214 ff.; Warchałowski 2023, 260 ff.; Zieliński 2009; Zieliński 2023; Zonik 2012, 172–175. See also Tomasiak 2010, 139–143; Garlicki 2009; Szymanek 2012, 69 ff.; Szczepaniak 2015.

⁵ Abramowicz 2015; Horowski 2022, 239–240; Kasiński 2019, 86–88; Kroczyk 2015, 206–211; Krukowski 2011, 385 ff.; Mąkosa 2015, 55–56; Ponikowska-Stejskal, Przywora 2022; Rogowski 2015, 189–191, 193 ff.; Stanisław 2023, 141–146, marginal no. 300–321; Zielińska, Zwierdzyński 2013, 265–268; Zwierdzyński 2017, 144–146. See also Anczyk, Grzymała-Moszczyńska 2018, 184–185; Hejwosch-Gromkowska 2020, 85–86; Matwiejuk 2023, 179–180; Przybylska, Wajsprych 2020, 206–207; Zielińska, Zwierdzyński 2017, 14–15.

⁶ Stanisław 2025.

⁷ Bernaciński 2025; Borecki 2024a; Olszówka 2025, footnote 20; Stanisław 2025; Stanisław, Walencik 2024. See also Matwiejuk 2023, 180–181.

⁸ Some of the amendments were briefly described in English in Chrostowski 2025, 300.

their impact on parents' right to ensure their children a moral and religious upbringing and teaching in accordance with their convictions, coupled with the practice of providing religious instruction in Polish public schools, it is valuable to supply foreign legal scholars with up-to-date information on the issue in English. Thus, the first aim of this paper is to present in the English language the changes in religious education in public schools in Poland introduced by the government authorities in the years 2024–2025 (along with a comparison to previous solutions) as well as the most recent opinions and court verdicts. The second aim of this article is to discuss some aspects of the substantial conformity of the new regulations with constitutional and concordant standards as well as the procedural correctness of their adoption.

1. General rules for creating a legal framework for religious education in public schools in Poland

Even before the current Polish Constitution came into force, religious instruction was introduced in public schools in Poland. In 1990, after the country's era of communist rule (1945–1989), which eliminated religious lessons in schools run by the state,⁹ religious education was reintroduced into Polish public schools on the grounds of ministerial instruction.¹⁰ However, a new era of legal regulation concerning religious education in Polish public schools started in 1991 with the Act of 7 September 1991 on the system of education.¹¹ Since 2017, this act has been complemented by the Act of 14 December 2016 – the Education Law.¹² The changes brought about in 1991 were implemented at the level of legal guarantees and related to the rules for creating a legal framework for religious education.

First, the rule regarding organising religious education in public schools at the request of parents (or pupils of the age of majority) gained statutory status; the decision regarding whether religious instruction would be provided in Polish public schools was no longer left to the executive powers. According to Article 12 para. 1 u.s.o.:

Acknowledging the right of parents to the religious upbringing of their children, public elementary schools organize religious education at the request of parents, public secondary schools – at the request of either parents or the students themselves; after reaching the age of majority, receiving religious education is decided by students.

⁹ See further Mezglewski 2009b, 37 ff.; Róžański 2024. See also Byrska 2016, 69–70; Czekalski 2010, 117–122; Kiciński 2018, 23–24; Kielczyk 2022, 34–54; Mezglewski 2000b, 97–104; Misztal 2000, 18–19; Stanuch 2014, 49 ff.

¹⁰ Stanisz 2023, 141–142, marginal no. 303. See also Byrska 2016, 71; Czekalski 2010, 122–223; Chrostowski 2025, 300; Goliszek 2020, 187–188; Kielczyk 2022, 58–61; Krukowski 2011, 386; Ponikowska-Stejskał, Przywora 2022, 191; Rogowski 2015, 189; Sobczyk 2014, 122–124; Zielińska, Zwierzdzyński 2013, 268; Stanisz 2025, 2. See further Filak 2019, 151; Jabłoński 2009, 292–296; Mąkosa 2005, 67; Janiga, Mezglewski 2001, 132–133; Mezglewski 2005, 66–70; Mezglewski 2000b, 104–105; Mezglewski 2009b, 61–64; Więcek 2013, 195–198.

¹¹ Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dziennik Ustaw [Journal of Laws, hereinafter: Dz. U.] 1991 item 425 [hereinafter: Education System Act or u.s.o.].

¹² Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe, consolidated text: Dz. U. 2024 item 737 [hereinafter: Education Law].

This regulation is widely interpreted as an obligation of state authorities to not only allow religious communities to teach religion in classes in public schools but to also finance religion teachers' salaries, admit them to teachers' councils, and to empower them to make notations in school records.¹³ This provision remains in force today (with some technical amendments only), and its effectiveness is not undermined by recent acts of the Polish government, as they do not affect the organisation of religious education itself (i.e., religion lessons are still organised in public schools); however, they change the way in which religious education in Polish public schools is organised.

Additionally, the Education System Act (1991) introduced rules for creating a legal framework for organising religious instruction in public schools in Poland. It was no longer the decision of the executive powers alone to introduce rules regarding how religious education in public schools would be organised, but from that moment, the rules would have to be issued in cooperation with the religious communities.¹⁴ In addition, the main issues with the recent regulations of the Minister of Education concern improper cooperation with the religious communities; thus, the most important matter for further analysis is the wording of the second paragraph of Article 12 u.s.o., which requires that "the conditions and manner" of religious education in public schools must be regulated "in agreement" with religious authorities. This regulation (Article 12 para. 2 u.s.o.) is cited in extenso:

The minister responsible for education and upbringing, in agreement with the authorities of the Catholic Church and the Polish Autocephalous Orthodox Church and other churches and religious organisations, shall determine, by way of an ordinance, the conditions and manner of performing by schools the tasks referred to in paragraph 1.¹⁵

On the grounds of this regulation, executive provisions were issued in the form of the governmental ordinance titled Ordinance of the Minister of National Education of 14 April 1992 on the conditions and manner of organising religious instruction in public kindergartens and schools.¹⁶

At the time of the passing of the Education System Act and the issuing of Ordinance 1992, the return of religious instruction to public schools in Poland was vigorously debated. After acknowledging that non-obligatory religion classes are not incompatible with the secular character of the Polish state,¹⁷ and after many discussions that gradually faded away many years ago,¹⁸ it seemed that the rules on religious instruction that were introduced in Poland between 1991 and 1992 established a *modus vivendi* between the state and religious communities that would have ended the debate on the model of religious

¹³ See Mezglewski 2009a, 104–105. For contrary opinions, see Pilich 2015, 251–252.

¹⁴ The model of relations in the field of religious education is sometimes called "coordinated separation," Rogowski 2015, 190.

¹⁵ For the Italian (partial) translation, see Stanisiz 2025, 2.

¹⁶ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. 1992 item 155 (original text)[hereinafter: Ordinance 1992].

¹⁷ For examples of this view, see Mezglewski 2009a, 104; Milerski 2009, 336; Pietrzak 1990, 121.

¹⁸ For a discussion regarding the introduction of religious education in Poland in 1990, see Zwierżdżyński 2017, 138–144.

education in Poland. Truly, the practice of religious instruction in public schools in Poland was established and lasted for more than 30 years, with only some minor changes¹⁹ to the way in which the subject was taught.²⁰ Guarantees for retaining the status quo were sought by some authors²¹ in the above-described condition of “agreement” prescribed in Article 12 para. 2 u.s.o.

2. Constitutional and concordantial background

The right to teach religion in public schools, as well as parents’ right to have religious education provided to their children, is enshrined in the Polish Constitution.²² Constitution RP is one of the few constitutions dealing with religious education in public schools.²³ According to Article 53 para. 4 of Constitution RP: “The religion of a church or other legally recognized religious organisation may be taught in schools, but other peoples’ freedom of religion and conscience shall not be infringed thereby.”²⁴ The first sentence of Article 53 para. 3 states that “Parents shall have the right to ensure their children a moral and religious upbringing and teaching in accordance with their convictions.”²⁵ These provisions are assessed as concordant from the point of view of the rule of equal rights of religious communities.²⁶ Parents’ rights are guaranteed in the first sentence of Article 48 para. 1 of Constitution RP, according to which parents shall have the right to raise their children in accordance with their own convictions.²⁷

¹⁹ For a summary of these amendments, see Kielczyk 2022, 64–65, 68–69.

²⁰ Cf. Stanisław 2023, 142, marginal no. 304; Stanisław 2025, 2. See also Bernaciński 2025, “Wprowadzenie” section; Chrostowski, Kropać 2023, 160; Mezglewski 2005, 86; Stanisław, Walencik 2024, 362; Zieliński 2009, 507. The matter of religious education in public schools arose from time to time during political campaigns before parliamentary or presidential elections, mainly as left-wing parties or candidates proposals focused on the elimination of religious education from public schools in a way that resembled the French model of religious education (or at least limiting the number of hours of religious education during the school week) as well as eliminating grades for “ethics/religion” from school certificates and grade point average. There were also propositions for co-financing religion lessons by religious communities. Other (of minor significance) proposals were the mandatory scheduling of religion in schools only in the first or last lesson. See, inter alia, Matwiejuk 2023, 178–181; Steczkowski 2016, 28–29, 31; Stepień 2023, 344–345, 347–348, 350; Strzała 2024, 644, 647, 649, footnote 28. Regarding the differences in the approaches of the political parties and Polish society to the issue, see Jedynak 2019a. Regarding the sociological aspects, see Chrostowski, Kropać 2023, 160–164; Horowski 2022, 239, 241; Jedynak 2019b, 215–222; Jeżowski, Madalińska-Michalak 2018, 224 ff.; Kiciński 2018, 24–25; Klimski 2021, 36–42; Rogowski 2015, 186–189; Słotwińska 2000, 34–38; Zielińska, Zwierzdzyński 2013, 269; Zellma, Buchta Cichosz 2022, 223–225; Zwierzdzyński 2017, 147 ff. The major difference regarding the present situation is that such proposals were never previously forced by the ordinance of the Minister of Education (with the exception of removing grades for “ethics/religion” from grade point average).

²¹ See, e.g., Goliszek 2020, 190; Mąkosa 2005, 69.

²² The Constitution of Poland of 2 April 1997, Dz. U. 1997 item 483 as amended [hereinafter: Constitution RP]. For the English translation, see <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/angielski/kon1.htm> [accessed: 15 June 2025].

²³ Mezglewski 2005, 65–66; Mezglewski 2000a, 112–113.

²⁴ <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/angielski/kon1.htm> [accessed: 15 June 2025].

²⁵ Ibidem. It is worth noting that these provisions are interpreted as an implicit obligation of state to finance religious education in public schools – see Mezglewski 2005, 74; Mezglewski 2009a, 105; Poniatowski 2014, 174–187.

²⁶ See especially Abramowicz 2012; Abramowicz 2015.

²⁷ Cf. Krukowski 2011, 384–385; Ożóg 2015, 264–266, 276–278.

Guarantees of religious instruction in public schools are also included in the Polish Concordat.²⁸ According to Article 12 of the Concordat, the state recognises the right of parents regarding the religious upbringing of their children and guarantees that public primary and secondary schools and kindergartens run by state or local governments will organise religious instruction within the school and kindergarten schedule in accordance with the will of those interested.²⁹

3. Change 1: Religion marks in grade point average (Ordinance of March 2024)

Historically, one major issue regarding the Polish system of religious instruction in public schools was the inclusion of religion lesson marks on school certificates and in the calculation of the overall mark.³⁰ Since the Education System Act came into force in 1991, there were school years in which religion marks were included in the grade point average calculation (from 2007 to the present or from 2007 to 2024, if recent amendments are considered binding) and school years when it was not (2002–2007).³¹ Some scholar's opinions³² were against including religion/ethics marks in the grade point average, indicating, for example, that based on the legislation of that time, the average should be calculated only for compulsory subjects, and religion was the only optional subject (apart from the languages of national and ethnic minorities) to be included in the average.

In 2024, religion marks have been still included in the calculation for grade point average. The Ordinance of the Minister of National Education of 22 February 2019 on the assessment, classification, and promotion of pupils and students in public schools³³ stated that a pupil who has attended additional educational classes or religion classes, or ethics classes, shall also have his or her annual grade obtained in these classes included in the average grade (§ 18 para. 2 Ordinance 2019). The same was applicable to the average grade after the completion of education in schools of a particular level (e.g., primary or secondary school) (§ 19 para. 2 Ordinance 2019). Consequently, according to these rules, the religion/ethics grade was treated similarly to other additional classes.³⁴

In March 2024, the Minister of Education issued an Ordinance amending the regulation on the assessment, classification, and promotion of pupils and students in public

²⁸ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. 1998 item 318.

²⁹ Regarding clauses concerning education in modern concordats, see Némec 2015. See further Warchałowski 1998, 39 ff.

³⁰ These issues were the subject of European Court of Human Rights jurisprudence; see, inter alia, Fancourt 2024, 53, 143–148; Krukowski 2011, 392.

³¹ Before school year 2002/2003, practices varied (Filak 2019, 162). See also Krukowski 2011, 397; Stanisław 2023, 144, marginal no. 312; Więcek 2013, 203 ff.; Zwierzdzyński 2017, 146.

³² See, inter alia, Filak 2019, 175, 187; Kasiński 2019, 96; Jabłoński 2009, 301; Pilich 2015, 259; Szymanek 2012, 90–91; Zieliński 2009, 516. See further Brzozowski 2010, 203–205; Borecki 2007, 35 ff.; Mezglewski 2009b, 82–84; Sobczyk 2008, 224–225; Sobczyk 2011, 195 ff.

³³ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 22 lutego 2019 r. w sprawie oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy w szkołach publicznych, consolidated text: Dz. U. 2023 item 2572 as amended [hereinafter: Ordinance 2019].

³⁴ See also Mezglewski 2005, 84–85.

schools.³⁵ The above mentioned ordinance, starting from 1 September 2024, amended Ordinance 2019 (if this amendment is considered valid). Among other amendments (unrelated to religious instruction), it changed both § 18 para. 2 and § 19 para. 2 of Ordinance 2019 by eliminating the words “religion or ethics.” Thus, additional educational courses are included in calculating grade point average, with the exception of religion/ethics courses, thereby raising questions regarding the compliance of such regulations with the rule that the treatment of religion/ethics classes should be equal to that of other educational courses.³⁶

4. Change 2: Merger of groups for religion lessons (Ordinance of July 2024)

Ordinance 1992 (§ 2 para. 1) introduced³⁷ the simple rule that kindergartens and schools are required to organise religion lessons for a group of no fewer than seven children in a school class or kindergarten division (if the number of children is below this threshold, religion lessons should be organised in an inter-class/inter-division group).³⁸ This meant that whenever seven children in a class (or kindergarten division) were slated for religious education, the public school had to organise a religion lesson for the particular group (division).³⁹ The first measure taken by the government against the previous rules was aimed at this obligation of public schools to organise religious education in every class in which seven children signed up for the subject.

The Ordinance of the Minister of Education of 26 July 2024 amending the ordinance on the conditions and manner of organising religious instruction in public kindergartens and schools⁴⁰ changed previous rules. The amendment entered into force on 1 September 2024. The amendment separated (if considered valid) the previous regulation into two paragraphs (§ 2 paras. 1–1a Ordinance 1992 as amended), but most importantly, it allowed the merger of classes (divisions) for religious education. Previously, on the

³⁵ Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 22 marca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy w szkołach publicznych, Dz. U. 2024 item 438 [hereinafter: Ordinance of March 2024].

³⁶ This argument was already raised during the time when religion/ethics marks were not taken into account when calculating the overall school mark. See, inter alia, Janiga, Mezglewski 2001, 148–149; Mezglewski 2009b, 87. Cf. Mezglewski 2011, 66–67, 78.

³⁷ Whether the ministry was entitled to introduce any such limits was questioned. It is generally noted that there should be some limits for organising religious education (for example, to not organise classes for every student representing only his or her denomination), but they should have grounds in the act of parliament. See Borecki 2008, 33–36; Janiga, Mezglewski 2001, 146; Mezglewski 2005, 81–82; Mezglewski 2000a, 113–114. See also Ponikowska-Stejskal, Przywora 2022, 192–193; Zielińska, Zwierzdzyński 2013, 268. It is true that limiting religious education in classes for smaller denominations (i.e., with fewer than seven students in the class or school) is in fact a limitation of religious freedom but is justifiable; see Abramowicz 2012, 250–251; Abramowicz 2015, 20–21. For contrary opinions, see Leszczyński 2012, 125; Pilich 2012, 46–48. Cf. also Szczepaniak 2015, 74–76.

³⁸ If in the school or kindergarten, there are fewer than seven children, religious instruction is to be organised at an inter-school or catechetical point.

³⁹ Cf. Abramowicz 2012, 249; Krukowski 2011, 388–389; Piszko 2018, 113, marginal no. 2; Pilich 2015, 257; Stanisław 2023, 143, marginal no. 307; Zieliński 2009, 508; Zwierzdzyński 2017, 145.

⁴⁰ Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. 2024 item 1158 [hereinafter: Ordinance of July 2024].

grounds of the wording of Ordinance 1992, religious education was possible only if the number of children was fewer than seven (§ 2 para. 1, first sentence of Ordinance 1992). According to the new regulations (§ 2 para. 1b of Ordinance 1992 as amended), public schools are authorised to teach religion in merged groups consisting of children from different classes:

- 1) groups consisting of children from classes with fewer than seven children attending religion lessons;
- 2) groups consisting of children from classes with more than seven children attending religion lessons;
- 3) groups consisting of children from classes with fewer than seven children attending religion lessons and children from classes with more than seven children attending religion lessons.

Moreover, the merger could be executed not only among children from classes in the same grade (first year with first year, second year with second year, etc.) but also those from different grades (§ 2 para. 1b of Ordinance 1992 as amended). The limitation (§ 2 para. 1c of Ordinance 1992 as amended) is that these mergers can be implemented among children from classes in grades I–III, IV–VI, or VII–VIII (Polish elementary schools have eight grades). No such limitation exists in secondary schools; consequently, groups can be created from children in all grades (Polish secondary schools typically have four grades). The other limitation (§ 2 para. 1d of Ordinance 1992 as amended) deals with the maximum number of children in such merged groups (25 in kindergarten and grades I–III in elementary schools; 28 in other cases).⁴¹

It should be noted that according to general statutory provisions, classes can be merged only in exceptional cases – that is, when operating in particularly difficult demographic or geographic conditions (Article 96 paras. 4 and 6–7 of Education Law).⁴² Although such conditions obviously do not occur in all schools and kindergartens in Poland, the provisions of the Ordinance of July 2024 allow for the merger of groups in all schools and kindergarten in Poland. However, in Polish hierarchical system of legal acts, ordinance must be interpreted in light of the rules of statutes (in this case it must be interpreted in the light of the Education Law). This means that even if the Ordinance of July 2024 is valid (see paragraphs 7 and 8 below), school authorities can merge groups for religion lessons only when the prerequisite of “difficult demographic or geographic conditions” is met.⁴³

⁴¹ Cf. Bernaciński 2025 para. 3; Stanisław 2025, 2; Stanisław, Walencik 2024, 362.

⁴² Bernaciński 2025 para. 5. The inter-class groups or inter-division groups for religious lessons mentioned in Ordinance 1992 are the types of merged classes in the sense of Article 96 of the Education Law – see Olszówka 2025, chapter 3.

⁴³ There is an opinion that because of the entering into force of Article 96 of the Education Law, which generally does not allow mergers of classes, the provisions included in the original text of Ordinance 1992 about the mergers of classes for religious education were already modified, and the possibility of a merger since 2017 was limited to the extraordinary situations described in Article 96 of the Education Law only (Olszówka 2025). Another problem is that merged groups implement different school programmes, resulting in practical difficulties. See Bernaciński 2025 para. 4.

5. Change 3: Reduction in the amount of religion education provided (Ordinance of January 2025)

Almost exactly half a year after the Ordinance of July 2024 introduced provisions about organising religious education in merged groups, the Minister of Education made another amendment to Ordinance 1992. The Ordinance of the Minister of Education of 17 January 2025, amending the conditions and manner of organising religious instruction in public kindergartens and schools,⁴⁴ that entered into force 1 September 2025, changed (if considered valid) the amount of religious education taught during the school week.⁴⁵

The original text (§ 8 para. 1) of Ordinance 1992 stated that religious education in all types of schools is delivered in the form of two hours of lessons per week (the weekly number of ethics lessons was to be determined by the school principal). Owing to a lack of sufficient teaching staff, in individual cases, the weekly amount of religious education may be reduced to one lesson of one school hour per week. However, such a reduction required the consent of the diocesan bishop (in the case of the Catholic Church) or the superior authorities (in the case of the Polish Autocephalous Orthodox Church or other religious communities).⁴⁶ This regulation was also unchanged in its substance for almost 33 years, apart from the inclusion of public kindergartens among the entities obliged to organise religion education owing to the amendment from 1999,⁴⁷ which was itself the result of the Concordat entering into force.

The new regulation brought about by the Ordinance of January 2025 states that religious education in kindergartens is provided in the form of two classes per week, while in primary and secondary schools, it is one lesson of one school hour per week. The weekly class load for ethics has also been changed. Ethics instruction in schools is to be provided at the rate of one lesson per week.⁴⁸

6. Change 4: Organising religious lessons directly before or after mandatory classes (Ordinance of January 2025)

In its original text, Ordinance 1992 did not regulate when religion lessons should be conducted during the school day. However, there were proposals⁴⁹ that a rule should

⁴⁴ Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 17 stycznia 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. 2025 item 66 [hereinafter: Ordinance of January 2025].

⁴⁵ Other important change introduced by Ordinance of January 2025 concerned organising religious education as the first or last lesson of the school day and is addressed in the next paragraph of this article. Other amendments deal primarily with technical issues or are of less significance (e.g., eliminating the possibility of mergers in classes in grades I–III).

⁴⁶ Cf. Mezglewski 2000a, 114; Pilich 2015, 259; Stanisław 2023, 143, marginal no. 309.

⁴⁷ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 czerwca 1999 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, Dz. U. 1999 item 753. See further Goliszek 2020, 188–189.

⁴⁸ According to the government authorities, the aim of this regulation was to guarantee the same number of ethics lessons and religion lessons. As it was argued convincingly (Bernaciński 2025 para. 9), this effect can be achieved by, for example, increasing the number of ethics lessons to two per week; therefore, it was unnecessary to reduce the religion lessons in secondary schools to one hour per week.

⁴⁹ See, among others, Jabłoński 2009, 300; Pilich 2015, 244.

be introduced in the provisions of this ordinance, according to which religion or ethics lessons must be organised as the first or last classes.

The new regulation brought about (if considered valid) by the Ordinance of January 2025 (new § 8a paras. 1 and 3 of Ordinance 1992, as amended with the force from 1 September 2025) states that religious or ethics instruction is organised immediately before the start of compulsory educational classes scheduled for a student on a given day or immediately after the end of these classes. This rule can be disregarded in an elementary school as if all the students of a particular division at the date of September 15 of a given school year participate in religion or ethics lessons (new § 8a para. 2 of Ordinance 1992 as amended with the force from 1 September 2025).

In the literature it was argued that:

- 1) religion and ethics are the only optional classes that have a strict place in the school day timetable;
- 2) this regulation limits the headmaster's ability to arrange the weekly timetable in an optimal way for the school community;
- 3) in the case of schools run by religious communities, it is detrimental to their denominational identity;
- 4) such provisions limit constitutional rights and freedoms, which to be valid must be introduced by an act of parliament and not by governmental ordinance.⁵⁰

These arguments can be countered by the following positions. The specific regulation of the place of religion/ethics lesson in the timetable can be justified by the fact that religion/ethics classes are generally the only lessons that must be organised in schools across the entire country (on the condition that a sufficient number of children enrol). Indeed, the new rules limit the competence of the headteacher, the member of the school administration who is generally subjected to the laws issued by the proper government authorities. Nothing in this regulation affects the core identity of public schools run by religious communities. Even if we consider the rule that religion/ethics lessons must be organised directly before or after the obligatory classes as a limitation of constitutional rights and freedoms,⁵¹ it can be argued that this rule can be justified within the constitutional framework.⁵²

⁵⁰ Bernaciński 2025 paras. 14–19.

⁵¹ Cf. Filak 2019, 156.

⁵² If one considers this rule as a constitutional freedom limitation, any decision of the school principal regarding the place of religion/ethics lessons in the weekly class timetable must also be treated as such a limitation. In fact, assuming that the right of parents to ensure religious education according to their belief includes the right to decide when during the school day religion/ethics class must be conducted, any decision by school authorities must be treated as a limitation of constitutional rights and freedoms, which require statutory regulation. However, the regulations of the Education Law and Education System Act can be treated as a statutory limitation of constitutional rights and freedoms (e.g., it limits personal freedom by introducing a school system with mandatory classes and exams). It is also in accordance with the Constitution RP which allows the general rules introduced by statutory laws to be regulated further in the details in the sub-statutory legal acts, including governmental ordinances. In light of the above, limitations that arise from governmental ordinances or school principals' decisions regarding the place of religion/ethics classes in timetables are only an explication of the statutory rule that these timetables are decided by the school principals (Article 110 para. 4 of the Education Law). It is only modified by Article 12 para. 2 u.s.o. regarding special rules for decisions about religion lessons – that is, regulating them in agreement with the religious communities. In other words, if the procedural rules (agreement with the religious communities involved) are

In fact, some aspects of organising religion as the first or last lesson during the school day guarantee non-discrimination. As these lessons must be conducted directly before or after the mandatory classes, the school administration cannot designate religion/ethics lessons long before or long after them, as this would have a dissuasive impact on religion/ethics lesson attendance. The problem lies in ensuring a sufficient number of religion/ethics teachers, because as groups can be merged only in extraordinary circumstances, almost every school group with seven attending children twice a week must conduct religion/ethics lessons before the first or after the last mandatory lesson. This means that in many cases, religion/ethics lessons will be conducted at the same time in different groups. Therefore, the regulation is impractical, but in its substance, it is not illegal.

However, to be legal, the organisation of religion lessons directly before or after the mandatory classes must fulfil other requirements. Religion/ethics lessons must be organised during the standard hours of the particular school or kindergarten.⁵³ It should also be noted that Article 53 para. 4 of the Constitution RP treats religion as the school's subject⁵⁴; consequently, it should be treated the same as other school subjects. If other subjects are not conducted before a certain hour, religion/ethics lessons should not be either.⁵⁵ This interpretation is also strengthened by Article 12 para. 1 of the Concordat, which states that religion lessons are organised “within the framework” of the school or kindergarten class schedule, which implies that religion lessons are like those of every other school subject and thus should be inserted into timetables the same as every other school subject.⁵⁶ This rule also applies to religious communities other than the Catholic Church on the grounds of the constitutional rule of equal rights of religious communities (Article 25 para. 1), as no reasons justify different treatment in this scope for non-Catholic religious communities. Treating religious lessons equally to other school subjects also results from the rule that participation or non-participation in preschool or school religious or ethical education may not be a reason for discrimination by anyone in any form (§ 1 para. 3 of Ordinance 1992). Simultaneously, this non-discrimination rule seems to imply that non-attending children cannot be forced to wait until religion classes are over to enter school, which means that the parents⁵⁷ of non-attending children can bring them to school at the same time that religion/ethics classes start (in the case of these classes starting before the mandatory classes). The school is obliged to take responsibility for and care of these children during the religion/ethics lessons. This interpretation is

followed, introducing rule that religion lessons are organised as the first or last of the day, meets the conditions for valid limitations of constitutional rights and freedoms.

⁵³ For example, if the school day starts at 8:00 A.M., religion classes must not be scheduled before this hour (if they have to be conducted before mandatory classes).

⁵⁴ Zieliński 2009, 505. Cf. Pisarek 2013, 84–85.

⁵⁵ Cf. Goliszek 2020, 184.

⁵⁶ Kielczyk 2022, 67. Cf. Krukowski 2014, 45–46; Pisarek 2013, 101–102; Warchałowski 1998, 115. See also Mezglewski 2009b, 77 ff.; Szymanek 2012, 79–81. There are also opinions that similar provisions even prohibit the school authorities from adopting the rule regarding organising religious education as the first or last lesson of the day; see Tomasiak 2014, 67.

⁵⁷ It is also important that organising religion lessons cannot be detrimental to the situation of parents of non-attending children (e.g., forcing them to postpone attending work owing to the necessity of waiting until the end of the religion/ethics class for their children to be transferred to the school administration).

strengthened by the rule that schools are obliged to provide care or educational activities during religion or ethics lessons for pupils who do not attend them (§ 3 para. 3 of Ordinance 1992).

7. Lack of agreement

The main problem regarding the above-described changes to religious education in public schools in Poland is not the substantial conformity with constitutional or concordantial standards but, rather, the procedure whereby these amendments were adopted. The regulations that later became ordinances from March 2024, July 2024, and January 2025 had been presented to the religious communities, which refused to accept the proposed amendments.⁵⁸

Despite the opposition of the religious communities, the Minister of Education signed the ordinances of March 2024, July 2024, and January 2025. The formal opinion of the minister on the legality of such an action is difficult to present because in the statements filed in the procedures before the Constitutional Court, the ministry refused to take part in the proceedings and did not present legal arguments on the issue.⁵⁹ However, some of the legal arguments presented by the Minister of Education can be reconstructed from the conversations during meetings with the representatives of the religious communities and correspondence with them. The arguments presented by the Ministry of Education⁶⁰ focused on the inadequate powers of religious communities to issue ordinances, which (in its view) led to the conclusion that the phrase “in agreement” used in Article 12 para. 2 u.s.o. must not be interpreted as “consent,” as this would *de facto* grant religious communities the power to shape the provisions of the ordinance.⁶¹ The Minister of Education also referred to the verdict of the Constitutional Court in the 12/92 case.⁶²

⁵⁸ Cf. Stanisław 2025, 7. For details, see Stanisław, Walencik 2024, 371–376. See also Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego Zbiór Urzędowy [the official journal of the Polish Constitutional Tribunal, hereinafter: OTK] A 2025, item 52, <https://otkzu.trybunal.gov.pl/downloadOTK?mpo=48065> [accessed: 23 June 2025], 10 para. 3.5.

⁵⁹ See statement of the Minister of Education in case no. U 11/24 (https://ipo.trybunal.gov.pl/ipo/dok?dok=74f49eab-010a-4e95-9811-8b4f5c7ac5b8%2FU_11_24_ME_2024_10_21_ADO.pdf [accessed: 8 August 2025]). In case no. U 10/24, in the documentation of the case on the website of the Constitutional Court (<https://ipo.trybunal.gov.pl/ipo/Sprawa?cid=2&sprawa=28105> [accessed: 8 August 2025]), there is no statement by the Minister of Education. However, in the transcript from the court session (https://ipo.trybunal.gov.pl/ipo/dok?dok=c3caded4-5d32-4073-a993-59daeae648a8%2FU_10_24_2024_11_27_transkrypcja.pdf [accessed: 8 August 2025]), it is mentioned that the Minister of Education filed a statement similar to the above-mentioned ones but without arguments concerning merit. In case no. U 2/25, in the documentation of the case on the website of the Constitutional Court (<https://ipo.trybunal.gov.pl/ipo/Sprawa?cid=1&sprawa=28624> [accessed: 8 August 2025]), there is no statement by the Minister of Education.

⁶⁰ For details, see Stanisław, Walencik 2024, 371 ff., who mention the statement of the Minister of Education dated 24 June 2024, <https://legislacja.rcl.gov.pl/docs//579/12384702/13056494/13056498/dokument674408.pdf> [accessed: 8 August 2025].

⁶¹ See also Zieliński 2023, 85.

⁶² Regarding the interpretation of this verdict, see below in paragraph 7.2. The view presented by the Minister of Education did not mention that in other verdicts of the Constitutional Court (dealing with the problem of the issuance of an ordinance “in agreement” with other than religious community entities that are not entitled to issue ordinances), the Court stated that this phrase does not equal “consent” but also described prerequisites which must be fulfilled by the state authority when issuing an ordinance. Among them are attempts to harmonise and mutually adapt contrary propositions to the expectations of the partners involved; the development of a final, as far as possible

These arguments are not convincing. Indeed, religious communities are not granted powers to issue ordinances; however, this does not mean that an act of parliament cannot provide that some ordinances be issued by the minister after consent of the religious communities is obtained. In fact, this is the system preferred by Constitution RP in the matters of the status of religious communities (and this includes religious instruction in public schools). If we use the argument of the minister (that the lack of the right of religious communities to issue ordinances implies that statutes cannot introduce the “consent” of religious communities as a prerequisite to issue an ordinance) consistently, it will lead to an unacceptable conclusion that the lack of legislative powers of religious communities excludes provisions which require the consent of religious communities before parliament passes the statutes. This conclusion is contrary to Article 25 para. 5 of Constitution RP, which explicitly stipulates that the relations between the Republic of Poland and churches and other religious organisations shall be determined by the statutes adopted pursuant to the agreements concluded between their appropriate representatives and the Council of Ministers.

Nonetheless, the opinion presented by the Minister of Education is disputable because of another issue. The ministers are not competent to assess the statute’s provisions are constitutional; in fact, the ministers are bound by the statutes. Thus, even if (hypothetically) the Minister of Education was correct that “agreement” in Article 12 para. 2 of the Education System Act being taken to mean “consent” is unconstitutional, the text of this act would still be binding for the Minister of Education. The proper way for the Minister of Education to challenge the provision in question would be to ask the Prime Minister to file a motion before the Constitutional Tribunal about its conformity with Constitution RP. It should also be mentioned that ministers are not entitled to file such motions (Article 192 of Constitution RP), which only confirms their subordination to the text of statutes (religious communities are entitled to start proceedings before the Constitutional Court).

Thus, if the arguments raised by the Minister of Education are not decisive, the main question is whether the proper interpretation of Article 12 para. 2 u.s.o. leads to the conclusion that the consent of religious communities was a prerequisite for implementing amendments to Ordinance 1992, as there were none.

7.1. Linguistic-logical interpretation

In light of the linguistic-logical interpretation of the wording of the crucial Article 12 para. 2 u.s.o., which established the method of introducing regulations about religious education in Polish public schools (“in agreement with the authorities [...] of the religious organisations”; in Polish: “w porozumieniu z władzami [...] związków wyznaniowych”), the answer to the question, if the consent of religious communities is a prerequisite for implementing amendments to ordinance regulating religious instruction, is

joint and optimal, legislative decision; and justification of the need to adopt the minister’s version in the event of a disagreement on the content of the final draft. These conditions were also not met in the case of the disputed amendments. See Stanisław Walencik 2024, 367.

affirmative. Lexically, in the Polish language, the first meaning of the noun “porozumienie” (agreement) is equivalent to “unanimity of opinion, being on good terms, consent, understanding,” and “contract, deal.”⁶³ As there is no legal definition of the term “agreement” in the Education System Act, it should be interpreted based on its standard lexical meaning (ordinary/plain meaning principle).⁶⁴

The same exact phrase as used in Article 12 para. 2 u.s.o. “w porozumieniu” (“in agreement”) is commonly used in the Education System Act (16 times).⁶⁵ For example, if a diploma examination is invalidated owing to irregularities, the re-examination date must be set “in agreement” with the minister responsible for culture and national heritage, as prescribed by the director of the art school (Article 44zp para. 3 u.s.o.). The established practice is that the minister approves or does not approve the proposition of the art school director, and lack of consent on the part of the minister prevents the art school director from setting the date.⁶⁶ In other words, the director is obliged to submit a proposed date to the minister and await his or her opinion, which is binding.⁶⁷ As it can be argued that the binding nature of this “in agreement” procedure is the result of the involvement of state authorities with executive powers,⁶⁸ another example of the use of this phrase should be mentioned. According to Article 90g para. 10 u.s.o., the amount of a scholarship for learning or sport achievements is to be determined by the school principal “in agreement” with the school governing body (which can be a religious community or its organisational unit, if it has a legal personality). Once again, this is interpreted as the obligation to agree on the amount granted.⁶⁹ Thus, as the phrase “in agreement” is interpreted as an obligation to achieve consent in other cases of the use of this phrase in the Education System Act, it should be interpreted in the same way in regard to Article 12 para. 2 u.s.o. (in keeping with the principle of terminological consistency).

7.2. Historical interpretation

The Education System Act is the law passed in parliament during a special time of transition from regulations of communist origin to new laws rooted in liberal democracy. During the passing of the Education System Act, there was a proposal to replace the

⁶³ s.v. “Porozumienie”. In: *Słownik języka polskiego*, vol. 6: *P–Prę*, ed. Witold Doroszewski, 1st ed., 1066–1067. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964. Cf. Stanisław Walencik 2024, 364.

⁶⁴ This meaning is also adopted in the rules for preparing legal texts by government, introduced by Ordinance of the President of the Council of Ministers of 20 June 2002 on the Principles of legislative technique [rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 20 czerwca 2002 r. w sprawie „Zasad techniki prawodawczej”], consolidated text: Dz. U. 2016 item 283. See Borecki 2024a, 133–34; Stanisław Walencik 2024, 365. It is a strong argument that even governmental authorities consider the expression “in agreement” to be synonymous with “consent”. However, even an amendment of these rules or lack of them did not change the decisiveness of the lexical meaning, as these are not rules of binding interpretation; they are addressed to organisational units of government aiming at uniformity of legal drafts and have no obligatory meanings to be used by parliament.

⁶⁵ Article 9d para. 5; Article 11 para. 4; Article 44zp para. 3; Article 44zq; Article 44zw para. 4; Article 44zz para. 2; Article 44zzq para. 3a; Article 44zzy paras. 7 and 10; Article 44zzzg para. 4; Article 44zzzgb; Article 44zzzz paras. 6 and 9; Article 90g para. 10; Article 90v para. 5.

⁶⁶ Piszko 2018, 300, marginal no. 2.

⁶⁷ Pilich 2015, 817 ff., marginal no. 1.

⁶⁸ See Stanisław Walencik 2024, 365.

⁶⁹ Pilich 2015, 1349 ff., marginal no. 8.

term “in agreement” with the expression “after consultation”; however, it was rejected by the parliament majority. As far as the text of Article 12 para. 2 u.s.o. is concerned, members of parliament undoubtedly had in mind the consent of religious communities when voting in 1991 on adoption of the Education System Act.⁷⁰

Important arguments are provided by the circumstances surrounding the issuance of Ordinance 1992. Before it was promulgated, the Minister of Education contacted 14 religious communities, of which 13 responded. Before the promulgation, representatives of 12 of these religious communities signed the original Ordinance 1992 document as an indication of their approval.⁷¹ Consequently, at the time of the issuance of Ordinance 1992, it was understood that Article 12 para. 2 u.s.o. required the consent of those of the religious communities, that religion was to be taught in public schools in Poland, and the practice of co-signing was established.

The term “in agreement” was already the subject of the verdict of the Constitutional Tribunal. In case no. U 12/92,⁷² the Constitutional Court preferred a functional interpretation, stating that it was unlikely that in regard to organising religious instruction in public schools, an agreement among all the existing religious communities in Poland and covering all the relevant details would be reached. Thus, “in agreement” cannot be understood as “consent.”⁷³ The following was stated by the Court:

In this situation, the term “in agreement” used in the Act on the Education System means only an obligation for the Minister of National Education to collect information and exchange views on the positions of all Churches and religious associations interested in teaching religion in public schools in order to be able to take their expectations into account as fully as possible, while remaining in accordance with the provisions of the Constitution and the acts.

Besides the fact that the problem resolved by this excerpt related to whether it is valid to issue an ordinance with the consent of only some of the existing religious communities and did not relate to the interpretation of the term “agreement” itself,⁷⁴ it should not go unnoticed that it is possible to issue an ordinance regulating religious instruction in public schools with the consent of all the interested religious communities (e.g., an ordinance with chapters concerning each particular denomination and with each such chapter included with the consent of the particular religious community).

The term “in agreement,” used in Article 12 u.s.o., was previously interpreted by the governmental authorities in a manner contrary to the now-held position. There were some cases when works on the amendments were not started or discontinued by the minister based on the explanation that changes to Ordinance 1992, in light of Article 12 para. 2 u.s.o., required the consent of the religious communities.⁷⁵

⁷⁰ Borecki 2024a, 134–136.

⁷¹ Borecki 2024a, 136–137.

⁷² Verdict of the Constitutional Tribunal of 20 April 1993, U 12/92, OTK 1993, no. 1, item 9.

⁷³ Cf. Jabłoński 2009, 299.

⁷⁴ See Stanisław, Walencik 2024, 368–369. Cf. Koredczuk 2014, 85; Sobczyk 2014, 127, footnote 25.

⁷⁵ See Borecki 2024a, 137 ff.

7.3. Systematic interpretation

The Education System Act, as well as the ordinance mentioned in Article 12 para. 2, is part of administrative law. The term “in agreement” is commonly used in administrative law and means “consent.” For example, according to the Act of 27 March 2003 on spatial planning and development,⁷⁶ if a public-purpose investment extends beyond the area of a single municipality, the decision determining the location of the investment is made by the head of the municipality, mayor, or city president in whose area of jurisdiction the largest part of the land on which the investment is to be carried out is located. This is decided in agreement with the interested heads of municipalities, mayors, or city presidents (Article 51 para. 3). The same wording (“in agreement”) is interpreted as a necessity to reach a consensus.⁷⁷ If the legal system is to be coherent, the phrase used in Article 12 para. 2 u.s.o. should be interpreted the same way, provided that there are no strong arguments to do otherwise.

Article 12 para. 2 u.s.o., as well as Ordinance 1992, is also part of the law on religion, whose principles should be taken into account in the interpretation. The constitutional context has changed since 1991, and today, the rules of autonomy of religious communities and cooperation of state with them, are enshrined in the Constitution RP (Article 25 para. 3). This further strengthens the interpretation that the minister must obtain consent to introduce or change the rules of organisation regarding religious education in public schools.⁷⁸ Considering that the issue of religious instruction is a component of the “relations with the religious communities” in the sense of Article 25 paras. 4 and 5 of Constitution RP, legal regulation should be the effect of the consent between the state and religious communities (and should be included in a statute, not an ordinance).⁷⁹

Apart from the arguments regarding the linguistic–logical principles of legal interpretation, the constitutional principle of consensual regulatory relations with religious communities is the strongest argument. If the matters concerning religious instruction (especially in regard to a particular religious community) were to be regulated in the form of an act of parliament (statute), the act should be preceded by the agreement with the religious community in the light of Article 24 para. 5 of Constitution RP. No legal argument supports the view that the ordinance (which is an act of lower rank than the statute) regulating such matters could be issued in a less strict procedure if it regulates the same scope of the topics. Such a statutory regulation could delegate some matters to be regulated by ordinance of the Minister of Education (even without the consent of the religious community); however, as the statutory regulation requires the consent of the religious community, such a delegation must be the result of the decision of the religious community to delegate such powers solely to the Minister of Education. In the case of disputed amendments, there was no agreement with the religious community to

⁷⁶ Ustawa z dnia 27 marca 2003 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym, consolidated text: Dz. U. 2024 r. item 1130 as amended.

⁷⁷ Despot-Mładanowicz in: Plucińska-Filipowicz, Wierzbowski, Filipowicz (eds.) 2024, 690, marginal no. 8.

⁷⁸ See further Stanisław, Walencik 2024, 365–366, 370–371. Cf. Borecki 2024a, 141–142.

⁷⁹ Pilich 2012, 39.

change the substance of the delegation in Article 12 para. 2 u.s.o. in a way that would negate the need for the consent of the religious communities.

7.4. Teleological interpretation

Other issues are the practical consequences of the interpretation of Article 12 para. 2 u.s.o. as presented by the Minister of Education. If the phrase “in agreement,” contrary to its vocabulary meaning, signifies only an obligation to contact religious communities for their opinion, the Minister of Education will have a wide margin of regulation, not to say discretionary power. This is because the scope of delegation for the issuance of the ordinance from Article 12 para. 2 u.s.o. is broad (“the conditions and manner” of religious education in public schools) and has no guidelines regarding the substance of the regulation.

In particular, if we (hypothetically) adopt the view of the Minister of Education, the subject of the controversial amendments was at his discretion. Thus, the religion mark in calculating grade point average, the creation of groups for religious instruction, the weekly amount of religion taught, and the place of religion in the school timetables were to be the sole decisions of the Minister of Education, who would be obligated only to ask religious communities for their non-binding opinions. This would lead to the conclusion that almost every regulation (even if controversial⁸⁰) is in conformity with Article 12 para. 2 u.s.o., whereas the practical purpose of Article 12 para. 2 u.s.o. is to guarantee the necessary coordination between the state authorities and religious communities.

8. Latest Constitutional Court’s verdicts

After some of the religious communities asked the First President of the Polish Supreme Court to intervene, she filed two separate motions (dated 26 August 2024⁸¹ and 22 April 2025⁸²) before the Polish Constitutional Tribunal to demand verification of the conformity of both ordinances from July 2024 and January 2025 (accordingly) with Constitution RP, the Polish Concordat, and the Education System Act. The main objections raised in motions deal with the infringement of the constitutional rule of the consensual regulation of relations between the state and religious communities (Article 25 para. 3 of the Constitution RP) and the provisions of Article 12 para. 2 u.s.o. Regarding the merger of groups for religion lessons, the reduction of the amount of religion taught to one hour

⁸⁰ Imagine that the Minister of Education raises the number of weekly religion lessons to 40, almost doubling the total number of all the weekly classes; this would probably result in the majority of pupils withdrawing from the religion classes, not to mention the difficulties that the religious communities would face vis-à-vis providing the necessary number of religion teachers. Conversely, the Minister of Education would be able to limit the religion lesson to one throughout the entire school year.

⁸¹ See https://ipo.trybunal.gov.pl/ipo/dok?dok=e54e5140-e6cc-4fc8-8a79-a46e656c8c10%2FU_10_24_wns_2024_08_26_ADO.pdf [accessed: 23 June 2025].

⁸² See https://ipo.trybunal.gov.pl/ipo/dok?dok=13605cec-7774-44ff-ad98-08627cecadd5%2FU_2_25_wns_2025_04_22_ADO.pdf [accessed: 23 June 2025].

per week, and the organisation of these lessons directly before or after other classes, the motions stated that the amendments, for example, violate the parental right to ensure religious education (Article 48 para. 1, and Article 53 para. 3 of the Constitution RP) because new regulations result in education that is inadequate for children of this age and maturity level (the motions supported this argument citing the provisions of the Education Law, which requires that school programmes be adequate vis-à-vis children's capabilities).

After examining the first motion, the Constitutional Court of Poland declared in a ruling dated 27 November 2024⁸³ (case no. U 10/24) that Ordinance 2024 was in its entirety incompatible with Article 12 para. 2 u.s.o. (rule of issuing an ordinance on a religious lessons "in agreement" with religious communities) taken together with Article 25 para. 3 of the Constitution RP (described by the Court as a rule of consensual regulatory relations with religious communities).⁸⁴ In the justification of this verdict, the Constitutional Tribunal expressed the view that issuing an ordinance "in agreement" with the religious communities requires them to have a real influence on the content of the ordinance and that the wording of Article 12 para. 2 u.s.o. does not mean only allowing one to express an opinion prior to the issuance of the ordinance. It was even stated that "the most basic formal requirement [...] in order to fulfil the condition of acting in agreement" (set out in Article 12 para. 2 u.s.o.) is to "forward the signed ordinance for signature to the authorities" of religious communities.⁸⁵

Another case was initiated by the group of members of parliament, which filed a motion⁸⁶ concerning the validity of eliminating religion from the grade point average by the Ordinance of March 2024.⁸⁷ In the ruling dated 22 May 2025⁸⁸ (case no. U 11/24), the Constitutional Court of Poland declared that the Ordinance of March 2024 in the scope regarding of eliminating the religious mark from the grade point average is incompatible with Article 25 para. 3 of the Constitution RP, Article 12 para. 2 u.s.o. (rule regarding issuing an ordinance on a religious lesson "in agreement" with religious communities), and Article 12 paras. 1–2 of the Concordat (e.g., the right of parents to the religious upbringing of their children; the guarantee of organising religious education in accordance with the will of those interested; and the rule that the curriculum of Catholic religion and textbooks shall be developed by the church authorities). It is also incompatible with Article 27 of the Concordat (rule that matters requiring new or additional solutions will be regulated by new agreements between the contracting parties or arrangements

⁸³ OTK-A 2024, item 118, <https://otkzu.trybunal.gov.pl/downloadOTK?mpo=47738> [accessed: 23 June 2025].

⁸⁴ The Constitutional Tribunal also acknowledged violation of Article 92 para. 1 (rules of issuing ordinances), Article 2 (rule of democratic state of law) and Article 7 (rule that public authorities act on the grounds and within the boundaries of the law) of Constitution RP.

⁸⁵ OTK-A 2024, item 118, 18–19. Cf. Olszówka 2025, footnote 20; Stanisław 2025, 7.

⁸⁶ See https://ipo.trybunal.gov.pl/ipo/dok?dok=b154cacb-e986-420d-8ffb-abeb15d1a1bd%2FU_11_24_wns_2024_08_29_ADO.pdf [accessed: 23 June 2025].

⁸⁷ The motion also included a claim about the Ordinance of July 2024, but in regard to this act, proceedings were discontinued because this ordinance was already the subject of the Constitutional Tribunal ruling in case no. U 10/24.

⁸⁸ See <https://trybunal.gov.pl/en/hearings/judgments/art/nauka-religii-w-publicznych-przedszkolach-i-szkolach-8> [accessed: 23 June 2025]. Officially published in: OTK-A 2025, item 52, <https://otkzu.trybunal.gov.pl/downloadOTK?mpo=48065> [accessed: 23 June 2025].

between the Government of the Republic of Poland and the Polish Episcopal Conference authorised by the Holy See). In justification of this verdict, the Constitutional Tribunal expressed the view that even though the legal delegation for the Ordinance of March 2024 about school grades is formally not Article 1 para. 2 u.s.o. (which deals with religion lessons) but Article 44zb point 9 u.s.o. (which deals with grades in general), it also deals with the “manner of performing by schools the tasks” of organising religion education in the sense of Article 12 para. 1 u.s.o. Thus, it is the subject of the special procedure described in Article 12 para. 2 u.s.o. – that is, “agreement” with the religious communities.⁸⁹

The second motion (case no. U 2/25) of the First President of the Supreme Court was resolved in favour of the complainant. In the verdict, dated 3 July 2025,⁹⁰ the Constitutional Court generally reiterated the views presented in the verdict issued in case no. U 10/24, as both cases concerned similar circumstances surrounding the issuance of the two ordinances (i.e., lack of “agreement” – only encouragement from state authorities addressed to religious communities to deliver their opinions without guaranteeing them influence on the content of new regulations) which were the subjects of these two rulings. Once again, the Court declared (among other violated provisions⁹¹) a violation of Article 12 para. 2 u.s.o. (rule of issuing ordinances on religious lesson “in agreement” with religious communities) in connection with Article 25 para. 3 of the Constitution RP. The justification of this verdict argues that the term “in agreement,” as mentioned in Article 12 u.s.o., must be interpreted as consent and is a legal condition for changes in Ordinance 1992.⁹² Thus, as the statutory rules for amendments to Ordinance 1992 were not met, Ordinance January 2025 was declared null and void in its entirety.

Conclusion

Despite the rulings of the Constitutional Court, the situation is far from clear. Political arguments about the method of appointing judges to the Constitutional Court resulted in completely different opinions of the leading political parties regarding whether some persons were appointed as judges. This resulted in a dispute about whether and which compositions of the Court in particular cases met the requirements for it to be treated as the Constitutional Court, especially when it involves a person whose appointment to the Court is put to question.⁹³ Another issue is the promulgation of the verdicts. To enter into force, the verdicts of the Polish Constitutional Court should be published in the official Polish journal *Dziennik Ustaw*, which is governed by the speaker of the Sejm (Polish lower chamber of parliament). As the majority in this chamber opts for the invalidity of nominations to the Court, the speaker refuses to accept the verdicts on the grounds

⁸⁹ Ibidem, 9–10 paras. 3.4–3.5. Regarding the term “organising” used in Article 12 para. 1 u.s.o., see Sobczyk 2014, 126.

⁹⁰ OTK-A 2025, item 75, <https://otkzu.trybunal.gov.pl/downloadOTK?mpo=48181> [accessed: 29 July 2025].

⁹¹ See footnote 84 above.

⁹² Ibidem, 9–10 para. 3.5.

⁹³ Cf. Stanisiz 2025, 7.

that they are not issued by the judges of the Court and thus refuses to publish them.⁹⁴ The practice of the government is to enforce the amendments included in the ordinances from March 2024, July 2024, and January 2025, even after the above-described verdicts of the Constitutional Court. Despite the legal status of the Constitutional Court, which this article does not assess, the courts in resolving particular cases could and should judge the arguments raised in the justifications of these verdicts.

The majority of scholar's opinions are that all three ordinances from March 2024, July 2024, and January 2025 were issued in violation of the procedure for ordinances dealing with the organisation of religious education in public schools, as described in Article 12 para. 2 u.s.o., which requires "agreement" with the authorities of religious communities that must be understood as consent.⁹⁵ Indeed, linguistic, logical, functional, and historical interpretations all lead to the conclusion that Article 12 para. 2 u.s.o. introduces the requirement of acceptance by the authorities of religious communities when the government is about to issue or change regulations concerning religious education in Polish public schools. Until such consent is obtained, the government is obliged to maintain the status quo – at least as long as Article 12 para. 2 u.s.o. is in force.

References

- Abramowicz, Aneta. 2012. „Prawo do nauki religii w publicznych szkołach i przedszkolach a zasada równouprawnienia związków wyznaniowych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 15: 235–254. https://www.kul.pl/files/214/studia_15/full_text/aneta_abramowicz_studia_z_prawa_wyznaniowego_15.2012.pdf [accessed: 23 June 2025].
- Abramowicz, Aneta Maria. 2015. „Teaching of Religion in the System of Public Education and Equality of Religious Organizations”. *Roczniki Nauk Prawnych* 25(3): 7–32. <https://doi.org/10.18290/rnp.2015.25.3-1>.
- Anczyk, Adam, Joanna Grzymała-Moszczyńska. 2018. „Religious Discrimination Discourse in the Mono-Cultural School: The Case of Poland”. *British Journal of Religious Education* 40(2): 182–193. <https://doi.org/10.1080/01416200.2016.1209457>.
- Bernaciński, Łukasz. 2025. „Uwagi do projektu rozporządzenia Ministra Edukacji zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (wersja z dnia 30 września 2024 r.)”. *The Legal Culture* 7 (May). <https://doi.org/10.37873/legal.2024.7.136>.
- Borecki, Paweł. 2007. „Konstytucyjność wliczania stopnia z religii do średniej ocen szkolnych”. *Państwo i Prawo* 9: 35–42.
- Borecki, Paweł. 2008. „Konstytucyjność regulacji szkolnej nauki religii (głos w dyskusji)”. *Studia Prawnicze* 2(176): 31–40. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1130938> [accessed: 23 June 2025].
- Borecki, Paweł. 2024a. „Opinia prawna w sprawie zgodności z odpowiednimi postanowieniami Konstytucji RP, Konkordatu polskiego oraz właściwych ustaw Rozporządzenia Ministra Edu-

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Bernaciński 2025; Borecki 2024a, 138–139, 151; Borecki 2024b, 20; Olszówka 2025, footnote 20; Stanisław 2025; Stanisław, Walencik 2024. For similar opinions before the amendments, see, inter alia, Krukowski 2014, 48, 52–53; Sobczyk 2014, 140 (presumably). For contrary opinions before the amendments, see Mezglewski 2009b, 90–91, 96–97; Koredczuk 2014, 90–92 (presumably). See also Krukowski, Warchałowski 2014, 8–9.

- kacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizacji nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach”. *Studia Prawa Publicznego* 3(47): 131–152. <https://doi.org/10.14746/spp.2024.3.47.6>.
- Borecki, Paweł. 2024b. „Wykonanie i respektowanie polskiego Konkordatu z 1993 r. Wybrane zagadnienia w ujęciu krytycznym”. *Studia Prawa Publicznego* 4(48): 9–36. <https://doi.org/10.14746/spp.2024.4.48.1>.
- Brzozowski, Wojciech. 2010. „Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r. (sygn. akt U 10/07)”. *Przegląd Sejmowy* 48(4): 196–206.
- Byrska, Joanna Mysona. 2016. „Moral Education and Development in Poland after 1989”. *Ethics & Bioethics* 6(1–2): 69–77. <https://doi.org/10.1515/ebce-2016-0007>.
- Chrostowski, Mariusz. 2025. „Teaching Religion in Postmodern Society: Some Insights from the German “Carousel of Concepts” for the Renewal of Catholic Religious Education in Poland”. *British Journal of Religious Education* 47(3): 295–313. <https://doi.org/10.1080/01416200.2024.2413098>.
- Chrostowski, Mariusz, Ulrich Kropač. 2023. „Between “Religious Denomination” and “Social Diversity”: On the Future of Religious Education in Poland”. *Paedagogia Christiana* 51(1): 157–182. <https://doi.org/10.12775/PCh.2023.007>.
- Czekalski, Ryszard. 2010. „Rys historyczny lekcji religii katolickiej w Polsce”. *Studia Katechetyczne* 7: 99–125.
- Czurzyk, Małgorzata. 2014. „Prawa rodziców i uczniów dotyczące nauczania religii w szkole publicznej w prawie polskim”. In: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, eds. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatoński, 1st ed., 211–229. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Fancourt, Nigel. 2024. *Religions, Beliefs and Education in the European Court of Human Rights: Investigating Judicial Pedagogies*, 1st ed. Routledge Research in Religion and Education. Abingdon, Oxon [UK]. New York, NY: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003393276>.
- Filak, Agnieszka. 2019. „Wybrane kwestie organizacji nauczania religii w szkołach publicznych”. *Rocznik Teologiczny* 61(1): 149–194. <https://doi.org/10.36124/rt.2019.07>.
- Garlicki, Leszek. 2009. „Religia a szkoła publiczna (na tle aktualnego orzecznictwa strasburskiego)”. In: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, eds. Paweł Borecki, Tadeusz J. Zieliński, Andrzej Czohara, 244–254. Warszawa: LexisNexis Polska.
- Goliszek, Piotr. 2020. „Nauczanie religii w polskich przedszkolach i szkołach publicznych”. *TEKA Komisji Prawniczej PAN – Oddział w Lublinie* 13(2): 177–195. <https://doi.org/10.32084/tekapr.2020.13.2-15>.
- Hejwosz-Gromkowska, Daria. 2020. „Religious Education in Poland: Between Absence and Presence”. *Family Upbringing* 22(1): 81–96. <https://doi.org/10.61905/www/170460>.
- Horowski, Jarosław. 2022. „Religion Lesson in Schools in Poland – the Subject of Dispute and the Unused Potential”. *British Journal of Religious Education* 44(3): 238–245. <https://doi.org/10.1080/01416200.2021.2024341>.
- Jabłoński, Krzysztof H. 2009. „Rzecznik Praw Obywatelskich wobec problemu nauczania religii w szkołach publicznych”. In: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, eds. Paweł Borecki, Tadeusz J. Zieliński, Andrzej Czohara, 291–304. Warszawa: LexisNexis Polska.
- Janiga, Waldemar, Artur Mezglewski. 2001. „Nauczanie religii w szkołach publicznych”. *Roczniki Nauk Prawnych* 11(1): 131–160.
- Jedynak, Witold. 2019a. „Nauczanie religii w szkole w opiniach i ocenach polskiego społeczeństwa”. *Roczniki Nauk Społecznych* 11(47) (3): 79–101. <https://doi.org/10.18290/rns.2019.11.3-4>.

- Jedynak, Witold. 2019b. „Nauczanie religii w polskich szkołach – sukces czy porażka?”. *Poznańskie Studia Teologiczne* 32(August): 207–228. <https://doi.org/10.14746/pst.2018.32.13>.
- Jeżowski, Antoni J., Joanna Madalińska-Michalak. 2018. „Etyka i religia jako przedmioty nauczania: konkurencyjność czy komplementarność?”. *Forum Oświatowe* 30(2): 219–241. <http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/655> [accessed: 23 June 2025].
- Kasiński, Michał. 2019. „Religious Instruction in Polish Public Schools in Light of Universal and European Standards”. *Acta Iuris Stetinensis* 27: 81–100. <https://doi.org/10.18276/ais.2019.27-05>.
- Kiciński, Andrzej. 2018. „Katecheza a nauczanie religii katolickiej w Polsce”. *Roczniki Teologiczne* 65(11): 17–34. <https://doi.org/10.18290/rt.2018.65.11-2>.
- Kielczyk, Sławomir. 2022. „Lekcja religii w szkole w Polsce w czasach powojennych i współczesnych. Rys historyczny”. *Warszawskie Studia Pastoralne* 58(4): 33–76. <https://doi.org/10.21697/wsp.2022.4.02>.
- Klimski, Wojciech. 2021. „Przyszłość lekcji religii w trzydziestą rocznicę powrotu do szkoły. Konteksty socjologiczne”. *Studia Humanistyczne AGH* 20(3): 33–50. <https://doi.org/10.7494/human.2021.20.3.33>.
- Koredczuk, Józef. 2014. „Kompetencje Ministra Edukacji Narodowej dotyczące nauczania religii i etyki w szkołach publicznych”. In: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, eds. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 1st ed., 77–93. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Kroczyk, Piotr. 2015. „Religious Freedom in the Context of Education in Poland. Relationship between Polish State and the Catholic Church”. *Analecta Cracoviensia* 47: 197–215. <https://doi.org/10.15633/acr.1757>.
- Krukowski, Józef. 2011. „Religion in Public Education – Poland”. In: *Religion in Public Education: Proceedings of the Conference, Trier, 11–14 November 2010*, ed. Gerhard Robbers, 383–398. Germany: European Consortium for Church and State Research.
- Krukowski, Józef. 2014. „Religia w edukacji publicznej w państwach Unii Europejskiej. Panorama systemów”. In: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, eds. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 1st ed., 27–54. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Krukowski, Józef, Krzysztof Warchałowski. 2014. „Wprowadzenie”. In: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, eds. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 1st ed., 7–10. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Krzywkowska, Justyna. 2017. „Uregulowania prawne i praktyka w zakresie nauczania religii w szkołach publicznych w Polsce”. *Studia Prawnoustrojowe* 38: 355–368.
- Leszczyński, Paweł A. 2012. „Czy nauczanie religii w publicznych placówkach oświatowych jest funkcją religijną czy oświatową?”. In: *Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym*, ed. Tadeusz J. Zieliński, 1st ed., 121–126. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.
- Matwiejuk, Jarosław. 2023. „State Relations with Churches and Other Religious Organizations in Poland – Proposals for Changes after the Parliamentary Elections in 2023”. *Studia Sieci Uniwersytetów Pogranicza* 7: 171–185. <https://doi.org/10.15290/sup.2023.07.10>.
- Mąkosa, Paweł. 2005. „Trwałe miejsce nauczania religii w polskim systemie oświatowym”. *Katecheta* 49(1): 63–69.
- Mąkosa, Paweł. 2015. „Confessional and Catechetical Nature of Religious Education in Poland”. *The Person and the Challenges. The Journal of Theology, Education, Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II* 5(2): 53–66. <https://doi.org/10.15633/pch.1521>.
- Mezglewski, Artur. 2000a. „Przepisy kształtujące rozwiązania systemowe w zakresie nauczania religii w szkołach publicznych w Polsce na tle standardów międzynarodowych”. In: *Katecheza*

- dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, eds. Waldemar Janiga, Artur Mezglewski, 109–116. Krosno–Sandomierz: Wojewódzki Ośrodek Metodyczny w Krośnie; Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Mezglewski, Artur. 2000b. „Usunięcie i przywrócenie nauczania religii do szkół”. In: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, eds. Waldemar Janiga, Artur Mezglewski, 97–108. Krosno–Sandomierz: Wojewódzki Ośrodek Metodyczny w Krośnie; Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Mezglewski, Artur. 2005. „Kwestie problematyczne związane z wprowadzeniem nauczania religii do szkół publicznych w Polsce”. *Prawo – Administracja – Kościół* 3(22): 65–88.
- Mezglewski, Artur. 2009a. „Nauczanie religii a zasada świeckości szkoły oraz bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych”. In: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, ed. Tadeusz J. Zieliński, 95–105. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Mezglewski, Artur. 2009b. *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, 1st ed. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mezglewski, Artur. 2011. „Zasada równouprawnienia religii jako przedmiotu nauczania w szkołach publicznych oraz jej prawne i faktyczne konsekwencje”. *Prawo i Religia* 2: 65–83.
- Milerski, Bogusław. 2009. „Edukacja religijna w szkole neutralnej światopoglądowo”. In: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, eds. Paweł Borecki, Tadeusz J. Zieliński, Andrzej Czohara, 333–341. Warszawa: LexisNexis Polska.
- Misztal, Henryk. 2000. „Prawa rodziny w zakresie wychowania dzieci”. In: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, eds. Waldemar Janiga, Artur Mezglewski, 13–31. Krosno–Sandomierz: Wojewódzki Ośrodek Metodyczny w Krośnie; Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Němec, Damián. 2015. „Regulation of Education of Catholic Religion in Concordat Agreements with Post-Communist Countries”. *Kościół i Prawo* 4(1): 103–123. <https://doi.org/10.18290/kip.2015.4.1-8>.
- Olszówka, Marcin. 2025. „Organizowanie lekcji religii w grupie międzyklasowej. Głos do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 15 stycznia 2021 r., III OSK 2907/21”. *Studia z Prawa Wyznaniowego*, January. Online First: <https://doi.org/10.31743/spw.17878>.
- Ożóg, Michał. 2015. „Prawo rodziców do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniami w świetle Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 18: 263–85.
- Pankiewicz, Ryszard. 2023. „Prawo czy obowiązek nauczania religii w szkołach katolickich w Polsce”. *Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 18(20): 203–218. <https://doi.org/10.32084/bsawp.7776>.
- Pietrzak, Michał. 1990. „Państwo laickie”. In: *Studia Konstytucyjne*, vol. 7: *Teoretyczne problemy państwa*, ed. Sylwester Zawadzki, 102–140. Uniwersytet Warszawski. Wydział Prawa i Administracji. Warszawa: COM SNP.
- Pilich, Mateusz. 2012. „Prawne aspekty nauczania religii i krzewienia religijności w szkołach publicznych”. In: *Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym*, ed. Tadeusz J. Zieliński, 1st ed., 17–61. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.
- Pilich, Mateusz. 2015. *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*, 6th ed. Praktyczne Komentarze LEX. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Pisarek, Mateusz. 2013. *Obecność nauczania religii w publicznym systemie oświaty w świetle obowiązującego prawa*. Rzeszów: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej.

- Piszko, Agata. 2018. *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*, 1st ed. Komentarze Praktyczne. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Plucińska-Filipowicz, Alicja, Marek Wierzbowski, Tomasz Filipowicz (eds.). 2024. *Planowanie i zagospodarowanie przestrzenne. Komentarz*, 4th ed. Komentarze. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Poniatowski, Michał. 2014. „Podstawy finansowania nauczania religii w szkołach publicznych z budżetu państwa”. In: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, eds. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 1st ed., 169–209. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Ponikowska-Stejskal, Marta, Bogusław Przywora. 2022. „A Legal Framework for Teaching Religion and Ethics in the Polish Education System”. In: *Law, Education, and the Place of Religion in Public Schools: International Perspectives*, ed. Charles J. Russo, 184–200. Routledge Research in Religion and Education 20. New York (N.Y.)–London: Routledge.
- Przybylska, Ewa, Danuta Wajsprych. 2020. „Social Worlds and Religious Education in Poland: Towards the Elimination of Disharmony”. *British Journal of Religious Education* 42(2): 202–213. <https://doi.org/10.1080/01416200.2018.1556601>.
- Rogowski, Cyprian. 2015. „Religious Education at Schools in Poland”. In: *Religious Education at Schools in Europe*, eds. Martin Jäggle, Martin Rothgangel, Thomas Schlag, 1st ed., 185–208. Göttingen: V&R Unipress. <https://doi.org/10.14220/9783737005135.185>.
- Różański, Mieczysław. 2024. „Proces eliminowania nauczania religii w szkołach publicznych Polski Ludowej w latach 1945–1961”. *Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 19(21): 221–235. <https://doi.org/10.32084/bsawp.9219>.
- Słotwińska, Helena. 2000. „Katechizacja w szkole w opinii młodzieży – po dziesięciu latach nauczania”. In: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, eds. Waldemar Janiga, Artur Mezglewski, 33–42. Krosno–Sandomierz: Wojewódzki Ośrodek Metodyczny w Krośnie; Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Sobczyk, Paweł. 2008. „Wolność religijna a nauczanie w szkole”. *Prawo Kanoniczne* 51(1–2): 211–227. <https://doi.org/10.21697/pk.2008.51.1-2.11>.
- Sobczyk, Paweł. 2011. „Wliczanie rocznych ocen z religii do średniej ocen w kontekście wolności religijnej w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym”. In: *Bilateralizm w stosunkach państwo-kościelnych*, ed. Marek Bielecki, 1st ed., 195–210. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sobczyk, Paweł. 2014. „Kształtowanie pozycji prawnej religii jako przedmiotu w edukacji publicznej”. In: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, eds. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 1st ed., 121–141. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Stanisz, Piotr. 2014. „Symbole religijne w szkole publicznej”. In: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, eds. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 1st ed., 143–167. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Stanisz, Piotr. 2023. *Religion and Law in Poland*, 3rd ed. Alphen aan den Rijn: Wolters Kluwer Law International.
- Stanisz, Piotr. 2025. „L'insegnamento della religione nelle scuole: la crisi nelle relazioni Stato-Chiesa in Polonia”. *L'Osservatore Romano*, 15.02.2025. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2025-02/quo-038/l-insegnamento-della-religione-nelle-scuole-la-crisi-nelle-relaz.html> [accessed: 23 June 2025].
- Stanisz, Piotr, Dariusz Walencik. 2024. „Tryb nowelizacji rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 27: 361–379. <https://doi.org/10.31743/spw.17760>.

- Stanuch, Zbigniew. 2014. *Walka o religię. Katechizacja szkolna i pozaszkolna na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1961*. Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddział w Szczecinie.
- Steczowski, Piotr. 2016. „Kwestie wyznaniowe w programach polskich partii politycznych”. In: *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, eds. Michał Skwarzyński, Piotr Steczowski, 19–32. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Stępień, Jakub. 2023. „Relations Between the Third Republic of Poland and the Catholic Church in the Program Documents of Political Parties. An Attempt of Classification and Evaluation of Selected Postulates”. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 75(5): 339–351. <https://doi.org/10.15804/ppk.2023.05.24>.
- Strzała, Marek. 2024. „Religious Freedom and the Implementation of Electoral Programmes after the 2023 Parliamentary Elections in Poland”. In: *Naděje Právní Vědy 2023: Právní Věda v Praxi*, eds. Vilém Knoll, Jakub Hablovič, 639–652. Plzeň: University of West Bohemia, Czech Republic. <https://doi.org/10.24132/ZCU.NADEJE.2023.639-652>.
- Szczepaniak, Damian. 2015. „Wolność sumienia i wyznania a nauczanie religii w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka”. In: *Międzynarodowa ochrona praw człowieka – współczesne problemy na świecie*, eds. Tomasz Jurczyk, Mariusz Jabłoński, Patryk Gutierrez, 1st ed., 63–81. e-Monografie, no. 63. Wrocław: E-Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa. Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. <http://www.bibliotekacyfrowa.pl/publication/67621> [accessed: 23 June 2025].
- Sztuchmiller, Ryszard. 2021. „Gwarancje wychowania religijnego dzieci w prawie polskim”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 24: 211–228. <https://doi.org/10.31743/spw.12733>.
- Szymanek, Jarosław. 2012. „Nauczanie religii w szkole publicznej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego (kwestie wybrane)”. In: *Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym*, ed. Tadeusz J. Zieliński, 1st ed., 63–104. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.
- Tomasik, Piotr. 2010. „Nauczanie religii katolickiej w strukturze polskiej szkoły”. *Studia Katechetyczne* 7: 126–148.
- Tomasik, Piotr. 2014. „Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie nauczania religii w szkołach publicznych”. In: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, eds. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 1st ed., 55–76. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Warchałowski, Krzysztof. 1998. *Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie w konkordatach współczesnych*, 1st ed. Prace Wydziału Nauk Prawnych 7. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Warchałowski, Krzysztof. 2023. „Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie wedle gwarancji Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r. – analiza stanu współczesnego”. In: *Rzeczpospolita Polska zapewnia Kościołowi Katolickiemu wolność sprawowania kultu.. Publikacja z okazji 30-lecia zawarcia konkordatu*, eds. Patryk Palczewski, Michał Adam Szymański, 257–278. Łódź: Wydawnictwo Naukowe ArchaeGraph.
- Więcek, Katarzyna Małgorzata. 2013. „Nauczanie religii katolickiej w polskiej szkole publicznej w kontekście prawa rodziców do wychowania religijnego dzieci – aspekty historyczne i wybrane aktualne problemy”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 16: 185–211. https://www.kul.pl/files/214/studia_16/full_text/katarzyna_wiecek_studia_z_prawa_wyznaniowego_16.2013.pdf [accessed: 23 June 2025].
- Zellma, Anna, Roman Buchta, Wojciech Cichosz. 2022. „The (Non)Transgressive Character of Religious Education for Children and Young People in Polish Schools”. *British Journal of Religious Education* 44(3): 223–237. <https://doi.org/10.1080/01416200.2021.1887082>.

- Zielińska, Katarzyna, Marcin K. Zwierżdżyński. 2013. „Religious Education in Poland”. In: *The Routledge International Handbook of Religious Education*, eds. Derek H. Davis, Elena Miroshnikova, 1st ed., 264–271. The Routledge International Handbook Series. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203106075-36>.
- Zielińska, Katarzyna, Marcin K. Zwierżdżyński. 2017. „Sacred or Profane? Human Rights in Religious Education in Poland”. In: *Religion, Education and Human Rights: Theoretical and Empirical Perspectives*, eds. Anders Sjöborg, Hans-Georg Ziebertz, 1st ed. Religion and Human Rights 1. Cham: Springer.
- Zieliński, Tadeusz J. 2009. „Konstytucyjne granice obecności religii w szkole publicznej”. In: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, eds. Paweł Borecki, Tadeusz J. Zieliński, Andrzej Czohara, 502–528. Warszawa: LexisNexis Polska.
- Zieliński, Tadeusz J. 2023. „Merytoryczne i legislacyjne uwagi do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 1992 r. dotyczącego nauczania religii i etyki”. *Studia z Teorii Wychowania* 14(4): 69–90. <https://doi.org/10.5604/01.3001.0054.1196>.
- Zonik, Aleksandra. 2012. „Nauczanie religii w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. i polskim Konkordacie z 1993 r.”. *Kościół i Prawo* 1(14): 167–177. <https://ojs.tnkul.pl/index.php/kip/article/view/9909/9839> [accessed: 23 June 2025].
- Zwierżdżyński, Marcin K. 2017. „The Politics of Religious Education in Poland After 1990”. In: *Religion, Politics, and Values in Poland: Continuity and Change Since 1989*, eds. Sabrina P. Ramet, Irena Borowik, 1st ed., 137–159. Palgrave Studies in Religion, Politics, and Policy. New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-43751-8>.

Wolność religijna w społeczeństwie wielowyznaniowym na przykładzie Węgier

Religious freedom in a multi-faith society: The example of Hungary

LESZEK ĆWIKŁA*

 <https://orcid.org/0000-0002-4048-6653>

Streszczenie: Opracowanie zawiera analizę przepisów ustawodawstwa węgierskiego regulujących wolność religijną w aspekcie indywidualnym i instytucjonalnym. Podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy przepisy prawne odpowiednio zabezpieczają tę wolność. Na podstawie przeprowadzonej analizy stwierdzono, iż w przypadku indywidualnego wymiaru wolności religijnej na Węgrzech każdy obywatel może korzystać z niej w równym stopniu. Państwo może zwalniać zachowania, które godzą w tę wolność, m.in. egzekwując przestrzeganie przepisów prawa karnego określających przestępstwa przeciwko wolności religijnej. Istotną rolę odgrywają również przepisy prawa cywilnego zapewniające ochronę dóbr osobistych oraz prawa pracy, z których wynika wymóg równego traktowania i niedyskryminowania ze względu na przekonania religijne. Jeśli chodzi o wolność religijną w aspekcie instytucjonalnym, to w obecnym stanie prawnym trudno mówić o formalnej równości prawnej wspólnot religijnych, co oznacza, że w tym zakresie państwo nie zapewnia wszystkim obywatelom jednakowej możliwości swobodnego i dobrowolnego realizowania prawa do wolności religijnej.

Słowa kluczowe: wolność religijna; relacje państwo–kościół; Węgry; prawa człowieka; konstytucja Węgier; Europejski Trybunał Praw Człowieka

Abstract: Based on an analysis of the provisions of Hungarian legislation regulating the individual and institutional aspects of religious freedom, this study attempts to determine whether such legislation adequately protects this freedom. It concludes that all Hungarian citizens can equally exercise individual religious freedom. The state can combat behaviour that undermines this freedom by, among other things, enforcing criminal law provisions that define offences against it. Civil law ensuring the protection of personal rights and labour law requiring equal treatment and non-discrimination on the basis of religious beliefs also play an important role. By contrast, when it comes to the institutional religious freedom, the important fact is that the equality for religious communities is not ensured. In this aspect the state does not provide all citizens with the equal opportunity to freely and voluntarily exercise their right to religious freedom.

Key words: religious freedom; church-state relations; Hungary; human rights; Constitution of Hungary; European Court of Human Rights

Wprowadzenie

Węgry to państwo wielowyznaniowe. Według spisu powszechnego z 2011 r., który zawierał opcjonalne pytanie o przynależność religijną, z 73% populacji, która udzieliła odpowiedzi, 51% zadeklarowało wyznanie rzymskokatolickie, 15,9% wskazało przynależność do Węgierskiego Kościoła Reformowanego (kalwini), 3% określiło się jako luteranie, 2,5% jako grekokatolicy i mniej niż 1% jako wyznawcy judaizmu; 23% zgłosiło brak

* Dr hab., prof. KUL, Katedra Negocjacji i Mediacji, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: leszek.cwikla@kul.pl

przynależności religijnej, a 2% stwierdziło, że są ateistami. Pozostałe wspólnoty religijne – jak wynika z wyników spisu – stanowiły łącznie mniej niż 5% społeczeństwa¹.

Kolejny spis powszechny miał miejsce w 2022 r. i również zawierał opcjonalne pytanie o tożsamość religijną. Odpowiedziało na nie 60% populacji, z czego 50%, czyli 2,9 mln osób, wskazało religię katolicką (2,6 mln religię rzymskokatolicką, a 165 tys. greckokatolicką). Wśród odpowiadających na pytanie o przynależność religijną odsetek wyznawców kalwinizmu wyniósł 16%, zaś ewangelików 3,1%. 27% ankietowanych zadeklarowało, że nie są osobami religijnymi².

Państwo węgierskie, tak jak każde inne państwo demokratyczne, zobowiązane jest do zapewnienia poszanowania wolności religijnej, która jest jedną z podstawowych i najważniejszych wartości z punktu widzenia jednostki³. Chodzi tu o wprowadzenie ochrony prawnej zarówno wspólnot religijnych, jak i ich członków. Obowiązek taki wynika z dokumentów międzynarodowych uniwersalnych i europejskich: Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka⁴, Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych⁵, Deklaracji ONZ z 1981 r. w sprawie wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach⁶, europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁷ oraz Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej⁸, a także orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka⁹.

Zamierzeniem autora artykułu jest dokonanie analizy obowiązujących przepisów prawa (ze względu na rozmiar opracowania pominięto akty prawa międzynarodowego) oraz udzielenie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób państwo węgierskie gwarantuje ochronę wolności religijnej i jaki jest zakres tej ochrony. W związku z tak postawionym celem postępowania badawczego hipoteza badawcza brzmi: wolność religijna w wymiarze indywidualnym jest odpowiednio zabezpieczona przepisami prawnymi, natomiast jeśli chodzi o wymiar instytucjonalny, to brak jest formalnej równości prawnej kościołów i innych związków wyznaniowych, co skutkuje tym, że państwo nie do końca wywiązuje się z obowiązku zapewnienia każdemu obywatelowi jednakowego, swobodnego korzystania z teŝej wolności. W realizacji postawionego celu wykorzystana zostanie przede wszystkim metoda formalno-dogmatyczna, urzeczywistniająca się w analizie i interpretacji przepisów aktów normatywnych.

¹ Główny Urząd Statystyczny, Spis powszechny 2011 r. 10. Religia, wyznanie. Budapeszt 2014 [Központi Statisztikai Hivatal, 2011. népszámlálás évi 10. Vallás, felekezet. Budapest 2014], https://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz_10_2011.pdf [dostęp: 1.02.2025].

² <https://nepszamlalas2022.ksh.hu/eredmenyek/vegleges-adatok/kiadvany/> [dostęp: 1.02.2025].

³ Pojęcie „wolność religijna” było szeroko analizowane w literaturze przedmiotu. Zob. np. Piechowiak 1996, 7–21; Sobczak, Gołda-Sobczak 2012, 45–48; Misztal 1993, 103–122; Misztal 2000, 204–249; Schanda 2022, 53–59.

⁴ Zob. art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ z dnia 10 grudnia 1948 r., <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> [dostęp: 1.02.2025].

⁵ Zob. art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych otwartego do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. poz. 167.

⁶ Zob. art. 1 Deklaracji ONZ z 1981 r. w sprawie wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach, <https://biblioteka.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1981.html> [dostęp: 1.02.2025].

⁷ Zob. art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzonej w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmienionej następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełnionej Protokołem nr 2, Dz. U. z 1993 r. poz. 284.

⁸ Art. 10 Karty Podstawowych Praw Unii Europejskiej, wersja skonsolidowana: Dz. Urz. UE C 202 z 7.06.2016, s. 389.

⁹ Hucał 2012; Kącka 2013, 167–173.

1. Zasada wolności religijnej w wymiarze indywidualnym

Wolność religijną wszystkim mieszkańcom państwa gwarantuje uchwalona przez Zgromadzenie Krajowe (parlament) w dniu 18 kwietnia 2011 r. i podpisana przez Prezydenta w dniu 25 kwietnia 2011 r. Ustawa Zasadnicza Węgier (węg. *Magyarország Alaptörvénye*)¹⁰. Przepisy konstytucyjne są uzupełnione przez przepisy ustawy nr CCVI z 2011 r. o prawie do wolności sumienia i wyznania oraz o statusie prawnym kościołów, związków wyznaniowych i wspólnot religijnych¹¹, znowelizowanej ustawą nr CXXXII z 2018 r.¹²

Preambuła konstytucji, określona jako „Narodowe Wyznanie Wiary”, wskazuje, że chrześcijaństwo traktowane jest jako podstawa tożsamości narodu, z tym że jednocześnie szanuje się różnorodne tradycje religijne w państwie. W myśl art. VII ust. 1 konstytucji osobista, indywidualna wolność religijna obejmuje prawo do wolności przekonań, sumienia i wyznania. Zawiera ono w sobie wolność wyboru bądź zmiany religii lub przekonań, a także wolność ich głoszenia bądź nieujawniania, praktykowania i nauczania swojej religii lub innych przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, w formie aktów religijnych, obrzędów lub w inny sposób. Zatem przepis konstytucyjny gwarantuje uprawnienie do samookreślenia siebie w sprawach religijnych (wolność religijna w wymiarze wewnętrznym), a także poszanowanie prawa do wolności sumienia i wyznania w życiu prywatnym i publicznym, w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym (wolność religijna w wymiarze zewnętrznym). Chodzi tu o wolność zarówno w znaczeniu pozytywnym, tzn. wolność wyboru religii czy światopoglądu, wolność wyrażania własnych przekonań, swobodę wypełniania praktyk religijnych, jak i w sensie negatywnym, a więc wolność od przymusu, tak w wyznawaniu jakiegokolwiek religii czy światopoglądu, jak i w wypełnianiu praktyk religijnych¹³. Zgodnie z założeniami współczesnego konstytucjonalizmu z prawa tego korzystają na równi z obywatelami węgierskimi również cudzoziemcy i bezpaństwowcy przebywający na terytorium państwa węgierskiego. W ten sposób wyrażono w przepisach zasadę równego traktowania wszystkich bez względu na wyznanie. Dodany piątą ustawą zmieniającą konstytucję, obowiązujący od 1 października 2013 r. ustęp 2 art. VII daje osobom tego samego wyznania możliwość tworzenia wspólnot religijnych w celu praktykowania swojej religii w formie organizacyjnej określonej w ustawie.

Wolność sumienia i wyznania jest prawem podstawowym przysługującym każdemu. Artykuł I ust. 2 oraz art. XV ust. 2 ustawy zasadniczej stanowią o tym, że państwo

¹⁰ Ustawa zasadnicza i przepisy przejściowe do niej weszły w życie z dniem 1 stycznia 2012 r. Tekst ustawy zasadniczej: <https://njt.hu/jogszabaly/2011-4301-02-00-24> (w języku węgierskim) [dostęp: 1.02.2025]; https://libr.sejnt.gov.pl/tek01/txt/konst/wegry2011.html#_ftn1 (w języku polskim, tekst pierwotny) [dostęp: 1.02.2025]. Dalej określana również jako „konstytucja”.

¹¹ Ustawa nr CCVI z 2011 r. w sprawie prawa do wolności sumienia i wyznania oraz statusu prawnego kościołów, wyznań i wspólnot religijnych [2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallászabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról], Magyar Közlöny nr 166, s. 41621–41634 ze zm.; tekst jednolity: <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=a1100206.tv> [dostęp: 1.02.2025].

¹² Ustawa nr CXXXII z 2018 r. zmieniająca ustawę nr CCVI z 2011 r. w sprawie prawa do wolności sumienia i wyznania oraz statusu prawnego kościołów, wyznań i wspólnot religijnych [2018. évi CXXXII. Törvény a lelkiismereti és vallászabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény módosításáról], <https://njt.hu/jogszabaly/2018-132-00-00> [dostęp: 1.02.2025] (weszła w życie dnia 15 kwietnia 2019 r.).

¹³ Misztal 2003, 61.

węgierskie uznaje prawa podstawowe jednostek bez względu na wyznanie religijne oraz prawa wspólnot. Oznacza to, że nikt nie może być uprzywilejowany lub dyskryminowany bądź stygmatyzowany z powodu wyboru takiej czy innej religii lub utożsamiania się z pewnymi przekonaniami. Państwo musi zachować neutralność w sprawach religijnych i w związku z tym ma obowiązek zapewnienia możliwości swobodnego kształtowania indywidualnych przekonań¹⁴. Brak dyskryminacji swoich obywateli ze strony państwa ze względu na ich przekonania religijne jest podstawowym wymogiem równości obywatelskiej.

Prawa człowieka należy szanować jako nienaruszalne i niezbywalne. Ich ochrona jest pierwszorzędnym obowiązkiem państwa (art. I ust. 1 konstytucji). W myśl art. I ust. 3 zdanie drugie: „Prawa podstawowe mogą być ograniczone wyłącznie w stopniu bezwzględnie koniecznym i jedynie z uwagi na potrzebę realizacji innego prawa podstawowego bądź obrony wartości konstytucyjnych – z poszanowaniem istoty treści tego prawa oraz proporcjonalnie do celu, który ma być osiągnięty”. Ograniczenie wolności religijnej dopuszczalne jest w wymiarze zewnętrznym, a więc może dotyczyć jedynie uzewewnętrzniania przez osobę swojej religii lub przekonań. Natomiast w wymiarze wewnętrznym wolność ta ma charakter absolutny w tym sensie, że władze publiczne nie posiadają kompetencji do ingerowania w tym obszarze.

Zgodnie z art. XIV ust. 3 ustawy zasadniczej państwo udziela azylu osobom niebędącym obywatelami węgierskimi na ich prośbę, w sytuacji gdy ani państwo ich pochodzenia, ani inne państwo nie udzieliło im pomocy, jeśli w kraju ojczystym bądź w państwie stałego pobytu są prześladowane m.in. z powodu przekonań religijnych, a także tym osobom, których obawy przed takim prześladowaniem są zasadne.

Realizacja wolności religijnej związana jest z prawem rodziców lub opiekunów prawnych do decydowania o wychowaniu moralno-religijnym małoletniego dziecka (§ 3 ustawy nr CCVI z 2011 r.). Przepis ustawowy jest uszczegółowieniem przepisu konstytucyjnego (art. XVI ust. 1 ustawy zasadniczej, zmieniony dziewięcią poprawką do konstytucji, przyjętą w 2020 r.) gwarantującego prawo rodziców do wychowania dziecka zgodnie z wartościami opartymi na tożsamości konstytucyjnej i kulturze chrześcijańskiej. Dopiero kiedy osoba osiągnie pełnoletniość, sama może świadomie podjąć decyzję w tej sprawie. Rodzice lub opiekunowie prawni realizują przysługujące im uprawnienie, m.in. deklarując, by dziecko w szkole państwowej lub samorządowej uczestniczyło w lekcjach religii lub etyki.

W myśl § 19/A ustawy nr CCVI z 2011 r. oraz § 35 ust. 1 ustawy nr CXC z 2011 r. prawo o edukacji publicznej¹⁵ kościoły uznane (węg. *bevett egyházak*) mogą organizować naukę religii w placówkach oświatowych prowadzonych przez państwo, samorząd terytorialny lub samorząd narodowościowy. W pierwszych ośmiu klasach szkoły publicznej wymiar

¹⁴ Zob. wyrok Sądu Konstytucyjnego z dnia 2 sierpnia 1993 r., nr 4/1993 (II.12.), <http://public.mkab.hu/dev/dontesek.nsf/0/18C997C3DCA53AEFC1257ADA0052B39F?OpenDocument> [dostęp: 1.02.2025].

¹⁵ Ustawa nr CXC z 2011 r. prawo o edukacji publicznej [2011. évi CXC. törvény a nemzeti köznevelésről], <https://njt.hu/jogszabaly/2011-190-00-00.82> [dostęp: 1.02.2025].

lekcji religii wynosi jedną godzinę tygodniowo¹⁶. Zamiast na zajęcia z religii uczeń może uczęszczać na zajęcia z etyki. Od 2013 r. udział w szkolnych lekcjach religii lub etyki jest obowiązkowy¹⁷. Nauczyciele religii nie są członkami grona pedagogicznego, lecz pracownikami kościelnymi, z tym że środki przeznaczone na ich wynagrodzenia zapewnia państwo, przekazując je kościołom w formie odrębnych dotacji. Pozostałe kościoły i związki wyznaniowe mogą prowadzić nauczanie religii w formie pozalekcyjnej na wniosek rodziców lub uczniów. Placówki prywatne nie mają obowiązku prowadzenia zajęć z religii lub etyki. Z kolei uznane związki wyznaniowe mogą prowadzić własne szkoły, które mają status szkół publicznych (m.in. korzystają z publicznego finansowania) i w których edukacja religijna może być obowiązkowa, tzn. bez możliwości zastąpienia jej zajęciami z etyki. Środki finansowe na wynagrodzenia pracowników we wszystkich tego typu placówkach zapewnia państwo¹⁸.

Ustawodawca § 2 ust. 1 i 2 ustawy nr CCVI z 2011 r. nakłada na organy państwowe obowiązek zapewnienia osobom przebywającym w placówkach oświatowych, służby zdrowia, socjalnych, rodzinnych, ochrony dzieci i młodzieży oraz osadzonim w zakładach karnych możliwości korzystania z wolności sumienia i wyznania w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Z tego prawa mogą również swobodnie korzystać osoby zatrudnione w organach ścigania i obrony narodowej w trakcie pełnienia służby, zgodnie z regulaminem funkcjonowania danej jednostki, jeśli nie koliduje to z wypełnianiem obowiązków¹⁹.

Ustawa nr CCVI z 2011 r. gwarantuje ponadto każdej osobie prawo do milczenia w sprawach religii. W związku z tym organy władzy publicznej nie mogą żądać ani gromadzić danych dotyczących przynależności religijnej lub żądać ujawnienia światopoglądu, przekonań religijnych bądź wyznania. Dane takie są uważane za wrażliwe i mogą być przekazane oraz upublicznione jedynie za zgodą zainteresowanej osoby (§ 5).

Prawo do wolności sumienia i wyznania podlega ochronie prawnej. W tym zakresie szczególną rolę odgrywa ochrona prawnokarna. Kodeks karny z dnia 25 czerwca 2012 r. (wszedł w życie 1 lipca 2013 r.)²⁰ definiuje również przestępstwa przeciwko wolności religijnej. W rozdziale XXI, zatytułowanym „Przestępstwa przeciwko godności człowieka i niektórym prawom podstawowym”, znajduje się § 215, w myśl którego każda osoba, która siłą lub groźbą użycia siły ogranicza wolność sumienia innej osoby, albo siłą lub groźbą użycia siły uniemożliwia innej osobie swobodne praktykowanie swojej religii podlega karze pozbawienia wolności do lat trzech. Zatem przepis chroni indywidualne

¹⁶ Tabela nr II.2.1.3, dekret rządu nr 110/2012 w sprawie publikacji, wprowadzenia i stosowania krajowego programu nauczania [110/2012. (VI. 4.) Korm. rendelet a Nemzeti alaptanterv kiadásáról, bevezetéséről és alkalmazásáról], <https://njt.hu/jogszabaly/2012-110-20-22> [dostęp: 1.02.2025].

¹⁷ § 35/A ustawy nr CXC z 2011 r. – prawo o edukacji publicznej.

¹⁸ 2023 Report on International Religious Freedom: Hungary, <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/hungary/> [dostęp: 1.02.2025]; Schanda 2019, 372–374. W latach 2010–2021 udział placówek wychowania przedszkolnego prowadzonych przez związki wyznaniowe wzrósł z 5,6% do 10,5%, szkół podstawowych z 8,6% do 16,6%, zaś szkół ponadpodstawowych z 10% do 26,1%. Dane za: Neumann 2023, 652.

¹⁹ Schanda 2016, 159–163; Markovics 2019, 236–237, 242.

²⁰ Ustawa nr C z 2012 r. – kodeks karny [2012. évi C. törvény a Büntető Törvénykönyvről, <https://njt.hu/jogszabaly/2012-100-00-00>] [dostęp: 1.02.2025].

prawo jednostki do posiadania i uzewnętrzniania przekonań religijnych zgodnych z własnym sumieniem.

Wolność religijną chroni również § 216 kodeksu karnego, zgodnie z którym na odpowiedzialność karną naraża się każdy, kto zachowuje się w sposób prowokacyjny i sprzeczny z normami społecznymi wobec innych osób, m.in. z powodu przynależności do grupy religijnej, zmierzający do wywołania niepokoju wśród członków grupy. Za popełnienie tego przestępstwa grozi kara pozbawienia wolności do lat trzech. Karze od roku do pięciu lat pozbawienia wolności podlega osoba, która dopuściła się napaści motywowanej faktyczną lub domniemaną przynależnością religijną ofiary. Chodzi np. o poniżające, pogardliwe, obelżywe lub wyszydzające zachowania sprawcy wobec osób wierzących, czy też brak szacunku wobec wyznawanych przez nie wartości. Przedmiotem ochrony w tym przypadku jest ład religijny, wykluczający zamieszki, konflikty czy lincze.

Z kolei § 332 kodeksu karnego wprowadza karalność publicznego nawoływania do przemocy lub nienawiści wobec jakiejkolwiek grupy religijnej lub jej członka. Przestępstwo to zagrożone jest karą do trzech lat pozbawienia wolności. Penalizacja zachowań określonych w tym artykule wynika z § 20 ust. 2 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych („Popieranie w jakikolwiek sposób nienawiści narodowej, rasowej lub religijnej, stanowiące podżeganie do dyskryminacji, wrogości lub gwałtu, powinno być ustawowo zakazane”). Zachowania te mogą polegać na namawianiu, zachęcaniu, skłanianiu, podburzaniu lub podżeganium, bez względu na to, czy nawoływanie odniosło skutek, do takiego oddziaływania środkami fizycznymi, które uniemożliwiają lub przełamując opór zmuszanego, nastawiają jego decyzję w kierunku pożądanym przez sprawcę (przemoc), lub na głoszeniu wypowiedzi wzbudzających silną niechęć, wrogość do innej osoby czy osób z uwagi na różnice religijne (nienawiść)²¹. Warunkiem karalności jest publiczny charakter zachowania sprawcy, a zatem dokonanie tego wobec większej, bliżej nieokreślonej liczby osób bądź oznaczonej, ale większej liczby osób.

Na mocy § 371 kodeksu karnego karany jest wandalizm, zdefiniowany jako spowodowanie szkody poprzez uszkodzenie lub zniszczenie cudzego mienia. W przypadku aktu wandalizmu powodującego zniszczenie przedmiotów kultu religijnego lub świątyń bądź miejsc przeznaczonych do wykonywania praktyk religijnych, sprawca podlega karze pozbawienia wolności do lat trzech. Jeśli akt wandalizmu spowoduje znaczną szkodę lub skutkuje zniszczeniem przedmiotu lub obiektu albo został popełniony przy użyciu materiałów lub środków wybuchowych, zagrożenie sankcją karną wynosi od roku do pięciu lat pozbawienia wolności. Kara grożąca sprawcy jest jeszcze surowsza, jeżeli akt wandalizmu spowoduje szkodę o dużej wartości, bądź też skutkuje szkodą o szczególnie dużej wartości. W pierwszym z tych przypadków zagrożenie sankcją karną wynosi od dwóch do ośmiu lat, a w drugim – od pięciu do dziesięciu lat pozbawienia wolności. W omawianym przepisie czynność sprawcza polega na fizycznym znieważeniu przedmiotów związanych ze sprawowaniem kultu lub będących obiektem kultu. Chodzi m.in. o kościoły, kaplice, synagogi, zbory, cmentarze. Z kolei przez przedmiot kultu religijnego należy rozumieć rzecz uosabiającą Boga lub bóstwo, np. relikwie.

²¹ Mozgawa 2024.

Przepisy kodeksu karnego chronią także symbole religijne. Za kradzież przedmiotu czci religijnej przewidziana jest surowsza kara (§ 365 i 370).

Na Węgrzech karane są również czyny stanowiące obrazę uczuć religijnych, ale – inaczej niż w polskim porządku prawnym – zakwalifikowane zostały jako wykroczenia. W myśl § 188 kodeksu wykroczeń²² wykroczenie popełnia ten, „kto publicznie wywołuje zgorszenie w kościele lub innym miejscu przeznaczonym do wykonywania czynności religijnych albo znieważa przedmiot czci religijnej lub przedmiot służący do odprawiania ceremonii w miejscu przeznaczonym do wykonywania czynności religijnych lub poza nim”. Sprawcy grozi kara aresztu (od jednego do sześćdziesięciu dni), grzywna (od sześciu tysięcy pięciuset forintów do maksymalnie czterystu tysięcy forintów) lub prace społeczne (w wymiarze od sześciu do stu osiemdziesięciu godzin)²³.

Warto zwrócić uwagę, że w świetle przepisów kodeksu karnego osoba duchowna jest traktowana jak „osoba realizująca zadania publiczne”²⁴. Oznacza to, że w przypadku gdy stanie się ofiarą przestępstwa (zabójstwo, rozbój), sprawcy grozi surowsza odpowiedzialność karna.

Na podstawie dostępnych danych statystycznych można wysnuć wniosek, iż na terytorium Węgier przestępczość z powodów religijnych nie stanowi istotnego problemu społecznego. Z raportów opublikowanych przez Biuro Prokuratora Generalnego wynika, że w latach 2016–2022 nie odnotowano żadnego przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania²⁵.

Na gruncie prawa cywilnego wolność religijna to dobro osobiste każdego człowieka i w związku z tym podlega ono ochronie na podstawie przepisów węgierskiego kodeksu cywilnego z 2013 r.²⁶ Paragraf 43 lit. c w księdze drugiej kodeksu stanowi, iż naruszenie dobra osobistego może polegać m.in. na dyskryminacji danej osoby. W omawianym przypadku chodzi o traktowanie osoby ze względu na religię czy światopogląd w taki sposób, że znajdzie się ona w położeniu mniej korzystnym niż inne osoby w porównywalnej sytuacji. W razie bezprawnego naruszenia bądź zagrożenia dobra osobistego uprawnionemu przysługują trzy powództwa: o ustalenie, o zaniechanie oraz o usunięcie skutków naruszenia (księga druga § 51 ust. 1 lit. a–c). Osoba naruszająca dobro osobiste ponosi odpowiedzialność niezależnie od winy.

Ponadto każdy członek wspólnoty religijnej może powołać się na naruszenie jego dóbr osobistych w przypadku poważnego znieważenia społeczności w miejscu publicznym lub poprzez wypowiedzi (chodzi o tzw. mowę nienawiści). Uprawnienie to przysługuje w terminie trzydziestu dni od dnia, w którym doszło do naruszenia (księga

²² Ustawa nr II z 2012 r. – prawo o wykroczeniach, procedury postępowania w przypadku wykroczeń i systemie rejestracji wykroczeń [2012. évi II. törvény a szabálysértésekről, a szabálysértési eljárásról és a szabálysértési nyilvántartási rendszerről], <https://njt.hu/jogszabaly/2012-2-00-00.53> [dostęp: 1.02.2025].

²³ § 7, 9–15 kodeksu wykroczeń.

²⁴ Art. 459 pkt 12 lit. d kodeksu karnego.

²⁵ Informacje o danych dotyczących przestępczości za rok 2020, 25 [Tájékoztató a bűnözés 2020. évi adatairól], <https://ugyeszseg.hu/repository/mkudok37354.pdf> [dostęp: 1.02.2025]; Informacje o danych dotyczących przestępczości za rok 2022, 26 [Tájékoztató a bűnözés 2022. évi adatairól], <https://ugyeszseg.hu/repository/mkudok34379.pdf> [dostęp: 1.02.2025].

²⁶ Ustawa nr V z 2013 r. – kodeks cywilny [2013. évi V. törvény a Polgári Törvénykönyvről], <https://njt.hu/jogszabaly/2013-5-00-00> [dostęp: 1.02.2025].

druga § 54 ust. 5). W ten sposób w węgierskim porządku prawnym została zrealizowana koncepcja godności społeczności i jej ochrona, najczęściej rozumiana jako „zewnątrzne ograniczenie wolności słowa”²⁷. W myśl art. IX ust. 5 Ustawy Zasadniczej Węgier, dodanym czwartą ustawą nowelizującą, korzystanie z wolności słowa nie może mieć na celu naruszenia godności narodu węgierskiego ani wspólnot narodowych, etnicznych, rasowych lub religijnych. Osoby należące do takiej społeczności mają prawo dochodzić swoich roszczeń przed sądem w przypadku wyrażania opinii, które obrażają społeczność i naruszają godność jej członków.

W 2021 r. Trybunał Konstytucyjny rozstrzygnął dwie skargi konstytucyjne, w których powodowie powołali się na omawiane przepisy. Pierwsza sprawa dotyczyła manifestacji przed Ambasadą RP w Budapeszcie w 2016 r., której uczestnicy solidaryzowali się z polskimi przeciwnikami zaostrzenia ustawodawstwa aborcyjnego. Jeden z nich, ubrany w szaty biskupie, parodiował rozdawanie Komunii Świętej, podając tabletki z napisem „pigulka aborcyjna”. Drugi przypadek dotyczył strony tytułowej wiodącego węgierskiego tygodnika gospodarczego i politycznego – HVG, na której obraz Gerarda Von Honthorsta *Adoracja pasterzy* został karykaturalnie przerobiony, a oryginalne postaci zastąpiono portretami czołowych polityków, zaś Dzieciątko Jezus zostało zastąpione złotem. W obydwu przypadkach sądy niższych instancji oraz Kuria (sąd najwyższy) odrzuciły roszczenie o ochronę dóbr osobistych. Wówczas poszczególni członkowie wspólnoty katolickiej mogli złożyć skargę konstytucyjną do Trybunału Konstytucyjnego. W pierwszej sprawie Trybunał uchylił zaskarżone orzeczenie, wskazując m.in., iż: „Krytyka w formie kpiny jest w istocie chroniona konstytucyjnie. Należy jednak odróżnić krytykę wspólnoty religijnej od wyśmiewania samej religii. Wyrażanie opinii, która wyśmiewa przekonania religijne, symbole religijne, akty religijne lub ceremonie religijne, stanowi atak na godność wspólnoty religijnej lub jej członków” (pkt 39). Natomiast w drugiej sprawie oddalił skargę konstytucyjną, uznając, że karykatura na stronie tytułowej tygodnika nie znieważa katolików ani innych chrześcijan, ale jest formą krytyki polityków, którzy z uwagi na działalność publiczną muszą być bardziej na nią odporni (treści religijne były tylko nośnikiem, w związku z czym nie były skierowane przeciwko chrześcijanom)²⁸.

Jak wiadomo, w wyniku naruszenia dobra osobistego powstaje szkoda niemajątkowa, tzw. krzywda. W myśl § 52 książki drugiej kodeksu cywilnego osoba poszkodowana może ubiegać się o zadośćuczynienie pieniężne, którego wysokość ustala sąd, biorąc pod uwagę okoliczności sprawy, w szczególności wagę naruszenia, jego powtarzalność, zakres winy oraz wpływ naruszenia na poszkodowanego i jego otoczenie.

Wymóg równego traktowania i niedyskryminowania ze względu na przekonania religijne wynika również z przepisów prawa pracy. Chodzi zwłaszcza o równe traktowanie w zakresie wynagrodzenia²⁹. W myśl § 9 węgierskiego kodeksu pracy w zakresie ochrony

²⁷ Erdős 2021, 43.

²⁸ Zob. 6/2021. (II.19.) AB, [https://public.mkab.hu/dev/dontesek.nsf/0/2eb4293fcc9ca5ccc125857b005c5e20/\\$FILE/6_2021%20AB%20hat%C3%A1rozat.pdf](https://public.mkab.hu/dev/dontesek.nsf/0/2eb4293fcc9ca5ccc125857b005c5e20/$FILE/6_2021%20AB%20hat%C3%A1rozat.pdf) [dostęp: 1.02.2025]; 7/2021. (II.19.) AB, [http://public.mkab.hu/dev/dontesek.nsf/0/ad7c87bce0d0b207c12580b2005e92e4/\\$FILE/7_2021%20AB%20hat%C3%A1rozat.pdf](http://public.mkab.hu/dev/dontesek.nsf/0/ad7c87bce0d0b207c12580b2005e92e4/$FILE/7_2021%20AB%20hat%C3%A1rozat.pdf) [dostęp: 1.02.2025].

²⁹ Zob. § 12 ustawy nr I z 2012 r. – kodeks pracy [2012. évi I. törvény a munka törvénykönyvéről], <https://njt.hu/jogszabaly/2012-1-00-00.37> [dostęp: 1.02.2025].

dóbr osobistych pracownika i pracodawcy należy stosować odpowiednie przepisy kodeksu cywilnego.

W praktyce w stosunkach pracy bardzo rzadko dochodzi na Węgrzech do dyskryminacji z przyczyn religijnych. W ostatnich latach najbardziej znana jest sprawa Gáspára Békésa, członka założyciela i sekretarza Węgierskiego Towarzystwa Ateistów, który od grudnia 2020 r. do lutego 2021 r. pracował jako specjalista ds. strategii w wydziale klimatu i środowiska urzędu burmistrza miasta Budapeszt. W tym czasie w Internecie i mediach społecznościowych krytycznie wypowiadał się na temat chrześcijan, wskazując, że chrzest i wychowanie religijne dzieci – jego zdaniem – narusza ich wolność światopoglądową. W związku z tym został zwolniony z pracy, co uzasadniono tym, iż w swoich publikacjach nie wskazał wyraźnie, że opinie budzące zastrzeżenia wyraził jako osoba prywatna³⁰. Békés pozwał swojego dotychczasowego pracodawcę. Sądy w pierwszej i drugiej instancji uznały, że powód był dyskryminowany i nakazały przywrócenie go do pracy³¹. Pracodawca wniósł apelację do Sądu Apelacyjnego w Budapeszcie, który w wyroku z dnia 5 marca 2024 r., odmiennie niż sądy niższej instancji, orzekł na korzyść ratusza. W tej sytuacji Békés odwołał się do Kurii, czyli węgierskiego sądu najwyższego. Jego skarga nie została jeszcze rozpatrzona (styczeń 2025 r.)³².

Dotychczas na wokandę nie trafiła sprawa dotycząca noszenia stroju wyrażającego przekonania religijne, symboli religijnych oraz modlitwy w miejscu pracy³³.

Przypadki naruszenia praw podstawowych, w tym wolności religijnej, bada Rzecznik Praw Podstawowych (Rzecznik Praw Obywatelskich, węg. *az alapvető jogok biztosa*)³⁴. Każdy, kto uważa, że jego wolność religijna została naruszona, może wystąpić z wnioskiem o interwencję. Z analizy sprawozdań składanych corocznie przez rzecznika Zgromadzeniu Krajowemu wynika, że w ostatnich latach nie podejmował on działań w tym obszarze³⁵.

2. Relacje między państwem a wspólnotami religijnymi

Podstawą relacji między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi jest art. VII Ustawy Zasadniczej Węgier z 2011 r. Zawarte w nim przepisy prawne zostały rozszerzone z dniem 1 października 2013 r. piątą ustawą nowelizującą. Szczegółowe uregulowania odnoszące się do statusu prawnego wspólnot religijnych zawiera ustawa nr CCVI z 2011 r. o prawie do wolności sumienia i wyznania oraz o statusie prawnym kościołów, związków wyznaniowych i wspólnot religijnych.

W projekcie ustawy nr CCVI z 2011 r. znajdował się przepis, zgodnie z którym wspólnota religijna mogła funkcjonować albo jako związek wyznaniowy, albo jako uznany

³⁰ <https://24.hu/kozelet/2021/02/03/karacsony-bekes-gaspar-kirugas/> [dostęp: 1.02.2025].

³¹ https://hvg.hu/itthon/20230515_bekes_gaspar_kirugas_per_budapest [dostęp: 1.02.2025].

³² <https://humanists.international/2024/06/hungary-humanist-takes-case-of-unfair-dismissal-to-supreme-court/> [dostęp: 1.02.2025].

³³ Schanda 2015, 222.

³⁴ Zob. art. 30 konstytucji.

³⁵ <https://www.ajbh.hu/eves-beszamolok> [dostęp: 1.02.2025].

kościół. Aby uzyskać status kościoła, trzeba było spełnić szereg wymogów, w rezultacie spełniało je zaledwie czternaście kościołów, zaś ponad 250 status ten traciło, a więc zmuszone byłyby funkcjonować jako stowarzyszenia religijne³⁶. Projekt przewidywał ponadto, że w przyszłości jedynie parlament, w drodze głosowania dwiema trzecimi głosów, będzie decydował, czy dany związek wyznaniowy uzyska status kościoła. Prace nad proponowaną wersją ustawy przerwano z powodu powszechnej krytyki. Po dokonaniu zmian ustawa w nowej wersji została uchwalona 30 grudnia 2011 r. (zaczęła obowiązywać od 1 stycznia 2012 r.). Na jej podstawie parlament rozszerzył listę uznanych kościołów, ale tylko do trzydziestu dwóch (odrucił wnioski sześćdziesięciu sześciu wcześniej zarejestrowanych kościołów bez podania przyczyn)³⁷. Organ ustawodawczy zachował daleko idącą swobodę w przyznawaniu statusu kościoła, ponieważ § 9 ust. 2 ustawy dał mu możliwość uwzględniania rzeczywistej roli społecznej kościołów i prowadzonej przez nie działalności w celu publicznym. Wcześniej zarejestrowane kościoły, które nie zostały uznane *ex lege* (nie zostały umieszczone w wykazie dołączonym w formie załącznika do ustawy), miały nadal funkcjonować jako stowarzyszenia religijne i mogły ubiegać się o ponowne uznanie przez parlament. W doktrynie zwraca się uwagę na dużą uznaniowość w działaniu parlamentu, gdyż nie wszystkie wspólnoty uznane za kościoły spełniały ustawowe kryteria statusu kościoła, zaś niektórym wspólnotom, mimo iż kryteria te spełniały, odmówiono statusu kościoła³⁸. Można więc postawić tezę, że parlament traktuje funkcjonowanie kościołów nie jako kwestię dotyczącą wolności wyznania, ale jako kwestię zarezerwowaną dla uznania suwerena, tzn. jeśli na podstawie własnej oceny uzna, że dana społeczność wierzących na to zasługuje, może przyznać jej status kościoła. Wydaje się, że uprawnienia parlamentu w tym zakresie istotnie naruszają autonomię wspólnot religijnych i są sprzeczne z zasadą rozdziału kościoła od państwa, a ponadto powodują, że możliwość korzystania z wolności religijnej w pewnym zakresie jest uzależniona od uznaniowej decyzji suwerena. Tymczasem w państwie demokratycznym władza publiczna ma obowiązek chronić wolność religii jako prawa człowieka, w tym wolność wyznawania i praktykowania swojej religii grupowo, w ramach związku religijnego, zapewniając równouprawnienie związków wyznaniowych³⁹.

Węgierski Trybunał Konstytucyjny w lutym 2013 r. orzekł, iż przepisy ustawy, na podstawie których większość funkcjonujących kościołów utraciło swój dotychczasowy status, są niezgodne z ustawą zasadniczą. Ponadto wyraził poważne zastrzeżenia odnośnie do uprawnień przyznanych parlamentowi w zakresie określania statusu danej wspólnoty. Wreszcie wskazał, że „wyrejestrowane” kościoły powinny zostać ponownie umieszczone w rejestrze uznanych kościołów⁴⁰. Parlament nie wykonał orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego, ale piątą ustawą nowelizującą (weszła w życie 1 października 2013 r.) uzupełnił przepisy prawne zawarte w art. VII Ustawy Zasadniczej Węgier. Zgodnie z ust. 4 tego

³⁶ Warto jednak zauważyć, iż według spisu powszechnego z 2001 r. członkami tychże czternastu uznanych kościołów było 99% populacji.

³⁷ Baer 2019, 2.

³⁸ Uitz 2012, 947–948.

³⁹ Tamże, 953.

⁴⁰ Decyzja nr IV/02352/2012, pkt 215–216, <http://public.mkab.hu/dev/dontesek.nsf/0/E57CE6378E537151C1257A-DA00524F50?OpenDocument> [dostęp: 1.02.2025].

artykułu wśród wspólnot religijnych odrębną grupę stanowią kościoły, czyli wspólnoty religijne uznane przez państwo. Warunkiem niezbędnym do uznania jest wystąpienie z wnioskiem, w którym wspólnota zadeklaruje chęć współpracy z państwem dla dobra wspólnego. Decyzję o współpracy podejmuje Zgromadzenie Krajowe. Państwo przyznaje uznanym kościołom szczególne prawa w odniesieniu do ich udziału w zadaniach mających na celu osiągnięcie celów wspólnoty.

W dniu 8 kwietnia 2014 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka wydał orzeczenie w sprawie węgierskich chrześcijańskich menonitów, w którym stwierdził (pkt 115), że ustawodawstwo węgierskie naruszyło europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Sąd w Strasburgu zakwestionował dyskryminujące przepisy prawa węgierskiego w zakresie dotacji państwowych dla wspólnot religijnych, zgodnie z którymi podmiotom, które na podstawie ustawy nr CCVI z 2011 r. utraciły status kościoła, podatnicy nie mogli przekazać 1% swojego podatku dochodowego (pkt 119–121). Ponadto zakwestionował procedurę „wyrejestrowania” i ponownego określenia statusu prawnego kościoła w drodze głosowania parlamentarnego (pkt 122–123)⁴¹.

W odpowiedzi na orzeczenie w 2015 r. rząd przeforsował zmianę Ustawy Zasadniczej Węgier i następnie przedłożył parlamentowi projekt ustawy nowelizującej ustawę nr CCVI z 2011 r. o prawie do wolności sumienia i wyznania oraz o statusie prawnym kościołów, związków wyznaniowych i wspólnot religijnych. Celem nowelizacji było usunięcie przepisów naruszających prawa człowieka, a więc ograniczających możliwość przekazania przez podatnika 1% swojego podatku dochodowego dla wybranego przez siebie kościoła oraz wprowadzających procedurę uznania kościoła w drodze głosowania parlamentarnego. Nowelizacja ustawy nastąpiła dopiero w 2018 r., gdyż wcześniej w parlamencie brak było odpowiedniej większości, która poparłaby projekt (zmiany weszły w życie 16 kwietnia 2019 r.).

Zgodnie z art. VII ust. 3 i 4 Ustawy Zasadniczej Węgier relacje między państwem a wspólnotami religijnymi oparte są na trzech zasadach: rozdziału państwa od wspólnot religijnych („Państwo i wspólnoty religijne funkcjonują odrębnie”), poszanowania autonomii i niezależności wspólnot religijnych i państwa („Wspólnoty religijne są autonomiczne”) oraz współdziałania dla dobra wspólnego („Państwo i wspólnoty wyznaniowe mogą współpracować dla dobra wspólnego”).

Należy stwierdzić, że Węgry są państwem świeckim, nieuznającym żadnej religii jako państwowej i żaden kościół nie został na Węgrzech uznany za oficjalny⁴². Wspólnoty religijne cieszą się autonomią, mogą tworzyć swoje prawo wewnętrzne, a państwo nie może ingerować w ich wewnętrzne funkcjonowanie. Mimo rozdziału wspólnot religijnych i państwa akt konstytucyjny nie wyklucza współpracy obu instytucji. Mowa przede wszystkim o wykonywaniu funkcji publicznych (działalność oświatowa, wychowawcza,

⁴¹ Sprawa *Magyar Keresztény Mennonita Egyház and Others v Hungary*, applications nos. 70945/11, 23611/12, 26998/12, 41150/12, 41155/12, 41463/12, 41553/12, 54977/12 and 56581/12, <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22%3A%22001-142196%22%7D> [dostęp: 1.02.2025]. Szerzej na ten temat Mink 2014, 85–97.

⁴² Co prawda w ustawie zasadniczej *explicitie* nie została wyrażona zasada neutralności światopoglądowej państwa, to jednak nie zawiera ona żadnego przepisu, który wykluczałby taką neutralność. Zasada ta została potwierdzona w ustawodawstwie zwykłym. Szerzej na ten temat zob. Schanda 2020, 67–68.

charytatywna, socjalna, kulturalna, sportowa, odnosząca się do rodziny, szkolnictwo wyższe, służba zdrowia, ochrona dzieci i młodzieży)⁴³. Niewątpliwie separacja państwa od wspólnot religijnych oparta jest na modelu separacji skoordynowanej w wersji niemieckiej⁴⁴.

Po nowelizacji ustawy nr CCVI w 2018 r., biorąc pod uwagę status prawny, można wyróżnić pięć kategorii wspólnot religijnych.

Wspólnota religijna może funkcjonować jako stowarzyszenie religijne (węg. *vallási egyesület*), posiadające osobowość prawną i pełną autonomię. Państwo może zawrzeć z nim umowę na czas określony (maksymalnie do pięciu lat z możliwością przedłużenia) o wykonywanie określonych funkcji publicznych lub wspieranie działalności religijnej i zapewnić finansowanie ze środków publicznych⁴⁵.

Jeżeli zostaną spełnione przewidziane ustawą wymogi, stowarzyszenie religijne może zostać przekształcone w kościół zarejestrowany (węg. *nyilvánvertársba vett egyház*). Wymogi te są następujące:

- 1) stowarzyszenie religijne złoży wniosek o rejestrację,
- 2) w okresie trzech lat przed złożeniem wniosku o rejestrację średnio co najmniej tysiąc osób fizycznych przeznaczyło 1% podatku dochodowego od osób fizycznych na jego potrzeby,
- 3) wspólnota działa jako stowarzyszenie religijne na terytorium Węgier od pięciu lat lub co najmniej od 100 lat za granicą⁴⁶.

Wspólnota religijna licząca mniej członków może zostać zarejestrowana jako kościół w trybie uproszczonym. Musi ona posiadać co najmniej tysiąc zarejestrowanych członków zamieszkałych lub przebywających na Węgrzech, funkcjonować od co najmniej 5 lat jako stowarzyszenie religijne oraz złożyć oświadczenie, że w związku ze swoją działalnością religijną lub działalnością pożytku publicznego nie będzie korzystała ze wsparcia z krajowych środków publicznych, środków finansowych Unii Europejskiej lub programów finansowanych na podstawie umowy międzynarodowej⁴⁷.

Rząd może zawrzeć umowę z kościołem zarejestrowanym na czas określony nie dłuższy niż 10 lat, z możliwością przedłużenia na kolejny dziesięcioletni okres, regulującą prowadzenie działalności publicznej lub wspieranie działalności religijnej. Na podstawie umowy zarejestrowany kościół może korzystać ze wsparcia finansowego ze strony państwa⁴⁸.

Trzecią kategorią wspólnot religijnych są kościoły inkorporowane (węg. *bejegyzett egyházak*). Stowarzyszenie religijne może stać się kościołem inkorporowanym, jeżeli przez pięć lat następujących po sobie średnio co najmniej cztery tysiące podatników przekazało na jego potrzeby 1% podatku dochodowego oraz jeśli funkcjonowało na

⁴³ Zob. § 8 ustawy nr CCVI z 2011 r.

⁴⁴ Szerzej na temat systemu relacji państwo–Kościół w Niemczech zob. Mezglewski 2011, 17–23.

⁴⁵ Zob. § 9/A–9/C ustawy nr CCVI z 2011 r.

⁴⁶ Zob. § 9/D ust. 1 ustawy nr CCVI z 2011 r.

⁴⁷ Zob. § 9/D ust. 2 ustawy nr CCVI z 2011 r.

⁴⁸ Zob. § 9/D ust. 5 ustawy nr CCVI z 2011 r.

Węgrzech co najmniej 20 lat jako stowarzyszenie religijne lub co najmniej 100 lat za granicą w zorganizowanej formie. Jeśli wspólnota religijna funkcjonowała przez co najmniej 15 lat jako kościół zarejestrowany, może na jej wniosek uzyskać status kościoła inkorporowanego, o ile spełnia pozostałe warunki przewidziane ustawą. Stowarzyszenie religijne, posiadające co najmniej dziesięć tysięcy członków zamieszkujących lub przebywających na Węgrzech, może uzyskać status kościoła inkorporowanego po upływie 20 lat funkcjonowania, jeśli złoży deklarację, że nie będzie występować o finansowanie z krajowych środków publicznych, środków Unii Europejskiej lub programów finansowanych na podstawie umowy międzynarodowej. Również kościół zarejestrowany posiadający co najmniej dziesięć tysięcy członków może uzyskać status kościoła inkorporowanego, z tym że w tym przypadku minimalny okres działalności wynosi 15 lat. Konieczne jest także złożenie deklaracji o niewystępowaniu w przyszłości o wsparcie finansowe z krajowych środków publicznych, środków Unii Europejskiej lub programów finansowanych na podstawie umowy międzynarodowej⁴⁹.

Tak samo jak w przypadku kościołów zarejestrowanych, rząd może zawrzeć z kościołem inkorporowanym umowę regulującą prowadzenie działalności publicznej lub wspieranie działalności religijnej, umożliwiającą korzystanie ze wsparcia finansowego ze strony państwa, z tym że maksymalny okres obowiązywania takiej umowy może wynosić 15 lat (istnieje możliwość jej przedłużenia)⁵⁰.

Czwarta kategoria wspólnot religijnych to kościoły uznane (węg. *bevett egyházak*). Status taki uzyskują kościoły inkorporowane, które zawarły z państwem umowę o współpracy na rzecz pożytku publicznego. Na podstawie wniosku wspólnoty religijnej rząd przedkłada „kompleksową umowę” parlamentowi do zatwierdzenia. Jeżeli uzyska ona akceptację, jest ogłaszana w formie ustawy. Umowa jest zawierana na czas nieokreślony. Kościoły uznane i ich wewnętrzne kościelne osoby prawne cieszą się szerokim zakresem praw i wsparcia publicznego⁵¹. Między innymi są uprawnione do pomocy budżetowej w takiej samej wysokości jak instytucje państwowe lub samorządowe prowadzące podobną działalność pożytku publicznego⁵².

Piąta kategoria wspólnot religijnych to wspólnoty funkcjonujące bez osobowości prawnej, czyli bez rejestracji związku wyznaniowego⁵³.

Rejestr kościołów uznanych prowadzi minister właściwy do spraw koordynacji stosunków z kościołami (węg. *az egyházakkal való kapcsolattartás koordinációjáért felelős miniszter*), natomiast kościoły inkorporowane, kościoły zarejestrowane oraz stowarzyszenia religijne rejestrowane są przez Stołeczny Sąd Rejonowy (węg. *a Fővárosi Törvényszék*)⁵⁴.

Niewątpliwie wprowadzenie nowych regulacji prawnych doprowadziło do uzależnienia wspólnot religijnych od państwa. Przewidziana została aż czterostopniowa hierarchia

⁴⁹ Zob. § 9/E ust. 1–4 ustawy nr CCVI z 2011 r.

⁵⁰ Zob. § 9/P ustawy nr CCVI z 2011 r.

⁵¹ Zob. § 9/G ustawy nr CCVI z 2011 r.

⁵² Zob. § 19 ust. 1–2 ustawy nr CCVI z 2011 r.

⁵³ Zob. § 7 ust. 2 ustawy nr CCVI z 2011 r.

⁵⁴ Zob. § 13 ust. 1 ustawy nr CCVI z 2011 r.

statusu prawnego tychże wspólnot oraz dwa sposoby przejścia na wyższy poziom w hierarchii. Jeśli członkowie danej wspólnoty wykazują odpowiednią aktywność, wyrażającą się w przekazywaniu wsparcia finansowego w postaci odpisu podatkowego, i wspólnota odpowiednio długo funkcjonuje w zorganizowanej formie, może wnioskować o zmianę swojego statusu bez konieczności wykazywania liczby zarejestrowanych członków. Jeśli zaś brak jest odpowiedniego zaangażowania członków wspólnoty na jej rzecz, to dla zmiany statusu konieczne jest wykazanie odpowiedniej liczby zarejestrowanych członków i rezygnacja ze wsparcia finansowego ze środków publicznych.

W odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego można mówić o zastosowaniu tzw. systemu koordynacji, polegającego na tym, że sytuacja prawna związku religijnego w państwie unormowana jest na podstawie umowy międzynarodowej, czyli konkordatu. Węgry zawarły trzy umowy ze Stolicą Apostolską⁵⁵, które regulują stosunki między państwem a Kościołem rzymskokatolickim, w tym finansowanie usług publicznych i działalności religijnej oraz rozstrzyganie roszczeń dotyczących majątku przejętego przez państwo w okresie komunizmu. Traktaty te służą jako model do regulowania stosunków państwa z innymi grupami religijnymi.

Zmiana *ex lege* statusu prawnego większości dotychczas legalnie funkcjonujących związków wyznaniowych spowodowała, że znalazły się one w bardzo trudnej sytuacji. Niektóre z nich były zmuszone do zamknięcia szkół lub zaniechania działalności charytatywnej, inne musiały opuścić wynajmowane lokale, gdyż umowy najmu były unieważniane lub były drobiazgowo kontrolowane przez organy podatkowe. W związku z powyższym część z nich, nie mając innego wyjścia, zaczęła funkcjonować w formie stowarzyszenia religijnego, co niejednokrotnie wiązało się z koniecznością przyjęcia struktury organizacyjnej narzuconej przez państwo. Część wystąpiła na drogę sądową, domagając się przywrócenia poprzedniego statusu prawnego. Były też przypadki, że wspólnota odmówiła przekształcenia w stowarzyszenie religijne ze względów religijnych. Tak więc w latach 2014–2016 przestały funkcjonować 73 wspólnoty religijne (nie wszystkie jednak z powodu zmiany statusu prawnego)⁵⁶.

W tym miejscu warto zadać pytanie, dlaczego ustawodawca węgierski zdecydował się na tak daleko idące zmiany w przepisach regulujących status prawny kościołów i innych wspólnot religijnych? Wydaje się, że kluczową kwestią było finansowanie działalności tych podmiotów. Otóż szczególną cechą węgierskiego prawa przed nowelizacją było to, że państwo automatycznie zapewniało wspólnotom religijnym posiadającym osobowość

⁵⁵ Są to następujące umowy: z dnia 9 lutego 1990 r. w sprawie przywrócenia stosunków dyplomatycznych (Magyar Közlöny 1990, nr 35, <https://magyarkozlony.hu> [dostęp: 1.02.2025]), z dnia 10 stycznia 1994 r. w sprawie duszpasterstwa w wojsku i straży granicznej (290/2008. (XII. 9.) Korm. rendelet egyfelől a Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentsek között a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában 1994. január 10-én aláírt megállapodás, valamint az egyfelől a Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentsek között a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában 1994. január 10-én aláírt megállapodás értelmezését célzó memorandum egységes szerkezetbe foglalt kihirdetéséről, <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=a0800290.kor> [dostęp: 1.02.2025]) oraz z dnia 20 czerwca 1997 r. w sprawie finansowania działalności publicznej i życia religijnego Kościoła Katolickiego (1999. évi LXX. törvény a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentsek között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéssel 1997. június 20-án, Vatikánvárosban aláírt Megállapodás kihirdetéséről, <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=99900070.tv> [dostęp: 1.02.2025]).

⁵⁶ Baer 2019, 4–6.

prawną wsparcie finansowe z budżetu na prowadzenie działalności pożytku publicznego. Łatwość uzyskania statusu kościoła i co za tym idzie przyznawanych mu korzyści ekonomicznych powodowała, że dla pewnych podmiotów niereligijnych była to atrakcyjna, legalna forma działania. Jako że istniało dużo podmiotów uprawnionych do otrzymywania pomocy, budżet państwa ponosił znaczne wydatki. Zmiany w ustawodawstwie miały ograniczyć liczbę kościołów uprawnionych, a tym samym zapewnić oszczędności budżetowe. Zwolennicy zmian podnosili też, że nowe przepisy pozwolą na wzmocnienie tych społeczności, które angażują się w wiarygodne działania kościelne, a pozbawią finansowania tych, które powstały w „celach biznesowych”, a nie jako odpowiedź na rzeczywiste zapotrzebowanie społeczne⁵⁷. W związku z powyższym finansowanie zostało zróżnicowane w zależności od kategorii danej wspólnoty religijnej.

Ponadto ustawodawca uznał, iż status danej wspólnoty religijnej powinien zostać uzależniony od akceptacji społeczeństwa dla jej działań, czego odzwierciedleniem może być przekazywanie jej środków w postaci odpisu podatkowego w określonym czasie przez podatników⁵⁸. W podobny sposób można uzasadnić konieczność wykazania przez daną wspólnotę odpowiedniej liczby lat działalności.

W związku z powyższym należy wskazać, że na Węgrzech nie jest realizowana zasada rzeczywistego równouprawnienia wszystkich związków wyznaniowych w sensie normatywnym. Co prawda żaden z nich nie posiada naczelnego stanowiska, ale nie można mówić o równouprawnieniu w znaczeniu równości prawnej, tj. równości wobec prawa, oznaczającej jednakowe traktowanie w porównywalnej sytuacji wszystkich związków wyznaniowych bez ich jakiegokolwiek dyskryminacji czy faworyzowania.

Zakończenie

Jeśli chodzi o indywidualny wymiar wolności religijnej, to należy stwierdzić, iż na Węgrzech każdy obywatel może korzystać z tej wolności w równym stopniu. Ustawodawca nie podejmuje działań, które skutkowałyby utrudnieniem wyznawania konkretnej religii. Każdy ma możliwość manifestowania własnych przekonań religijnych, zaś konieczność podjęcia środków represjonujących niektóre formy zachowania ma miejsce wówczas, gdy są one nie do pogodzenia z poszanowaniem swobody myśli, sumienia i wyznania innych lub wynika z obowiązku ochrony interesów społeczeństwa jako całości, przy czym w rzeczywistości tego typu działania mają miejsce bardzo rzadko. Zarówno wolność wyznawania religii, jak i wolność od religii są jednakowo chronione. Jednym z przejawów tego jest fakt, że w instytucjach publicznych, w tym w szkołach, uniwersytetach, szpitalach nie ma symboli religijnych.

⁵⁷ Uitz 2012, 943. W rzeczywistości zjawisko „biznesu kościelnego” nie zostało wiarygodnie udowodnione. W latach 1990–2012 do organów ścigania wpłynęły trzydzieści trzy wnioski dotyczące działalności kościelnych osób prawnych, z których tylko trzy stały się podstawą do rozwiązania organizacji kościelnej. Zob. wyrok Sądu Konstytucyjnego z dnia 1 marca 2013 r., nr 6/2013 (III.1.), <https://njt.hu/jogszabaly/2013-6-30-75> [dostęp: 1.02.2025] oraz Schweitzer 2024, 77.

⁵⁸ Szerzej na temat finansowania związków wyznaniowych na Węgrzech zob. Bernaciński 2021, 148–156.

Natomiast nieco inaczej wygląda sytuacja w przypadku wolności wyznawania i praktykowania religii grupowo, w ramach związku religijnego (wolność religijna w wymiarze instytucjonalnym). Ustawodawstwo węgierskie umożliwia bowiem państwu dokonanie oceny wspólnot wyznaniowych, co finalnie doprowadziło do zróżnicowania ich statusu prawnego. Wprawdzie węgierski sąd konstytucyjny orzekł, iż podział wspólnot konfesyjnych na kategorie jest zgodny z konstytucją, jeśli nie różnicuje statusu osób fizycznych⁵⁹, ale otwarte pozostaje pytanie, czy w tym przypadku stosowane jest właściwe kryterium różnicowania. Jeśli nawet przyjąć, że odgrywana rola społeczna i prowadzona działalność w celu publicznym jest tym właściwym kryterium, to wątpliwości może budzić fakt, że ocena wspólnoty w zbyt dużym stopniu zależy od decyzji politycznej. Wydaje się, że węgierski ustawodawca niezasadnie arbitralnie umniejsza znaczenie niektórych wspólnot religijnych, równocześnie faworyzując inne, co skutkuje tym, że bezstronne światopoglądowo państwo staje się bardziej zaangażowane religijnie oraz ideologicznie i nie zapewnia wszystkim obywatelom – bez względu na ich wyznanie – możliwości swobodnego i dobrowolnego realizowania prawa do wolności religijnej.

Oczywiście neutralności światopoglądowej nie należy utożsamiać z eliminacją religii z życia społecznego oraz kultury. Zgodnie z obowiązującymi przepisami organy państwowe mają obowiązek ochrony tożsamości konstytucyjnej i chrześcijańskiego dziedzictwa Węgier, co oznacza, że mogą one popierać związki wyznaniowe jako nośniki określonego poglądu religijnego. Wprawdzie jest tu mowa o kościołach chrześcijańskich, lecz ograniczenie to wynika z głęboko zakorzenionej tradycji o rodowodzie chrześcijańskim.

Obecnie wyraźnie widać, że państwo stawia na współpracę ze wspólnotami religijnymi, ale tylko tymi, które rzeczywiście chcą się w nią zaangażować. Dla tych wspólnot został stworzony odrębny status prawny (kościoły uznane) oraz przyznano im dodatkowe uprawnienia.

Poprzez ustawodawstwo oraz zapewnianie wsparcia finansowego państwo stara się zagwarantować wspólnotom religijnym swobodę praktykowania religii. Każda wspólnota, będąc autonomicznym podmiotem, może stanowić dla siebie normy prawne i samodzielnie decydować o swej działalności, zaś sprawy angażujące kościół i państwo rozstrzygane są w drodze dwustronnych układów będących źródłem prawa.

Aktualne ukształtowanie węgierskiego modelu relacji państwo–kościół zasługuje na uwagę ze względu na nowatorskie i niekonwencjonalne rozwiązania, które z jednej strony mogą budzić krytykę, z drugiej zaś mogą zostać uznane za inspirację dla reform w innych państwach w kierunku powiązania wydatkowania środków publicznych dla kościołów i innych związków wyznaniowych z ich rzeczywistą rolą społeczną i prowadzoną działalnością w życiu publicznym.

⁵⁹ Decyzja 17/2017 (VII.18.) Alkotmánybíróság, <https://njt.hu/jogszabaly/2017-17-30-75> [dostęp: 1.02.2025].

Bibliografia

- Baer, H. David. 2019. „Hungary’s New Church Law is Worse than the First”. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 39(3), article 2: 1–18. <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol39/iss3/2> [dostęp: 1.02.2025].
- Bernaciński, Łukasz. 2021. *Perspektywy wprowadzenia modelu asygnaty podatkowej do polskiego systemu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.
- Erdős, Csaba. 2021. „The Concept of the Dignity of Communities in Hungarian Constitutional Law”. *Annales Universitatis Scientiarum de Rolando Eötvös Nominatae Sectio Iuridica* 60: 43–54. <https://doi.org/10.56749/annales.elteajk.2021.lx.4.43>.
- Hucał, Michał. 2012. *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*. Warszawa: C.H. Beck.
- Kącka, Katarzyna. 2013. „Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni politycznej i prawnej”. *Seminare* 34: 155–174. <https://doi.org/10.21852/sem.2013.34.10>.
- Markovics, Milán Mór. 2019. „Vallásszabadság a Magyar Honvédségben”. W: *A hadtudomány és a XXI. század*, red. Klementina Kozma, 228–245. Budapest: Doktoranduszok Országos Szövetsége, Hadtudományi Osztály.
- Mezglewski, Artur. 2011. „Systemy relacji państwo–Kościoł w ujęciu historycznym”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław. *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, 11–23. Warszawa: C.H. Beck.
- Mink, Júlia. 2014. „A vallásszabadság a vélt közérdek oltárán. A Magyar Keresztény Mennonita Egyház kontra Magyarország ügy”. *Fundamentum* 3: 85–99.
- Misztal, Henryk. 1993. „Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach sumienia i wyznania z 1989 r.”. *Kościół i Prawo* 11: 103–122.
- Misztal, Henryk. 2000. „Wolność religijna”. W: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. Henryk Misztal, 204–249. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Misztal, Henryk. 2003. „Idea wolności religijnej”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal, Piotr Stanisław, wyd. 2, 59–74. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz.
- Mozgawa, Marek. 2024. „Komentarz do art. 115 § 3 i art. 256”. W: *Kodeks karny. Komentarz aktualizowany*, red. Marek Mozgawa. LEX/el.
- Neumann, Eszter. 2023. „Education for a Christian Nation: Religion and Nationalism in the Hungarian Education Policy Discourse”. *European Educational Research Journal* 22(5): 646–665. <https://doi.org/10.1177/14749041211072691>.
- Piechowiak, Marek. 1994–1995. „Wolność religijna – aspekty filozoficznoprawne”. *Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju* 3: 7–21.
- Schanda, Balázs. 2016. „Law and Religion in the Workplace in Hungary”. W: *Law and Religion in the Workplace. Proceedings of the XXVIIth Annual Conference Alcalá de Henares, 12–15 November 2015*, red. Miguel Rodríguez Blanco, 221–227. Granada: Editorial Comares S.L.
- Schanda, Balázs. 2018. „Chaplaincies in Hungary”. W: *Religious assistance in public institutions. Proceedings of the XXVIIIth Annual Conference Jurmala, 13–16 October 2016*, red. Ringolds Balodis, Miguel Rodríguez Blanco, 159–163. Granada: Editorial Comares S.L.
- Schanda, Balázs. 2019. „State and Church in Hungary”. W: *State and Church in the European Union*, red. Gerhard Robbers, wyd. 3, 363–387. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. <https://doi.org/10.5771/9783845296265-363>.
- Schanda, Balázs. 2020. „Hungary’s Christian Culture as Subject of Constitutional Protection”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 23: 55–72. <https://doi.org/10.31743/spw.9696>.

- Schanda, Balázs. 2022. *Keresztény kultúra. Állam és egyház. Vallásszabadság. Tanulmányok a vallásszabadság és az állami egyházjog köréből*. Budapest: Pázmány Press.
- Schweitzer, Gábor. 2024. „Changes in the Legal Status of ‘Churches’ in Hungary After 2010”. W: *The Resilience of the Hungarian Legal System since 2010. A Failed Resilience?*, red. Fruzsina Gárdos-Orosz, 73–86. Budapest: Springer Nature.
- Sobczak, Jacek, Maria Gołda-Sobczak. 2012. „Wolność sumienia i wyznania jako prawo człowieka”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K. Politologia* 19(1): 27–65.
- Uitz, Renáta. 2012. „Hungary’s New Constitution and Its New Law on Freedom of Religion and Churches: The Return of the Sovereign”. *Brigham Young University Law Review* 3: 931–965. <https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2012/iss3/8> [dostęp: 1.02.2025].

Świadkowie Jehowy w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka – podstawowe problemy i kierunki orzecznictwa

Jehovah's Witnesses in the light of the jurisprudence of the European Court of Human Rights –
Fundamental problems and trends in case law

KATARZYNA KRZYSZTOFEK-STRZAŁA*

 <https://orcid.org/0000-0003-2579-1454>

Streszczenie: Niektóre przekonania religijne członków społeczności Świadków Jehowy są sprzeczne z obowiązkami wynikającymi z prawa państwowego (takimi jak obowiązkowa służba wojskowa), co znajduje odzwierciedlenie w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Duża liczba spraw wniesionych przed Europejski Trybunał Praw Człowieka przez Świadków Jehowy spowodowała wzrost poziomu ochrony wolności wyznania i przyczyniła się do sformułowania standardów tej ochrony. Tekst obejmuje analizę wybranych orzeczeń, które zostały pogrupowane jako mieszczące się w ramach wolności religijnej w aspekcie indywidualnym (np. zagadnienie możliwości odmowy poddania się transfuzji krwi czy odmowy służby wojskowej z przyczyn religijnych) oraz w aspekcie instytucjonalnym (np. kwestia ochrony danych osobowych ujawniających wyznawaną religię czy regulacja praw i obowiązków wspólnoty religijnej). Celem analizy jest wskazanie ogólnych standardów ochrony wolności religijnej, które opracował Trybunał przy okazji orzekania w licznych skargach dotyczących Świadków Jehowy. Orzecznictwo to pozwoliło na doprecyzowanie zakresu ochrony przewidzianej art. 9 Konwencji (np. uznanie przez Trybunał prawa do przekonywania innych do swojej wiary) oraz obok wielu innych wniosków, wyraźnie wskazało na ciążyący na państwach – sygnatariuszach Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności obowiązek zachowania pluralizmu religijnego i gwarancji wolności religijnej niezależnie od wyznania.

Słowa kluczowe: Świadkowie Jehowy; Europejski Trybunał Praw Człowieka; Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności; pluralizm religijny; orzecznictwo

Abstract: Some religious beliefs of the members of Jehovah's Witnesses community are in conflict with the legal obligations under state law (e.g. mandatory military service), which is reflected in the European Court of Human Rights case-law. The large number of cases brought before the European Court of Human Rights by Jehovah's Witnesses resulted in increase of the level of protection of the freedom of religious belief and contributed to create a standard of this protection. The study aim is to analyse select rulings divided into groups according to representation of religious freedom in the individual aspect (e.g. the issue of refusing blood transfusions or military service for religious reasons) or in the institutional aspect (e.g. the issue of protection of personal data revealing religion or belief or the regulation of rights and duties of the religious community). The aim of the analysis is to indicate the general standards of protection of religious freedom that the court has adopted when deciding on complaints concerning Jehovah's Witnesses. This jurisprudence has helped to clarify the scope of protection under Article 9 of the Convention (e.g. the Court's acceptance of the right to persuade others to one's faith) and, among many other conclusions, has clearly indicated the obligation of the signatory States of the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms to preserve religious pluralism and guarantee complete religious freedom.

Key words: Jehovah's Witnesses; European Court of Human Rights; Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms; religious pluralism; case law

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

Wprowadzenie

Jednym z powodów podjęcia badań nad orzecznictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (dalej: Trybunał) w sprawach dotyczących Świadków Jehowy jest fakt, że jako grupa religijna wnieśli oni przed ten organ dużą liczbę skarg. W pełni korzystają z możliwości ochrony swoich praw, jaką gwarantuje im Trybunał, najczęściej powołując się w zaskarżanych sprawach na naruszenie względem nich wolności religijnej chronionej art. 9 Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności¹ (dalej: Konwencja). Rola Świadków Jehowy w ustanawianiu za pośrednictwem Trybunału standardów ochrony wolności religijnej na podstawie art. 9 jest więc warta odnotowania, zwłaszcza że właśnie sprawa świadka Jehowy – Minosa Kokkinakisa była pierwszą, w której orzeczono naruszenie tego artykułu Konwencji. Ponadto, jak dowodzi się w literaturze przedmiotu, wyznawcy Jehowy poprzez wnoszone skargi pomagają w ustaleniu zasad wolności religijnej w państwach, które wyzwoliły się spod władzy Rosji Radzieckiej i wstąpiły w szeregi Rady Europy².

Orzeczeń dotyczących Świadków Jehowy na przestrzeni skądinąd długiego okresu działania Trybunału w Strasburgu było wiele. Nie sposób ich wszystkich ująć w ramy krótkiego opracowania i niniejszy artykuł także do tego nie pretenduje. Jego celem jest ukazanie, w jaki sposób Trybunał rozstrzygał sprawy, w których stroną byli wyznawcy Jehowy, oraz jak kształtowała się ewolucja orzecznictwa w tej materii. Zagadnień, w kontekście których Trybunał podejmował rozstrzygnięcia, w które zaangażowani byli Świadkowie Jehowy, jest bardzo wiele³. Część z nich to zagadnienia rodzące kontrowersje w związku z działalnością tej wspólnoty religijnej. Do tej kategorii można zaliczyć kwestie związane z prozelityzmem, zakazem transfuzji krwi, problematyką odmowy pełnienia służby wojskowej. Orzecznictwo poruszało także kwestie zmiany wyznania czy przesładowań członków tej wspólnoty religijnej, wychowania dzieci w światopoglądzie Świadków Jehowy bądź legalizacji wspólnoty jako związku wyznaniowego w prawie krajowym.

W niniejszym opracowaniu podział materii orzeczniczej polega na rozróżnieniu wolności religijnej w aspekcie indywidualnym i instytucjonalnym, tzn. omawiane orzeczenia zaszeregowano albo do grupy tych, które odnoszą się do zapewnienia wolności jednostkom, albo takich, które gwarancjami obejmują wspólnotę jako całość, jako podmiot prawa (aspekt instytucjonalny). Nieco uprzedzając wywody, można wskazać, że duża część orzeczeń dotyczących Świadków Jehowy opiera się na zarzucie naruszenia art. 9 Konwencji gwarantującego wolność myśli, sumienia i wyznania (najczęściej artykuł ten staje się podstawą wyrokowania w powiązaniu z innym przepisem Konwencji). W tym miejscu należy podnieść, że w literalnym rozumieniu art. 9 Konwencji gwarantuje

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. poz. 284.

² Richardson 2017, 232, 233. Na temat represji wobec Świadków Jehowy w Związku Radzieckim zob. Bugaj 2021.

³ W literaturze wymienia się aż dwadzieścia zagadnień, które były przedmiotem orzecznictwa Trybunału względem Świadków Jehowy. Należały do nich sprawy: sprzeciwu sumienia, podatkowe, związane z pozwoleniem na budowę, prozelityzmem, rejestracją, użyciem przemocy, opieką nad dziećmi, poufnością, odmową wydania pozwolenia na pobyt, dyskryminacją, neutralnością szkoły, statusem prawnym, tajnym nadzorem, wolnością wypowiedzi, zgodą medyczną, przeszukaniem domów, wyrokami skazującymi, likwidacją, cenzurą czy deportacją. Szerzej zob. Richardson 2017, 240.

wolność religijną w aspekcie indywidualnym. Z uwagi na brak innych regulacji dotyczących ochrony w tym zakresie przewidzianych Konwencją, na zasadzie analogii przy zastosowaniu rozszerzającej wykładni, przepis ten stosowany jest także jako podstawa gwarancji o charakterze instytucjonalnym, a więc gwarancji dla podmiotów wyznaniowych, jakimi są wspólnoty religijne⁴.

1. Ochrona wolności religijnej Świadków Jehowy w aspekcie indywidualnym

1.1. Prozelityzm

W doktrynę Świadków Jehowy wpisana jest zasada głoszenia swojej wiary i nakłaniania innych do jej przyjęcia. W państwach, w których obowiązuje zakaz prozelityzmu, realizowanie tego aspektu wolności religijnej napotyka na przeszkody⁵. Takim państwem, które w konstytucji wspomniany zakaz wprowadza, jest Republika Grecji. Artykuł 13 ust. 2 zdanie 3 greckiej konstytucji z 1975 r.⁶ stanowi, że „prozelityzm jest zabroniony”. Zasada ta stała się podstawą jednego z najbardziej znanych orzeczeń Trybunału w sprawie wyznaniowej, w której skarżącym był Minos Kokkinakis⁷. Zasadniczym pytaniem w tym zakresie jest wyjaśnienie, czym jest prozelityzm, w którym momencie kończy się wolność religijna, w ramach której mieści się: „możliwość podejmowania prób «nauczania» innych ludzi o wierze i przekonywania ich do zmiany religii lub wyznania i przyłączenia się do wspólnoty”⁸, a kiedy zaczyna się prozelityzm rozumiany jako „niewłaściwe postawy i zachowanie w dawaniu wspólnego świadectwa. Prozelityzm zawiera w sobie wszystko to, co narusza prawo osoby ludzkiej, chrześcijanina czy niechrześcijanina, do tego, aby być wolnym od zewnętrznych nacisków w sprawach religijnych lub wszystko to, co w głoszeniu Ewangelii pozostaje w sprzeczności z środkami, które Bóg daje wolnym ludziom, aby odpowiedzieli na jego wezwanie do służenia Mu w duchu i prawdzie”⁹. Jak podkreśla się w literaturze, pierwotnie prozelityzm miał pozytywne konotacje, łączył się z greckim pojęciem przybysza i nawiązywał do nawróconego poganina lub Żyda przygotowującego się do chrztu¹⁰. Współcześnie prozelityzm łączony jest ze zmuszaniem do wyznawania danej religii wbrew woli zainteresowanego¹¹. „Prozelityzm obejmuje nie tylko propozycję przyłączenia się do nowej grupy religijnej, lecz także w wielu przypadkach pociąga za sobą zachętę porzucenia własnej, do której obecnie się należy. Nielegalność prozelityzmu może wynikać z agresywności wobec poprzedniej grupy lub z jego zwodniczej dyskwalifikacji. Każda prezentacja religijna zakłada przekonanie, że proponowana religia jest

⁴ Orzeszyna 2007, 240–244.

⁵ Zob. Hucal 2012, 64–73.

⁶ Konstytucja Grecji z dnia 9 czerwca 1975 r., <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/grecja2011.html> [dostęp: 10.05.2025].

⁷ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 25 maja 1993 r., *Kokkinakis v. Grecja*, skarga nr 14307/88, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-57827> [dostęp: 15.05.2025]. Zob. Murdoch 2012, 49–50; Kącka 2013, 168–169.

⁸ Kącka 2013, 168.

⁹ *Common Witness and Proselytism* 1971, *Information Service* 14(8): 18–23, za: Pomykała 2000, 240.

¹⁰ Pomykała 2000, 238.

¹¹ Vanney, *Prozelityzm*, <https://laboratoriumwolnosci.pl/slownik/prozelityzm/> [dostęp: 15.05.2025].

prawdziwa lub najlepsza, a to z konieczności wiąże się zwykle ze względną dyskwalifikacją innych, w tym osób, którym głosi się nową religię”¹².

W przypadku Świadków Jehowy niezwykle istotną rolę pełni działalność kaznodziejska, która polega na bezpośrednim kontakcie członków tego wyznania z osobami o odmiennych poglądach religijnych (tzw. chodzenie „od drzwi do drzwi”). Podczas tych spotkań głoszą oni doktrynę swojej wspólnoty, równocześnie zachęcając przy użyciu różnych metod do dołączenia do wyznawców Jehowy. Misja ta stanowi jeden z obowiązków członków tego wyznania, do którego są oni przygotowywani, równocześnie będąc zobowiązani do zdawania relacji ze swojej działalności¹³.

Wspomniana sprawa Minosa Kokkinakisa, skierowana przeciwko Grecji, odnosiła się do sytuacji, w której Minos Kokkinakis wraz z żoną zostali skazani przez sądy greckie za prozelityzm polegający na zachęcaniu innych do wstąpienia w szeregi wyznawców Jehowy. W 1988 r. Kokkinakis wystąpił ze skargą przeciwko Grecji do Trybunału w Strasburgu, podnosząc m.in. naruszenie przez państwo art. 9 Konwencji z 1950 r. Twierdził, że zakaz prozelityzmu pozostaje w sprzeczności z gwarancją wolności myśli, sumienia i wyznania przewidzianą w greckiej konstytucji, a także w Konwencji, co w swoim wyroku orzekł Trybunał. Jak zaznaczył w orzeczeniu, wolność do manifestowania swoich przekonań religijnych wynikająca z art. 9 Konwencji zawiera w sobie także prawo do podjęcia próby przekonywania innych do swoich poglądów religijnych. Świadkowie Jehowy jako członkowie religii znanej w Grecji (taką kategorię przewiduje w art. 13 grecka konstytucja) mają prawo korzystać z konstytucyjnie zapewnionej możliwości swobodnego wykonywania praktyk religijnych, z zastrzeżeniem, że nie mogą one stanowić zagrożenia dla porządku publicznego i dobrych obyczajów (art. 13 ust. 2 greckiej konstytucji). Wolność religijna została uznana za jedną z podstaw demokratycznego społeczeństwa. Trybunał nie dopatrzył się w działaniu Kokkinakisa przekroczenia dozwolonego propagowania swoich wierzeń¹⁴.

W ubiegłym roku przedmiotem orzekania Trybunału również stała się problematyka prozelityzmu w kontekście Świadków Jehowy. Skarga nr 43082/14 Hamzayan przeciwko Armenii¹⁵ dotyczyła kobiety należącej do Świadków Jehowy, która mieszkała w „Republice Górskiego Karabachu” i tam w 2013 r. udała się do jednego z prywatnych domów, aby nauczać Biblii. Została przeszukana przez przybyłych funkcjonariuszy policji i skonfiskowano jej literaturę religijną, którą miała przy sobie. Następnie została przewieziona na komisariat, przesłuchana, ponownie przeszukana i przetrzymywana tam kilka godzin. W konsekwencji zarzucono jej naruszenie kodeksu wykroczeń administracyjnych i po odbytej rozprawie nałożono na nią grzywnę w wysokości będącej równowartością około 10 zł w związku z naruszeniem zasad organizacji i przeprowadzania m.in. zgromadzeń religijnych. Skarżąca zarzuciła naruszenie art. 9 Konwencji. Trybunał stwierdził, że artykuł ten chroni także prawo do próby przekonania sąsiada poprzez nauczanie, a akt

¹² Tamże.

¹³ Chlebowski 2002, 60–61.

¹⁴ Kącka 2013, 168–169; Kociubiński 2011, 118, 123.

¹⁵ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 6 lutego 2024 r., *Hamzayan v. Armenia*, skarga nr 43082/14, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-230705> [dostęp: 16.05.2025]. Zob. Nowicki 2024a, 131.

polegający na działaniu misyjnym czy ewangelizacyjnym jest chroniony na gruncie art. 9 Konwencji. Prawo to może być ograniczone, gdy wiąże się z elementami przymusu czy przemocy, takimi jak wywieranie nacisku wobec osób będących w potrzebie, nadużywanie kierowniczego stanowiska w hierarchii wojskowej czy w stosunku zatrudnienia. Jak stwierdził Trybunał, w przedmiotowej sprawie nie istniały dostateczne podstawy prawne do zastosowanej ingerencji w wolność religijną skarżącej.

Z aprobatą należy przyjąć linię orzeczniczą Trybunału w kwestii dopuszczalności przekonywania innych do przyjęcia naszego światopoglądu. W ramach wolności religijnej mieści się prawo do głoszenia swojej wiary, jej propagowania czy prowadzenia misji ewangelizacyjnej. Z uwagi na to, że Świadkowie Jehowy mają w tym zakresie restrykcyjne zasady, które wymagają od nich bezpośredniego kontaktu z osobami spoza wspólnoty, kwestia prozelityzmu jest eksponowana akurat w odniesieniu do tej grupy religijnej. Nie są oni jednak odosobnieni w tej kwestii, ponieważ wiele wspólnot religijnych ma wpisana w swoją misję konieczność głoszenia tego, co uważają za prawdę swojej wiary i przy okazji zachęcania innych do dołączenia do ich grona. Co wielokrotnie w swych orzeczeniach podkreślał Trybunał, działalność ta nie może wiązać się z przymusem czy użyciem siły, ale dopóki jest prowadzona w sposób pokojowy z zachowaniem prawa przekonywanego do dokonania wyboru, to jest ona wyrazem wolności religijnej.

1.2. Transfuzja krwi

Kolejnym zagadnieniem związanym ze Świadkami Jehowy, które stało się przedmiotem orzecznictwa Trybunału, jest kwestia transfuzji krwi. Wspólnota ta nie dopuszcza poddawania swoich członków transfuzji krwi pełnej (krwinek czerwonych, krwinek białych, osocza i płytek krwi) niezależnie od wieku i sytuacji, nawet gdy jest to jedyna metoda na uratowanie życia¹⁶. W tym przypadku bardzo trudno o kompromis, ponieważ konfrontowane są dwa dobra o fundamentalnym znaczeniu – prawo do życia i wolność religijna. Nie budzi wątpliwości, że wolność religijna przysługuje każdemu, a zatem także pacjentowi, i jest on dysponentem swojej wolności. Tak zwane prawo do życia zostało co prawda uznane przez Trybunał za prawo mieszczące się w granicach prawa do prywatności¹⁷, ale nie wiąże się to z obowiązkiem – po stronie państw wprowadzających w swoich ustawach karnych odpowiedzialność za np. pomoc w samobójstwie – depenalizacji takich czynów.

Podstawowym zadaniem lekarza jest ratowanie życia ludzkiego, stąd odmowa poddania się zabiegowi transfuzji krwi, zwłaszcza w sytuacji ratującej życie, często spotyka się z brakiem zrozumienia po stronie personelu medycznego. Świadkowie Jehowy zakaz transfuzji krwi wywodzą ze słów Starego Testamentu i przetoczenie krwi traktują na równi z jej spożyciem. Należy tylko wspomnieć, że nie zawsze tak było¹⁸. W pierwszych

¹⁶ Wiwatowski 2001, 9–10.

¹⁷ Zob. wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka: z dnia 29 kwietnia 2002 r., *Pretty v. Zjednoczone Królestwo*, skarga nr 2346/02, <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=001-60448> [dostęp: 16.07.2025] oraz z dnia 20 czerwca 2011 r., *Haas v. Szwajcaria*, skarga nr 31322/07, <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=001-102940> [dostęp: 16.07.2025]. Zob. także: Grzymkowska 2003, 93–109.

¹⁸ Krzysztofek 2011, 51–52, 65–67.

latach swojego istnienia wyznawcy Jehowy w ślad za swoimi prezydentami i Ciałem Kierowniczym¹⁹ – organem określającym zasady wiary, jak twierdzi ono w oparciu o literalne rozumienie Biblii, akceptowali transfuzję krwi. Dopiero w 1945 r. została ona uznana za niezgodną z doktryną i z czasem przewidziano za poddanie się jej przez członka zboru karę wykluczenia²⁰. W związku z powyższym wyznawcy Jehowy korzystają z tzw. bezkrwawej chirurgii, zabiegom medycznemu poddają się tylko w zamkniętym obiegu krwi²¹.

Zagadnienie stosunku Świadków Jehowy wobec transfuzji krwi było przedmiotem analizy Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w wielu wyrokach. Skarga nr 302/02 Świadkowie Jehowy w Moskwie i inni przeciwko Rosji²² dotyczyła organizacji Świadków Jehowy w Moskwie oraz czterech jej członków, którzy indywidualnie wystąpili w sprawie. Jak orzekł Trybunał, decyzja o odmowie poddania się transfuzji krwi, choć bywa uznawana za irracjonalną z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, w przypadku Świadków Jehowy jest wyrazem ich osobistej autonomii, prawa do samostanowienia, które podlega ochronie. Odmowa poddania się zabiegowi medycznemu przez dorosłego człowieka, również z pobudek religijnych, nawet gdyby miała prowadzić do zgonu, musi zostać uszanowana, gdyż w przeciwnym razie działanie bez zgody pacjenta (a właściwie wbrew jego sprzeciwowi, co nie jest pojęciem jednakowym²³) naruszałoby prawo do integralności fizycznej i mogłoby stanowić naruszenie praw wynikających z art. 8 Konwencji²⁴.

O tym, że ten tok myślenia Trybunał utrzymuje także dziś, świadczy orzeczenie w podobnej sprawie *Pindo Mulla przeciwko Hiszpanii*, które wydał Trybunał 17 września 2024 r.²⁵ W 2017 r. skarżąca, będąca Świadkiem Jehowy, wobec zalecenia poddania się operacji, złożyła oświadczenie o braku zgody na poddanie jej transfuzji krwi jakiegokolwiek rodzaju w jakiejkolwiek sytuacji, nawet zagrożenia życia. W 2018 r. trafiła do szpitala w trybie nagłym w związku z poważnym krwawieniem wewnętrznym. Odmówiła przetoczenia krwi, podpisując odmowę w ramach formularza świadomej zgody i została przeniesiona do szpitala w Madrycie, znanego ze stosowania metod leczenia bez transfuzji krwi. Ponieważ stan pacjentki był poważny, jeszcze przed jej przybyciem do szpitala ten zwrócił się faksem do sędziego dyżurnego z wnioskiem o wytyczne jak postąpić w tym przypadku. W informacji podniesiono, że pacjentka jest Świadkiem Jehowy, ustnie odmówiła poddania się transfuzji krwi, a jej stan będzie niestabilny. Sędzia, nie znając tożsamości pacjentki i opierając się na danych otrzymanych ze szpitala, wydał zgodę na zastosowanie wszelkich zabiegów medycznych i chirurgicznych potrzebnych dla uratowania życia pacjentki i jej „integralności fizycznej”. Sprawa została potraktowana jako nagła, co spowodowało pominięcie przestrzegania zwykłego protokołu zgody i pacjentce podczas operacji przetoczono krew, nie informując zainteresowanej o decyzji i o planowanej

¹⁹ Na temat tego, czym jest i jak funkcjonuje Ciało Kierownicze u Świadków Jehowy z punktu widzenia jego byłego członka, zob. Franz 2006, 42–78.

²⁰ Bednarski, Matusiak 2012, 180–183.

²¹ Wiwatowski 2001, 10.

²² Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 10 czerwca 2010 r., *Świadkowie Jehowy w Moskwie i inni v. Rosja*, skarga nr 302/02, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-99221> [dostęp: 18.05.2025]. Zob. Murdoch 2012, 62. Zob. Krzysztofek 2011, 60.

²⁴ Mana-Walasek 2016, 469.

²⁵ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 17 września 2024 r., *Pindo Mulla v. Hiszpania*, skarga nr 15541/20, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-236065> [dostęp: 20.05.2025]. Zob. Nowicki 2024b, 121–122.

interwencji. W postępowaniu apelacyjnym decyzja sędziego została podtrzymana. Sprawę tę rozpatrywała Wielka Izba Trybunału w związku ze zrzeczeniem się przez Izbę Pięciu Sędziów orzekania na podstawie art. 30 Konwencji²⁶. Skarżąca jako podstawę skargi podniosła art. 8 dotyczący poszanowania życia prywatnego oraz art. 9 zapewniający wolność myśli, sumienia i wyznania, co, jak podkreślił Trybunał, było uzasadnione, ponieważ życzenia skarżącej dotyczące leczenia miały swoje źródło w jej przekonaniach religijnych. Jak dowodzi Wojciech Brzozowski, Trybunał zbyt mało miejsca poświęcił analizie przedmiotowej sprawy w kontekście sprzeciwu warunkowanego względami wyznania, a oparł wyrok przede wszystkim na stwierdzeniu naruszenia ochrony życia prywatnego poprzez ingerencję w proces samodecydowania pacjentki o sobie. Kwestie religijne stały się tłem i, jak pisze Autor, nie miały wpływu na ocenę przez sąd przedmiotowej sprawy²⁷. Trybunał zestawiał analizowany przypadek m.in. z przypadkami, gdy odmowa leczenia podyktowana była wolą zakończenia życia. W omawianej sprawie pacjentka chciała żyć i godziła się na inne niż transfuzja krwi metody leczenia. Badaniu ze strony Trybunału podlegał sposób zainicjowania i przeprowadzenia procesu podjęcia decyzji przez sędziego dyżurnego, pozwalającej w konsekwencji na poddanie pacjentki transfuzji krwi. Trybunał skonstatował, że była ona zgodna z krajowym prawem i miała na celu ochronę zdrowia. Podniósł ponadto, że pacjent dorosły ma swobodę w decydowaniu o operacji czy leczeniu. Jeśli w danym przypadku nie ma potrzeby ochrony praw osób trzecich, to państwo winno powstrzymać się od ingerowania w wolność wyboru jednostki w tym zakresie. Interesujące jest stwierdzenie, że prawo pacjenta do wyrażenia zgody lub jej braku na leczenie nie ma charakteru absolutnego w związku z art. 2 Konwencji przewidującym prawo do życia. „Interes publiczny w ochronie życia lub zdrowia pacjenta musi ustąpić interesowi pacjenta w decydowaniu o własnym życiu. Jego decyzja o odmowie leczenia musi być jednak autentyczna, stawką jest bowiem zdrowie i być może nawet jego życie. W takich przypadkach z art. 2 Konwencji wynika obowiązek zapewnienia solidnych zabezpieczeń prawnych i wystarczających gwarancji”²⁸. Konieczne jest upewnienie się, zwłaszcza w sytuacji zagrożenia życia pacjenta, że decyzja o odmowie leczenia została podjęta swobodnie, świadomie, autonomicznie i była aktualna w danej chwili. W razie wątpliwości co do któregośkolwiek z powyższych aspektów decyzji, konieczne jest rozwiązanie wszelkich wątpliwości. Jak zauważył Trybunał, kluczowe znaczenie w sprawie miało zaangażowanie przez szpital sędziego dyżurnego, któremu przekazano bardzo ograniczone, niepełne informacje, np. mówiąc, że odmowa pacjentki była ustna i że odrzuciła ona wszelkie metody leczenia, podczas gdy odrzuciła tylko transfuzję krwi. Trybunał uznał, że prawo pacjentki do samodecydowania o sobie zostało naruszone i jednogłośnie 17 głosami za stwierdził naruszenie art. 8 Konwencji w powiązaniu z art. 9.

²⁶ Jak podnosi Wojciech Brzozowski, decyzja w tej materii budzi zastrzeżenia, ponieważ przekazanie sprawy Wielkiej Izbie może nastąpić, gdy w sprawie konieczne jest rozważenie istotnego pytania dotyczącego interpretacji Konwencji lub gdy wyrok miałby być sprzeczny z dotychczasowym orzecznictwem, co w omawianej sprawie nie miało miejsca. Brzozowski 2025, 257.

²⁷ Tamże, 255.

²⁸ Nowicki 2024b, 121–122.

Sprawą łączącą problematykę ochrony danych osobowych oraz transfuzji krwi w kontekście Świadków Jehowy jest sprawa oparta na skardze nr 1585/09 Avilkina i inni przeciwko Rosji²⁹. Skarga dotyczyła gromadzenia przez władze państwowe (żądał tego zastępca prokuratora miasta Petersburg) informacji o pacjentach placówek medycznych będących Świadkami Jehowy, którzy odmówili poddania się transfuzji krwi, oraz przekazania tych danych organom ścigania. Działanie to związane było za skargami zgłaszanymi wobec organizacji Świadków Jehowy. Jak argumentował Trybunał, ochrona danych osobowych, w tym tych dotyczących kwestii medycznych (są to tak zwane dane wrażliwe, których przetwarzanie podlega ograniczeniom), jest konieczna z uwagi na prawo do poszanowania życia prywatnego. W przedmiotowej sprawie nie było podejrzenia, że wnioskodawcy dopuścili się działań przestępczych, a zatem nie istniała podstawa dla ujawniania poufnych informacji medycznych ich dotyczących. Tym samym Trybunał stwierdził naruszenie art. 8 Konwencji.

Transfuzja krwi jest jednym z zagadnień najczęściej kojarzonych ze Świadkami Jehowy. Nie tylko lekarzowi, ale także części społeczeństwa trudno jest zaakceptować fakt rezygnacji z leczenia mogącego uratować życie, nawet z pobudek religijnych. Trybunał stawał na stanowisku, że jeżeli nie jest zagrożony odmową poddania się przetoczeniu krwi interes osoby trzeciej, a decyzja ta jest swobodna i w pełni świadoma, to należy uszanować wolność jednostki do samostanowienia. W przytaczanych powyżej kilku przykładowych orzeczeniach Trybunał utrzymywał, że należy przyznać prawo decydowania o poddaniu się lub nie transfuzji krwi samemu zainteresowanemu, także wtedy gdy nie jest w stanie w momencie, gdy transfuzja jest konieczna, wyrazić sprzeciwu wobec niej, ale pozostawił taką dyspozycję wcześniej. W orzeczeniu w sprawie *Lindholm and the Estate after Leif Lindholm przeciwko Danii*³⁰ z listopada 2024 r. Trybunał przyznał państwu szeroki margines decydowania o zakresie i warunkach, w jakich pacjent może decydować o procedurach medycznych mogących mu uratować życie. Sprawa dotyczyła pacjenta, Świadka Jehowy, który z powodu upadku z wysokości trafił do szpitala i u którego z biegiem czasu zaczęły narastać problemy z hemoglobina. Początkowo, gdy pacjent był przytomny, informował personel medyczny, że z uwagi na przynależność religijną odmawia poddania się transfuzji krwi. Kilka lat wcześniej podpisał także dokument wyrażający sprzeciw wobec przetoczenia krwi, którym personel medyczny dysponował. Jednakże w związku z pogorszeniem się stanu zdrowia pacjenta, utratą przez niego przytomności i zagrażającym jego życiu spadkiem parametrów krwi, zdecydowano o przeprowadzeniu transfuzji krwi. Mimo jej podania, pacjent zmarł. Trybunał potwierdził to, o czym była mowa w poprzednich orzeczeniach – w kontekście odmowy transfuzji krwi prawo do poszanowania życia prywatnego oraz prawo do wolności sumienia i wyznania są ze sobą ściśle powiązane. Jednakże rozważaniom dotyczącym kwestii religijnych ponownie nie poświęcił wiele uwagi. Zgodnie z duńską ustawą o zdrowiu transfuzja krwi co do zasady wymaga świadomej zgody pacjenta, ale odmowa, aby była wiążąca dla personelu medycznego,

²⁹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 6 czerwca 2013 r., *Avilkina i inni v. Rosja*, skarga nr 1585/09, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-120071> [dostęp: 20.05.2025]. Zob. Warecka 2014; Néill 2017, 375–376.

³⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 5 listopada 2024 r., *Lindholm and the Estate after Leif Lindholm v. Dania*, skarga nr 25636/22, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-237795> [dostęp: 18.07.2025].

musi zostać wyrażona w kontekście aktualnego przebiegu choroby i opierać się na informacjach otrzymanych od personelu medycznego w zakresie konsekwencji niepoddania się transfuzji krwi. W omawianym przypadku, w chwili, gdy transfuzja stała się koniecznością u pacjenta i miała na celu ratowanie jego życia, pacjent będąc nieprzytomnym, nie mógł już skutecznie sprzeciwić się poddaniu transfuzji krwi. W takim przypadku sprzeciw wyrażony wcześniej nie jest obligujący dla personelu medycznego. Trybunał stwierdził, że takie rozwiązanie mieści się w granicach marginesu swobody państwa, a państwa mogą wypracować zasady godzenia prawa do życia i prawa do poszanowania autonomii pacjenta. Równocześnie Trybunał zauważył, że w omawianej sytuacji Świadkowie Jehowy jawią się jako grupa religijna pośrednio dyskryminowana, ale uznał, że dyskryminacja ta służyła uzasadnionemu celowi oraz miała obiektywne i rozsądne uzasadnienie. Na przykładzie tego orzeczenia widoczna jest pewna zmiana w podejściu Trybunału do zagadnienia transfuzji krwi warunkowanej względami religijnymi. Dotychczas prymat przyznawany był jednak przede wszystkim wolności samostanowienia pacjenta, podczas gdy w analizowanej sprawie uznano prawo państwa do decydowania o zakresie i warunkach ingerowania w decyzję pacjenta o poddaniu się lub nie transfuzji krwi.

1.3. Dzieci – Świadkowie Jehowy

Obszerną grupę orzeczeń Trybunału stanowią te dotyczące dzieci. Na wstępie należy podnieść wątpliwości, jakie pojawiają się w związku z przynależnością do wyznawców Jehowy. Członkostwo w organizacji Świadków Jehowy nabywa się poprzez przyjęcie chrztu. Podanie się mu następuje zazwyczaj w przypadku osób dorosłych, a zatem powstaje pytanie, czy dzieci, które nie są w tej wierze ochrzczone, są Świadkami Jehowy? W kontekście zarówno Protokołu dodatkowego do Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 1952 r., jak i licznych regulacji europejskich oraz krajowych (można wspomnieć chociażby o art. 53 ust. 3 oraz art. 48 polskiej konstytucji z 1997 r.³¹), to rodzice bądź opiekunowie prawni mają prawo decydować o religijnym czy światopoglądowym wychowaniu swoich dzieci. Sam fakt, że rodzic jest członkiem danej organizacji religijnej, nie pociąga za sobą automatycznie członkostwa dziecka bez spełnienia wymagań określonych przepisami wewnętrznymi danej wspólnoty religijnej. W innym przypadku moglibyśmy twierdzić, że dziecko jest katolikiem tylko z racji tego, że jedno z rodziców czy oboje nimi są. Jednak to za mało, konieczne jest ochrzczenie go, co w przypadku Kościoła Katolickiego następuje zazwyczaj w dzieciństwie, niekiedy bardzo wczesnym. Są takie wspólnoty religijne, w których nie jest potrzebny zewnętrzny akt skutkujący nabyciem przynależności do danej wspólnoty. Można wskazać judaizm tradycyjny i zasadę, że dziecko urodzone z matki Żydówki należy do tej wspólnoty³², nawet jeśli nie praktykuje. Także islam wprowadza zasadę, że dziecko narodzone z ojca muzułmanina

³¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. poz. 483, z późn. zm.

³² Zob. Kadlčík, *No to kto właściwie jest Żydem?*, <https://jewish.pl/pl/2016/03/07/no-to-kto-wlasciwie-jest-zydem/> [dostęp: 28.05.2025].

należy do *ummy*, czyli społeczności muzułmańskiej³³. W przypadku Świadków Jehowy tak nie jest. Dopiero chrzest włącza daną osobę we wspólnotę wiernych³⁴.

Dziecka dotyczyła skarga nr 12875/87 Hoffmann przeciwko Austrii³⁵, w której skarżąca po zawarciu małżeństwa zmieniła wiarę, porzuciła katolicyzm i wstąpiła w szeregi Świadków Jehowy. Następnie wystąpiła o rozwód, zabierając ze sobą dwoje dzieci, które wcześniej zostały ochrzczone w wierze katolickiej. Obie strony wystąpiły do sądu o przyznanie opieki nad dziećmi. Ojciec dzieci wnioskował, że pozostawienie dzieci z matką pociąga za sobą ryzyko wychowania mogącego przynieść im krzywdę. Podnosił m.in. zakaz transfuzji krwi, brak możliwości prezentowania postaw patriotycznych przez wyznawców Jehowy, kwestie służby wojskowej. Obawiał się, że wychowanie w duchu wspólnoty Jehowy narazi dzieci na izolację społeczną. Skarżąca przyznając, że zamierza wychować dzieci w zgodzie z regułami wyznawców Jehowy, równocześnie twierdziła, że jest w stanie zapewnić dzieciom lepsze życie niż ich ojciec. Sąd rejonowy przyznał matce wyłączne prawo do opieki nad dziećmi, a w następstwie odwołań ojca Sąd Najwyższy przyznał jemu prawa rodzicielskie do opieki nad dziećmi. Stało się to podstawą do złożenia skargi przez panią Hoffmann, która uważała, że wskutek decyzji sądu austriackiego pozbawiono ją prawa do opieki nad dziećmi w związku z jej wyznaniem (naruszenie art. 9 Konwencji, art. 8 gwarantującego prawo do poszanowania życia rodzinnego), została poddana dyskryminacji ze względu na religię (art. 14) oraz pozbawiono ją prawa do nauczania dzieci zgodnie z jej przekonaniami religijnymi (Protokół dodatkowy do Konwencji). Trybunał uznał, że podstawę decyzji o przyznaniu prawa do opieki nad dziećmi skarżącej ojcu stanowiła różnica w traktowaniu stron z uwagi na religię i stwierdził, że cel, jakim była ochrona zdrowia i praw dzieci, był uzasadniony. Nie doszukał się jednak proporcjonalności pomiędzy zastosowanymi środkami a zamierzonym celem, tym samym stwierdził naruszenie art. 8 w powiązaniu z art. 14 Konwencji.

Podobna była skarga nr 64927/01 Palau-Martinez przeciwko Francji³⁶, w której skarżąca wystąpiła o rozwód w związku z odejściem z domu męża. Sąd jej przyznał opiekę nad dziećmi z prawem ojca do kontaktu. Podczas wakacyjnego pobytu dzieci u ojca ten zatrzymał je u siebie, zapisując do pobliskiej szkoły, co zostało sądownie usankcjonowane poprzez przyznanie ojcu prawa do opieki, a matce prawa do kontaktu. Powodem podjęcia takiej decyzji przez sąd było uznanie, że nie jest korzystne dla dzieci poddanie ich zasadom edukacyjnym Świadków Jehowy, do których należy matka. Skarżąca bezskutecznie odwoływała się od tej decyzji, a ostatecznie wniosła skargę, powołując się na art. 14 w powiązaniu z art. 8 Konwencji. Jak stwierdził Trybunał, sąd krajowy odmiennie potraktował rodziców, biorąc pod uwagę kryterium ich wyznania. Co więcej, powołał się

³³ Bar 2004, 227.

³⁴ „Jednak dopiero przez chrzest – przez całkowite zanurzenie w wodzie – publicznie potwierdzasz, że oddałeś się Bogu i że jesteś odąd Świadkiem Jehowy”, *Chrzest a twoja więź z Bogiem*, <https://www.jw.org/pl/biblioteka/ksi%C4%85%C5%BCKi/czego-uczysz-biblia/chrzest-a-twoja-wi%C4%99%C5%BA-z-bogiem/> [dostęp: 28.05.2025].

³⁵ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 23 czerwca 1993 r., *Hoffmann v. Austria*, skarga nr 12875/87, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-57825> [dostęp: 22.05.2025]. Zob. Czepek 2016; Skrzydło 2010, 4; Murdoch 2012, 81.

³⁶ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 16 grudnia 2003 r., *Palau-Martinez v. Francja*, skarga nr 64927/01, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-61548> [dostęp: 21.05.2025]. Zob. Nowicki 2005a, 1321; Czepek 2016; Murdoch 2012, 81–82.

na niepoparte żadnymi dowodami, ogólnikowe stwierdzenia na temat niekorzystnego wpływu religii matki na edukację jej dzieci. Nie uwzględniono warunków życia matki z dziećmi w związku z interesami dzieci, opierając się tylko na jej wyznaniu, co skutkowało stwierdzeniem naruszenia.

Skarga nr 54032/18 T.C. przeciwko Włochom³⁷ była podobna do sprawy francuskiej, na którą zresztą Trybunał w wyroku się powołał. Jednak rozstrzygnięcie w tej sprawie było odmienne. Skarżący – Świadek Jehowy był ojcem córki wychowanej w wierze katolickiej, w niej też ochrzczonej. Podstawą konfliktu pomiędzy rodzicami po rozstaniu była kwestia angażowania dziecka przez ojca w praktyki jego religii do czasu ukończenia przez dziecko 8. roku życia. Sąd krajowy nakazał ojcu powstrzymanie się od aktywnego angażowania córki w praktykowanie wiary Świadków Jehowy. Trybunał uznał, że choć decyzje krajowe ingerowały w życie rodzinne skarżącego, ograniczając jego relacje z córką, to z uwagi na interes dziecka były one uzasadnione. Inaczej niż w przywołanej sprawie Palau-Martinez, decyzje sądu i w konsekwencji odmienne traktowanie matki i ojca dziecka nie były podyktowane kwestią ich wyznania, ale właśnie priorytetowo traktowaną ochroną interesów dziecka, które wychowywane było w wierze katolickiej, a jej porzucenie stanowiłoby dla dziecka destabilizację. Jak zauważył Trybunał, zapadłe orzeczenie krajowe praktycznie nie wpływało na praktyki religijne skarżącego, nie uniemożliwiało mu praktykowania jego wiary. Również kontakty z córką nie zostały mu zakazane, a skarżący nie podjął próby ponownego rozpatrzenia jego sprawy, do czego miał prawo. W związku z powyższym nie stwierdzono naruszenia wolności i praw gwarantowanych Konwencją (przede wszystkim art. 8, 9 i 14).

Przytoczone orzeczenia stanowią tylko przykłady strasburskich judykatów dotyczących sytuacji dzieci – tu w kontekście sporu rodziców co do ich wychowania w wierze Świadków Jehowy. W każdym z przypadków tym, co wyznaczało sposób rozstrzygnięcia, było dobro nadrzędne, jakim jest dobro dziecka. Trybunał nie zawsze uznaje, kierując się dobrem dziecka, że wychowanie pośród Świadków Jehowy automatycznie prowadzi do pogorszenia sytuacji dziecka. W tym kontekście należy także zauważyć, że Trybunał stoi na straży niedyskryminacji na tle wyznaniowym, uznając, że sądy krajowe podejmując decyzję o pozostawieniu dziecka po rozwodzie jednemu z rodziców, nie mogą opierać swoich decyzji na dyskryminowaniu jakiegokolwiek światopoglądu.

1.4. Służba wojskowa

Można wymienić kilkanaście spraw zawisłych przed Trybunałem, w których podjął on tematykę dopuszczalności odmowy pełnienia służby wojskowej przez Świadków Jehowy. Podobnie jak w wielu innych kwestiach, również i w tej stanowisko Świadków Jehowy wobec walki z bronią w rękę zmieniało się na przestrzeni czasu. Jeszcze w czasie I wojny światowej wspólnota ta przyzywała swoim członkom na walkę z bronią w rękę, a pojęcie neutralności, które dziś często pojawia się w kontekście Świadków Jehowy

³⁷ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 19 maja 2022 r., *T.C. v. Włochy*, skarga nr 54032/18, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-217264> [dostęp: 20.05.2025].

jako wspólnoty religijnej, wówczas było bardzo mało eksponowane. Dopiero w listopadzie 1939 r. ogłosili oni neutralność, zakazując udziału w walkach zbrojnych. Początkowo zakaz ten nie był w pełni egzekwowany, dopiero w momencie obwarowania go sankcją w postaci wykluczenia z grona Świadków Jehowy w 1952 r. stał się on całkowity. Z uwagi na doktrynę wiary zakładającą udział wiernych w wojnie Armagedonu, podnosi się w literaturze, opierając się na publikacjach jehowickich, że w odniesieniu do Świadków Jehowy nie można mówić o pacyfizmie³⁸. Również służba zastępcza, która w wielu krajowych porządkach prawnych jest przewidziana w zamian za służbę zbrojną, przez długi czas nie była dozwolona we wspólnocie Świadków Jehowy. Podjęcie jej dopuszczono dopiero w 1996 r.³⁹ Prawo do klauzuli sumienia w zakresie odmowy służby wojskowej przyznane jest w sposób dosłowny na mocy m.in. art. 10 ust. 2 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej⁴⁰.

Sprawą, która bardzo często jest przywoływana w kontekście orzecznictwa europejskiego wobec Świadków Jehowy w zakresie odmowy służby wojskowej, jest skarga nr 23459/03 Bayatyan przeciwko Armenii⁴¹. W sprawie tej orzekła Wielka Izba, wydając wyrok w dniu 7 lipca 2011 r. Skarżący należący do wyznania Świadków Jehowy, uznany za zdolnego do odbycia służby wojskowej, poinformował, że z uwagi na przekonania odmawia jej podjęcia. Równocześnie zaoferował odbycie zastępczej służby wojskowej, która wówczas nie była przewidziana armeńskimi przepisami. Mimo tego dostał wezwanie do odbycia służby wojskowej i w obawie przed przymuszeniem go do niej, na pewien czas oddalił się ze swojego miejsca zamieszkania. W związku z tym zarzucono mu uchylanie się od służby wojskowej i skazano na karę dwóch i pół roku pozbawienia wolności⁴². Po około 10 miesiącach odbywania kary został warunkowo zwolniony. Skarżący zarzucił naruszenie jego wolności sumienia i wyznania chronionej art. 9 Konwencji. Trybunał uznał, że niestawienie się przez skarżącego do odbycia służby wojskowej stanowiło

³⁸ Bednarski, Matusiak 2012, 228–232.

³⁹ Tamże, 232–234. Na temat neutralności Świadków Jehowy, głównie na tle polskiego ustawodawstwa, zob. Modzelewski 1996, 143–179. Zob. także: Schroeder 2011, 169–206.

⁴⁰ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Dz. Urz. UE 2016/C, 202/02, s. 395.

⁴¹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 7 lipca 2011 r., *Bayatyan v. Armenia*, skarga nr 23459/03, [https://etpcz.ms.gov.pl/etpccontent/\\$N/9900000000000001_I_ETPC_023459_2003_Wy_2011-07-07_001](https://etpcz.ms.gov.pl/etpccontent/$N/9900000000000001_I_ETPC_023459_2003_Wy_2011-07-07_001) [dostęp: 23.05.2025]. Zob. Nowicki 2012, 360; Murdoch 2012, 47–49; Krawczyk, Bucińska 2018, 39–40; Domańska 2019, 31–32. Podobnej sprawy dotyczyły skargi nr 19233/91 oraz 19234/91 Tsirlis i Kouloumpas przeciwko Grecji (wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 29 maja 1997 r., *Tsirlis i Kouloumpas v. Grecja*, skargi nr 19233/91 oraz 19234/91, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58054> [dostęp: 10.05.2025]). Zob. Kačka 2013, 171). Odnosiły się one do dwóch Świadków Jehowy, którzy decyzją tej wspólnoty religijnej w Grecji zostali jej duchownymi. Mimo tego zostali oni powołani do służby wojskowej, a w następstwie odmowy wykonania rozkazu w ramach powołania zostali aresztowani. Na końcu drogi sądowej krajowej Wojskowy Sąd Apelacyjny przyznał rację skarżącym, twierząc, że nie doszło z ich strony do niesubordynacji, zwolnił ich z aresztu, równocześnie odmawiając wypłaty odszkodowania za czas przebywania w areszcie. Kwestia odszkodowania stała się przedmiotem wniesionych skarg. Trybunał przychylił się do stanowiska wnioskodawców, stwierdzając naruszenie art. 5 ust. 1 i 5 (prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego i odszkodowania) oraz brak naruszenia art. 3 (zakaz tortur). Tym samym Trybunał przyznał, że zatrzymanie skarżących po skazaniu ich za niesubordynację było pozbawione podstawy w prawie krajowym i arbitralne.

⁴² Jak wynika z wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 6 kwietnia 2000 r., *Thlimmenos v. Grecja*, skarga nr 34369/97, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58561> [dostęp: 23.05.2025], skazanie za przestępstwo odmowy odbycia służby wojskowej może stać się przeszkodą w podjęciu zatrudnienia, w którym wymagane jest bycie niekaranym (w przedmiotowej sprawie skarżący starał się o posadę biegłego rewidenta). Trybunał uznał, że państwo powinno różnicować powody skazania. Zob. więcej: Nowicki 2005b, 928; Murdoch 2012, 82–83.

uzewnętrznianie jego przekonań religijnych, a zatem skazanie go za ten czyn było ingerencją w jego wolność uzewnętrzniania wyznania. Równocześnie kodeks karny w jasny sposób przewidywał karę za czyn popełniony przez skarżącego, przepisy wyraźnie stanowiły, że od służby zwolnieni są tylko mężczyźni w wieku 18–27 lat, fizycznie do niej niezdolni, a brak przepisów przewidujących zastępczą służbę wojskową stanowił o niewypełnieniu przez Armenię jej międzynarodowych zobowiązań (m.in. wynikających z przystąpienia do Rady Europy). Ponadto Trybunał uznał, że podjęte przez państwo działanie (skazanie skarżącego) nie było konieczne w społeczeństwie demokratycznym i tym samym stwierdził naruszenie art. 9 Konwencji.

Również w sprawach związanych z odmową odbycia służby wojskowej pojawiają się małoletni. Skarga nr 24095/94 *Efstratiou przeciwko Grecji*⁴³ dotyczy uczennicy jednej z greckich szkół, która należąc do wyznania Świadków Jehowy, odmówiła udziału w paradzie z okazji święta narodowego, argumentując, że z racji swojej przynależności wyznaniowej kultuwyje pacyfizm, który zakazuje choćby pośredniego kontaktu z wojną i przemocą, a parada miała mieć charakter wojskowy. W związku z odmową została na dwa dni zawieszona w prawach ucznia, a odmowa udziału w paradzie w kolejnym roku skutkowałą jednodniowym zawieszeniem. Skarżący powołali się na naruszenie art. 3, 9 oraz 13 Konwencji i art. 2 Protokołu nr 1. Jednak Trybunał nie dopatrzył się w udziale w paradzie niczego, co mogłoby kolidować z pacyfistycznymi poglądami skarżących w stopniu naruszającym art. 2 Protokołu dodatkowego nr 1 do Konwencji oraz art. 9 Konwencji. Tym, co jeszcze podlegało badaniu przez Trybunał, było ewentualne naruszenie art. 13 Konwencji w kontekście braku możliwości skorzystania ze skutecznego środka odwoławczego. Brak kontroli sądowej nad zastosowanym środkiem dyscyplinarnym powodował brak możliwości uzyskania sądowego orzeczenia o jego niezgodności z prawem, co jest warunkiem koniecznym do wystąpienia z wnioskiem o odszkodowanie. W tej sytuacji Trybunał stwierdził naruszenie art. 13 w powiązaniu z art. 2 Protokołu nr 1 i art. 9 Konwencji. Trybunał nie przyznał jednak odszkodowania, stwierdzając, że wyrok stanowi wystarczającą rekompensatę za ewentualnie poniesioną szkodę niemajątkową.

Podobnie jak transfuzja krwi, również odmowa służby wojskowej jest zagadnieniem, które często kojarzone jest z wyznawcami Jehowy⁴⁴. Trybunał słusznie stoi na stanowisku, że odmowa służby wojskowej podyktowana względami wyznawanej wiary jest wyrazem prawa do wolności religijnej. Należy podkreślić, że samo zagwarantowanie możliwości odbycia zastępczej służby wojskowej w rozumieniu Trybunału nie jest wystarczające. Na podstawie orzeczenia z dnia 12 grudnia 2017 r. w sprawie *Adyan i inni przeciwko Armenii*⁴⁵ Trybunał uznał, że aby służba zastępcza spełniała swoją funkcję, musi być całkowicie odseparowana od służby wojskowej. Za niedopuszczalne uznano to, że podczas jej

⁴³ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 grudnia 1996 r., *Efstratiou v. Grecja*, skarga nr 24095/94, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58006> [dostęp: 3.05.2025]. W podobnej sprawie – *Valsamis v. Grecja*, nr 21787/93, Europejski Trybunał Praw Człowieka orzekł wyrokiem z dnia 18 grudnia 1996 r., <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58011> [dostęp: 21.05.2025]. Zob. Murdoch 2012, 47–48; Sobczak, Kakareko 2022, 29.

⁴⁴ Można wspomnieć o kilku innych sprawach związanych z zaangażowaniem Świadków Jehowy w służbę wojskową, np. skarga nr 51914/19, *Teliatnikov v. Litwa*.

⁴⁵ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 12 października 2017 r., *Adyan i inni v. Armenia*, skarga nr 75604/11, <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-181661%22%5D%7D> [dostęp: 28.11.2025].

pełnienia w instytucjach cywilnych władze wojskowe sprawowały nadzór nad jej przebiegiem. Równocześnie Trybunał wnikliwie bada, czy faktycznie w zaskarżanych sprawach skarżący mogli uznać, że są przymuszani do działań niezgodnych z ich sumieniem i czy okoliczności, na które się powołują, mieszczą się w zakresie wolności religijnej i możliwości skorzystania z klauzuli sumienia.

2. Ochrona wolności religijnej Świadków Jehowy w aspekcie instytucjonalnym

2.1. Ochrona danych osobowych

Skarga nr 31172/19 Świadkowie Jehowy przeciwko Finlandii⁴⁶ dotyczyła ochrony danych osobowych osób, które otwierają drzwi Świadkom Jehowy, prowadzącym w ten sposób ewangelizację. Wyznawcy Jehowy w przedmiotowej sprawie nie uzyskiwali na przetwarzanie danych wyrażnej zgody osób, względem których prowadzili nauczanie w ich domach, co na poziomie krajowym zostało uznane za naruszenie przepisów chroniących dane osobowe. Podczas wizyt spisywali oni notatki z podaniem imienia, nazwiska i adresu, także osób, które nie życzyły sobie kontaktu ze strony Świadków Jehowy (w tym cudzoziemców i osób głuchych). Skarżący (fińska wspólnota Świadków Jehowy) zarzucili naruszenie względem nich art. 6, 8, 9, 10 i 14 Konwencji oraz art. 1 Protokołu nr 12 do Konwencji. W wydanym wobec nich zakazie gromadzenia i przetwarzania danych osobowych uzyskanych podczas głoszenia od drzwi do drzwi bez zgody osób, których te dane dotyczą, Trybunał nie doszukał się naruszenia Konwencji. Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej, odpowiadając na pytanie Naczelnego Sądu Administracyjnego Finlandii w kwestii wątpliwości czy wspólnota Świadków Jehowy jest administratorem danych osobowych gromadzonych i przetwarzanych przez jej członków w trakcie działalności kaznodziejskiej, orzekł, że tak jest, jest ona administratorem tych danych. Ważeniu w tej sprawie podlegały dobra w postaci wolności religijnej (art. 9 Konwencji) Świadków Jehowy, sprowadzającej się do swobody głoszenia swoich poglądów, oraz prawa do prywatności (art. 8 Konwencji) obejmującego ochronę danych osobowych osób, do których wyznawcy Jehowy przychodzą z misją ewangelizacyjną. Trybunał stwierdził, że wprowadzenie wymogu względem Świadków Jehowy uzyskiwania zgody na gromadzenie i przetwarzanie danych stanowi ingerencję w prawa tej grupy religijnej. Jednocześnie stwierdził, że ingerencja ta była przewidziana przez krajowe przepisy prawa, a prośba ze strony wyznawców Jehowy o zgodę danej osoby na gromadzenie i przetwarzanie jej danych osobowych nie stanowi utrudnienia realizacji wolności religijnej skarżących. Zasada taka dotyczyła wszystkich wspólnot religijnych, a na skarżących nie została nałożona żadna grzywna. Zatem ingerencja była uzasadniona i konieczna w demokratycznym społeczeństwie. Zachowana też została sprawiedliwa równowaga pomiędzy sprzecznymi interesami.

⁴⁶ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 9 maja 2023 r., *Świadkowie Jehowy v. Finlandia*, skarga nr 31172/19, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-224559> [dostęp: 25.05.2025]. Zob. Świątkowski 2023b, 81–94; Świątkowski 2023a, 197–211.

Wobec współczesnych standardów ochrony danych osobowych, zwłaszcza tzw. danych wrażliwych, do których należą informacje o wyznaniu, światopoglądzie czy przynależności religijnej, zagadnienie to musiało pojawić się w kontekście Świadków Jehowy. Jest to związane ze sposobem działalności tej wspólnoty, ich zasadami wiary i równocześnie obowiązkami wynikającymi z członkostwa we wspólnocie wyznawców Jehowy. Prowadząc misję ewangelizacyjną, odwiedzając domy potencjalnych kandydatów na członków wyznania czy też podejmując dialog z nimi w innych okolicznościach, wyznawcy Jehowy pozyskują dane osobowe, w tym te zwane wrażliwymi. Trybunał słusznie uznaje, że uzyskanie zgody od rozmówcy na gromadzenie i przetwarzanie danych osobowych w żaden sposób nie wpływa na wolność wyznania Świadków Jehowy, nie utrudnia im działalności, pozwala natomiast na uczynienie zadość przepisom i krajowym i europejskim, dla których ochrona danych osobowych stanowi istotny aspekt funkcjonowania jednostki w społeczeństwie.

2.2. Różnicowanie sytuacji prawnej Świadków Jehowy wobec innych wspólnot religijnych

Przedmiotem orzecznictwa Trybunału były także zagadnienia dotyczące uregulowania sytuacji prawnej Świadków Jehowy. Tego dotyczyła m.in. skarga nr 40825/98 wspólnoty religijnej Świadków Jehowy w Austrii oraz czterech obywateli tego państwa przeciwko Austrii⁴⁷. Zarzut dotyczył odmowy przyznania osobowości prawnej wspólnocie przez władze austriackie, a kolejno przyznanie osobowości w ograniczonym zakresie w stosunku do tego, co uzyskują inne wspólnoty religijne. Jak twierdzili skarżący, stanowi to naruszenie ich wolności religijnej gwarantowanej art. 9 Konwencji oraz art. 14 (dyskryminacja). Dodatkowo podnieśli oni, że postępowanie w sprawie przyznania osobowości prawnej trwało bez uzasadnienia nadmiernie długo, a ponadto pozbawieni byli oni możliwości odwołania się od decyzji. Kwestię tę w wyroku poruszył Trybunał, który uznał za właściwy art. 9 Konwencji w rzeczonej sprawie, dołączając także art. 11 Konwencji, chroniący prawo do stowarzyszania się. Trybunał podniósł, że manifestowanie swojej religii może odbywać się w ramach zorganizowanej wspólnoty, a istnienie takich wspólnot jest niezbędne w demokratycznym państwie dla zapewnienia pluralizmu religijnego. Odmowa przyznania przez władze krajowe statusu podmiotu prawnego grupie osób fizycznych stanowi ingerencję w ich prawo do zrzeszania się, a w przedmiotowej sprawie dodatkowo dochodzi elementu religijnego, a zatem naruszeniu uległa także wolność religijna skarżących. Ponadto brak możliwości odwołania się przez skarżących od decyzji Trybunał rozpatrywał w kontekście art. 6 Konwencji, gwarantującego prawo do rzetelnego procesu sądowego. Trybunał w orzeczeniu potwierdził, że nie było po stronie rządu austriackiego istotnych i wystarczających powodów do przedłużania procedury przyznania osobowości prawnej wspólnocie religijnej tworzonej przez skarżących, co stanowiło naruszenie art. 9 Konwencji. Podniósł także, że doszło do dyskryminacji wspólnoty

⁴⁷ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 31 lipca 2008 r., *Wspólnota religijna Świadków Jehowy w Austrii oraz czterech obywateli Austrii v. Austria*, skarga nr 40825/98, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-88022> [dostęp: 25.05.2025]. Zob. Nowicki 2009, 201; Kamiński 2010, 34; Łopatowska-Rynkowska 2009, 229–263; Murdoch 2012, 60–61, 80–81; Hucal 2012, 143–147.

Świadków Jehowy, którzy są religią nie nową, a znaną i ugruntowaną zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym. To powinno stanowić powód do przyspieszenia procedury nadania osobowości prawnej, zwłaszcza że tak postępowano wcześniej wobec innych wspólnot. Przeciąganie tej procedury prowadziło do upośledzenia pozycji prawnej skarżącej wspólnoty, która w sytuacji braku uznania nie mogła np. korzystać z preferencyjnych regulacji podatkowych.

Kwestii podatkowych dotyczyło niedawne orzeczenie Trybunału w sprawie nr 20165/20 *Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy i inni przeciwko Belgii*⁴⁸. W związku ze zmianą prawa podatkowego w 2017 r. wyznania nieuznane w Regionie Stołecznym Brukseli zostały zobowiązane do płacenia podatku od budynków przeznaczonych do publicznego praktykowania religii. Prawo do zwolnień podatkowych w tym zakresie zachowano wyłącznie dla wyznań oficjalnie uznanych, co Trybunał uznał za naruszenie art. 14 Konwencji w połączeniu z art. 9 i art. 1 Protokołu nr 1, ze względu na nieuzasadnione różnicowanie traktowania podmiotów znajdujących się w podobnej sytuacji. Jako podstawę wprowadzonego rozróżnienia państwo wskazywało zapobieganie oszustwom podatkowym. Jednak w związku z brakiem obiektywnych kryteriów uznania wspólnot religijnych i pozostawieniem tej kwestii arbitralnej decyzji Ministra Sprawiedliwości, różnicowanie pozycji prawnej wspólnot religijnych w zakresie wskazanego zwolnienia podatkowego nie było należycie uzasadnione.

Uzyskanie uznania prawnego i osobowości prawnej jest istotne dla każdej wspólnoty religijnej, ponieważ pozwala jej na udział w obrocie prawnym, nabywanie praw i zaciąganie zobowiązań. Status prawny organizacji Świadków Jehowy w poszczególnych państwach jest różny, a mechanizmy regulowania sytuacji prawnej mogą stać się narzędziem dyskryminacji wobec tej wspólnoty. Przykład Republiki Federalnej Niemiec pokazuje, że stosunek do wspólnoty wyznawców Jehowy zmienia się, ponieważ przez długie lata odmawiano tej grupie religijnej statusu korporacji prawa publicznego, od którego zależą prawa wspólnot religijnych w Niemczech. Dopiero w 2017 r. udało się wspólnocie Świadków Jehowy uzyskać ten status we wszystkich krajach związkowych⁴⁹. Jak zauważył Trybunał, wspólnota ta nie jest nowa i nieznaną, jej poglądy, choć niekiedy budzące sprzeciw, jak choćby odmowa transfuzji krwi w każdym przypadku czy odmowa służby wojskowej, są znane i nie ma podstaw do odmowy uznania jej statusu prawnego w świetle prawa państwowego.

2.3. Prześladowanie ze względu na przynależność do Świadków Jehowy

Odrębną grupę stanowią sprawy związane z prześladowaniem Świadków Jehowy motywowanym względami religijnymi. Sprawy te zostały zakwalifikowane do grupy orzeczeń dotyczących aspektu instytucjonalnego z uwagi na to, że zazwyczaj odnosiły się nie do pojedynczych osób, ale do społeczności wyznawców Jehowy, choć oczywiście

⁴⁸ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 5 kwietnia 2022 r., *Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy i inni v. Belgia*, skarga nr 20165/20, <https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-216625> [dostęp: 22.05.2025].

⁴⁹ *Niemcy przyznają Świadkom Jehowy najwyższy status prawny*, <https://www.jw.org/pl/wiadomosci/region/niemcy/najwyzszy-status-dla-swiadkow-jehowy/> [dostęp: 19.07.2025].

bezpośrednio poszkodowanymi były osoby fizyczne. Niemniej można przypuszczać, że traktowanie, jakiemu te osoby zostały poddane, nie miałyby miejsca, gdyby nie należeli do określonej wspólnoty religijnej. Ponadto prześladowania wiązały się zazwyczaj z odbywaniem zbiorowych praktyk religijnych.

Skarga nr 184/02 Kuznetsov i inni przeciwko Rosji⁵⁰ dotyczyła wtargnięcia przez przewodniczącą Regionalnej Komisji Praw Człowieka wraz z dwoma funkcjonariuszami policji na spotkanie organizowane przez Świadków Jehowy w Czelabińsku dla osób z wadami słuchu, mające na celu udział w nabożeństwie i studiowanie Biblii. Spotkanie odbywało się w sali wynajętej od miejscowej szkoły zawodowej. W wyniku przybycia komisarz wzywającej do zakończenia spotkania, skarżący zdecydował o zastosowaniu się do tej decyzji. Kolejnego dnia szkoła zawiadomiła Świadków Jehowy o rozwiązaniu umowy najmu z powołaniem się na nieprawidłowości przy jej zawieraniu. Krajowe sądy odmawiały skarżącym (był to Kuznetsov i 103 innych członków lokalnej społeczności Świadków Jehowy) wszczęcia dochodzenia w sprawie działań komisarza, nie dopatrując się związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy jej wizytą na spotkaniu a jego zakończeniem i dowodząc, że była to przypadkowa koincydencja czasowa. Trybunał nie dał wiary takiemu tłumaczeniu. Dostrzegł, że działania przewodniczącej Regionalnej Komisji Praw Człowieka i funkcjonariuszy policji nie były zgodne z prawem, a ich ingerencja w legalnie zorganizowane spotkanie religijne nie była przewidziana przez prawo i, jak uznał Trybunał, ingerowała w wolność religijną skarżących, naruszając tym samym art. 9 Konwencji. W związku z tym, że aspektu naruszenia tego przepisu w ogóle nie brały pod uwagę sądy krajowe, stwierdzono także naruszenie art. 6 Konwencji gwarantującego prawo do rzetelnego procesu sądowego.

Skarga nr 71156/01 97 członków Kongregacji Świadków Jehowy Gldani i 4 innych przeciwko Gruzji⁵¹ dotyczyła czynnej napaści na członków Kongregacji Świadków Jehowy podczas ich zgromadzenia w 1999 r. Wyznawcy Jehowy, w tym kobiety i dzieci, byli bici, spychani ze schodów, jednemu z mężczyzn ogolono głowę. Zabrano im też rzeczy osobiste i przedmioty związane z kultem, które na ich oczach zostały spalone. Czynu tego dopuściła się fanatyczna grupa wyznawców prawosławia. Skarżący zarzucali opieszałość w podjęciu przez organy policji i sądy ich sprawy oraz okazywanie niechęci wobec nich. Trybunał stwierdził naruszenie względem części wnioskodawców art. 3 Konwencji, uznając ich za bezpośrednie lub pośrednie (w sytuacji gdy byli zmuszeni patrzeć na przemoc wobec własnych dzieci) ofiary nieludzkiego traktowania, za poddanych poniżającemu traktowaniu. Stwierdzono także naruszenie art. 9 Konwencji oraz art. 14 w związku z dyskryminacyjnym traktowaniem, jakiego po ataku doświadczyli wnioskodawcy ze strony organów zobowiązanych do ich ochrony. Trybunał przypomniał, że „[r]ola władz nie polega na usuwaniu przyczyn napięć przez eliminowanie pluralizmu, ale na zapewnieniu, aby grupy pozostające wobec siebie w opozycji wzajemnie się tolerowały. W ten sposób

⁵⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 11 stycznia 2007 r., *Kuznetsov i inni v. Rosja*, skarga nr 184/02, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-78982> [dostęp: 20.05.2025]. Zob. Nowicki 2008b, 165.

⁵¹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 maja 2007 r., *97 członków Kongregacji Świadków Jehowy Gldani i 4 innych v. Gruzja*, skarga nr 71156/01, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-80395> [dostęp: 22.05.2025]. Zob. Hucal 2012, 88–91, 93.

państwo przyczynia się do zapewnienia porządku publicznego, pokoju religijnego i tolerancji w społeczeństwie demokratycznym. Nie jest to równoznaczne z podważaniem roli wiary lub kościoła, do którego należy historycznie i kulturowo ludność danego kraju”⁵². Podobna jest skarga nr 28490/02 *Begheluri i inni przeciwko Gruzji*⁵³, w której skarżący, w większości Świadkowie Jehowy, zarzucali władzom brak należytej reakcji na motywowane wyznaniem akty agresji względem nich i ignorowanie złożonych przez nich około 160 skarg na te działania. Wynika z tego, że orzeczenie wcześniejsze, na które zresztą Trybunał się powołał, nie przyniosło oczekiwanych efektów w Gruzji. Trybunał stwierdził w odniesieniu do części skarżących naruszenie art. 3, 9 oraz 14 Konwencji.

Skarga nr 26587/07 *Krupko i inni przeciwko Rosji*⁵⁴ dotyczyła zakłócenia i przerwania zgromadzenia Świadków Jehowy zorganizowanego w związku z obchodzeniem jedyne go święta tego wyznania, Pamiątki Wieczery Pańskiej. Związane było to z decyzją sądów moskiewskich z 2004 r. zakazującą działalności lokalnej organizacji Świadków Jehowy. Mimo tego w 2006 r. skarżący Krupko, działając w imieniu Centrum Administracyjnego Świadków Jehowy, wynajął salę w celu organizowania tam spotkań o charakterze religijnym. Odbływały się one tam około 10 tygodni przed opisanym wydarzeniem. Podczas akcji policji nakazano uczestnikom rozejść się, a czternastu mężczyzn, członków zgromadzenia, zostało zawieszonych na komisariat, gdzie spędzili trzy godziny. Czterech świadków Jehowy wniosło sprawę do moskiewskiego sądu, domagając się sądowego potwierdzenia, że bezprawne było zakłócenie przez policję zgromadzenia, zabór literatury religijnej oraz przewiezienie czternastu członków zgromadzenia na komisariat, fotografowanie ich i utrudnianie im kontaktu z prawnikiem. Z tego tytułu domagali się odszkodowania za szkodę niemajątkową. Trybunał uznał, że prawo europejskie chroni przed każdym arbitralnym zatrzymaniem, niezależnie od czasu jego trwania, i stwierdził, że skarżący zostali pozbawieni wolności w rozumieniu art. 5 Konwencji i nie istniał żaden uzasadniony w rozumieniu przepisów cel tego działania, a zatem było ono arbitralne. W kontekście naruszenia art. 9 Konwencji Trybunał stwierdził, że wolność religijna daje możliwość manifestowania swojej religii także w formie udziału w nabożeństwach. Nawet gdy władze nie zostały prawidłowo powiadomione o wydarzeniu publicznym, a uczestnicy nie stanowili zagrożenia dla porządku publicznego, rozproszenia pokojowego zgromadzenia przez policję nie można uznawać za „konieczne w społeczeństwie demokratycznym”, a tym samym doszło do naruszenia art. 9 Konwencji.

Skarga nr 32401/10 *Taganrog Lro i inni przeciwko Rosji*⁵⁵ łączy w sobie kilka zarzutów: przymusowego rozwiązania organizacji Świadków Jehowy w Rosji, zakazu propagowania ich literatury religijnej i prowadzenia międzynarodowej strony internetowej pod zarzutem ekstremizmu, cofnięcia pozwolenia na dystrybucję czasopism religijnych, karnego ścigania poszczególnych członków tej grupy religijnej i konfiskaty ich majątku.

⁵² Za: Nowicki 2008a, 54.

⁵³ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 7 października 2014 r., *Begheluri i inni v. Gruzja*, skarga nr 28490/02, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-146769> [dostęp: 15.05.2025]. Zob. Warecka 2015.

⁵⁴ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 26 czerwca 2014 r., *Krupko i inni v. Rosja*, skarga nr 26587/07, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-145013> [dostęp: 20.05.2025].

⁵⁵ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 7 czerwca 2022 r., *Taganrog Lro i inni v. Rosja*, skarga nr 32401/10, <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=001-217535> [dostęp: 10.05.2025].

Skarga ta była niezwykle rozległa. W wyniku jej rozpatrzenia Trybunał stwierdził naruszenie art. 9 Konwencji w powiązaniu z art. 11 (rozwiązanie organizacji religijnej) oraz art. 10 (m.in. z racji uznania Świadków Jehowy za ugrupowanie ekstremistyczne).

Jak pokazują powyższe przykłady, Świadkowie Jehowy nieraz doświadczają przesładowań z uwagi na swoją przynależność wyznaniową. Co więcej, niejednokrotnie nie mogą liczyć na pomoc organów państwowych, takich jak policja czy sądy, które odmawiają obrony ich praw. W sprawach tych często przewijają się te same kraje postsowieckie (Armenia⁵⁶, Rosja⁵⁷, Gruzja⁵⁸) i powtarzają się podobne zarzuty. Świadczy to niestety o tym, że niektóre z państw sygnatariuszy Konwencji w niewłaściwy sposób kształtują swoje przepisy prawne dotyczące gwarancji wolności sumienia i wyznania oraz nie reagują w sposób właściwy na stwierdzone przez Trybunał nieprawidłowości w tworzeniu lub stosowaniu prawa.

2.4. Miejsca kultu Świadków Jehowy

Kwestia siedziby wspólnoty Świadków Jehowy była przedmiotem orzekania Trybunału w sprawie bardzo często przywoływanej w literaturze przedmiotu (skarga nr 18748/91 *Manoussakis i inni przeciwko Grecji*⁵⁹). Greckie prawo przewidywało konieczność uzyskania zezwolenia Ministra Edukacji i Spraw Religijnych na założenie i prowadzenie miejsca kultu. Świadkowie Jehowy złożyli stosowny wniosek, ale przez bardzo długi czas nie mogli doczekać się reakcji ze strony władz. Zgodnie z przepisami Minister mógł odroczyć swoją odpowiedź na czas nieokreślony lub odmówić zezwolenia bez wskazania powodu. Takie ukształtowanie przepisów powoduje jednak, że stają się one narzędziem w rękach władzy odnośnie do decydowania o dopuszczalności lub nie praktykowania religii przez konkretną wspólnotę. W związku z długim czasem oczekiwania przez skarżących na decyzję, rozpoczęli oni działalność bez tej zgody, za co zostali skazani – jak stwierdził Trybunał – niesłusznie. Doszło do naruszenia art. 9 Konwencji w zakresie, w jakim władze ingerowały w wolność praktykowania religii, a ingerencja mogła ograniczać się tylko do sprawdzenia przez organy władzy państwowej spełnienia formalnych warunków przewidzianych w przepisach.

Skargi nr 36915/10 oraz 8606/13 *Stowarzyszenia Solidarności ze Świadkami Jehowy i innych z przeciwko Turcji*⁶⁰ dotyczyły dostępności miejsca kultu dla odprawiania nabożeństw przez Świadków Jehowy. W 2003 r. prawo tureckie pozwoliło na tworzenie miejsc kultu także innych niż meczety, za zgodą władz i pod warunkiem, że zostały one uwzględnione w planie zagospodarowania oraz mają powierzchnię nie mniejszą niż 2500 m².

⁵⁶ Na temat stosunku Armenii do Świadków Jehowy zob. Król-Mazur 2016, 101–118.

⁵⁷ Na temat stosunku Rosji do Świadków Jehowy zob. Baran 2021, 35–50.

⁵⁸ Na temat stosunku Gruzji do Świadków Jehowy zob. Ochs 2002, 239–276.

⁵⁹ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 26 września 1996 r., *Manoussakis i inni v. Grecja*, skarga nr 18748/91, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58071> [dostęp: 20.05.2025]. Zob. Murdoch 2012, 63–64; Kącka 2013, 170–171.

⁶⁰ Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 24 maja 2016 r., *Stowarzyszenie Solidarności ze Świadkami Jehowy i inni v. Turcja*, skargi nr 36915/10 oraz 8606/13, <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-163107> [dostęp: 15.05.2025].

W związku z tym dwóm wspólnotom wyznawców Jehowy odmówiono prawa do korzystania z mieszkania i lokalu na parterze budynku, argumentując to niemożnością wykorzystywania pomieszczenia kultu na inny jeszcze cel (mieszkalny w tym przypadku) oraz zbyt małą powierzchnią pomieszczeń. Dodano, że aktualnie brak jest dostępnych innych miejsc mogących służyć na cele kultu ani też nie są dostępne tereny pod budowę takiego miejsca. Skargę oparto na art. 9 Konwencji w związku z tym, że decyzje władz tureckich faktycznie uniemożliwiły skarżącym praktykowanie swojej religii, co – jak podniósł Trybunał – pozbawia wolność religijną wszelkiej treści. Stwierdzono ingerencję państwa w prawo gwarantowane art. 9 Konwencji. Z treści orzeczenia między wierszami można wyczytać, że Trybunał dostrzegł, iż przepisy dotyczące kwestii lokalowych dla wspólnot religijnych stają się niekiedy narzędziem dyskryminacji. W omawianej sprawie wnioskodawcy z uwagi na niewielką liczebność swoich zborów nie potrzebowali dużego pomieszczenia (a na pewno za takie należy uznać lokal nie mniejszy niż 2500 m²). Ani ustawodawstwo tureckie, ani sądy krajowe, przed którymi toczyły się sprawy skarżących, nie uwzględniły potrzeb małej wspólnoty religijnej. Trybunał uznał, że otrzymywanie zgody na zgromadzenie za każdym razem, gdy członkowie wspólnoty chcą zorganizować spotkanie religijne, nie jest wystarczające i zależy od dobrej woli organów wydających konkretne zezwolenie. W związku z powyższym Trybunał uznał, że brak zgody na zaadaptowanie przez skarżących lokalu dostosowanego do ich potrzeb religijnych stanowi naruszenie Konwencji, ponieważ wpływa na ich wolność religijną i nie można jej uznać za proporcjonalną względem uzasadnionego celu, jakim jest ochrona porządku publicznego.

Podobnie jak osobowość prawna, tak i dostępność miejsc sprawowania kultu stanowi dla wspólnot religijnych warunek ich swobodnej działalności. Brak stałego miejsca spotkań oraz konieczność występowania o zgodę każdorazowo w przypadku chęci zorganizowania nabożeństwa utrudnia funkcjonowanie takiej wspólnoty, a *de facto* powoduje iluzoryczność możliwości jej rzeczywistego działania i spełnienia roli, do jakiej została powołana. W ramach gwarantowanej w art. 9 Konwencji wolności myśli, sumienia i wyznania mieści się prawo do uzewnętrzniania swojego wyznania, którego wyrazem jest także udział w uroczystościach religijnych organizowanych przez wspólnoty religijne. Trybunał nie uznaje nakładania ograniczeń czy wydłużania ponad miarę procedury pozyskania pomieszczeń na cele religijne, uznając słusznie, że stanowi to nieuzasadnioną celem ochrony porządku publicznego ingerencję władz państwowych w wolność religijną zarówno wspólnoty religijnej, jak i jej członków.

Podsumowanie

Świadkowie Jehowy w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka odgrywają istotną rolę. Można powiedzieć, że tej wspólnoty religijnej zawdzięczamy tak obszerną analizę gwarancji wolności religijnej w oparciu o Konwencję z 1950 r. Świadkowie Jehowy zwracają się do Trybunału o ochronę w szerokim wachlarzu spraw koncentrujących się wokół problematyki wolności wyznania, co pozwala Trybunałowi na formułowanie pewnych ogólnych standardów ochrony w tej materii.

Co istotne, na kanwie orzeczeń dotyczących Świadków Jehowy można zrekonstruować kilka gwarancji, jakie wynikają z Konwencji zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i instytucjonalnym wolności religijnej. Jest to istotna kwestia, zważywszy po pierwsze na ogólny charakter art. 9 Konwencji i po drugie z uwagi na brak odrębnego przepisu zapewniającego wolność religijną w aspekcie instytucjonalnym (dla wspólnot religijnych). Przykładem doprecyzowania zakresu wolności religijnej jest dopuszczenie przez Trybunał prawa przekonywania innych do swojej wiary, oczywiście pod warunkiem nie stosowania przemocy czy wykorzystywania swojego stanowiska.

Zaznaczyć należy, że w większości przywołanych spraw Trybunał przychylił się do skarg wyznawców Jehowy, ale były również takie sprawy, w których racji im nie przyznał. Tu można wskazać na zagadnienie udziału dziecka Świadka Jehowy w paradzie o charakterze wojskowym i stwierdzonego przez Trybunał braku korelacji pomiędzy udziałem w niej a poglądem pacyfistycznym. Trybunał wskazał także na konieczność stosowania się przez Świadków Jehowy do wymogów stawianych w ramach ochrony danych osobowych, co jest niezwykle istotne z uwagi na charakter działalności członków tego wyznania.

Podkreślić należy, że przy okazji spraw przedkładanych Trybunałowi przez Świadków Jehowy analizie poddawane były także inne niż art. 9 przepisy Konwencji, które stawały się podstawą orzekania. Były to przede wszystkim: art. 8 gwarantujący prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego, art. 3 zakazujący tortur, art. 5 gwarantujący prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego, art. 6 przewidujący prawo do rzetelnego procesu sądowego, art. 10 gwarantujący wolność wyrażania opinii, art. 13 gwarantujący prawo do skutecznego środka odwoławczego czy art. 14 zakazujący dyskryminacji. Przywoływano również Protokoły dodatkowe, w tym nr 1 i 12.

Istotne jest ponadto wielokrotne podkreślanie w orzeczeniach dotyczących Świadków Jehowy, którzy w niektórych państwach zmagają się z dyskryminacją zarówno jako osoby fizyczne, jak i jako podmiot kolektywny, że obowiązkiem państw jest zapewnienie pluralizmu religijnego i podjęcie działań na rzecz zagwarantowania spokojnego współistnienia różnych wspólnot religijnych. Odwołanie się do pluralizmu religijnego jest istotne także z punktu widzenia przepisów Unii Europejskiej. W Traktacie Lizbońskim z 2007 r. potwierdzono bowiem swobodę państw członkowskich w zakresie kreowania ich relacji z kościołami, stowarzyszeniami i wspólnotami religijnymi oraz organizacjami światopoglądowymi i niewyznaniowymi (art. 17 Traktatu o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej⁶¹).

Patrząc na dotychczasowe orzecznictwo względem tej wspólnoty religijnej, można przypuszczać, że kolejne orzeczenia zapadłe na kanwie spraw wniesionych przez Świadków Jehowy przyniosą nowe rozwiązania i staną się kolejnymi wyznacznikami zakresu gwarancji wolności religijnej w Europie.

⁶¹ Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, Dz. Urz. UE C 202/01 z 7.06.2016, s. 47.

Bibliografia

- Bar, Wiesław. 2004. „Pochodzenie dziecka i władza rodzicielska w prawie rodzinnym państw islamskich”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7: 221–232.
- Baran, Emily B. 2021. „Life Under Ban: Jehovah's Witnesses in Russia Since 2017”. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 41(2): 35–50.
- Bednarski, Włodzimierz, Szymon Matusiak. 2012. *Zmienne nauki Świadców Jehowy. Najważniejsze zmiany w doktrynie Towarzystwa Strażnica w latach 1879–2011*. Warszawa: Wydawnictwo Słowo Prawdy.
- Brzozowski, Wojciech. 2025. „Pindo Mulla v Spain: Is Religion Missing from the Equation?”. *Ecclesiastical Law Journal* 27: 254–261. <https://doi.org/10.1017/S0956618X2500016X>.
- Bugaj, Tomasz. 2021. *Pamięć represji. Świadkowie Jehowy w Związku Radzieckim*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Chlebowski, Tomasz Jan. 2002. „Władza i struktury organizacyjne świadków Jehowy”. *Studia Wrocławskie* 5: 54–64.
- Czepek, Jakub. 2016. *Prawo do kontaktu obojga rodziców z dzieckiem*. LEX/el.
- Domańska, Monika. 2019. „Grupa jednostek jako podmiot poszukujący ochrony w postępowaniu przed ETPC. Koncepcja ochrony praw grup wrażliwych”. *Studia Prawnicze* 1(217): 27–47.
- Franz, Raymond. 2006. *Kryzys sumienia. Konflikt między lojalnością wobec Boga a lojalnością względem swojej religii*, tłum. Szymon Matusiak, Piotr Zaręba. Bydgoszcz: Koncept Design.
- Grzymkowska, Maja. 2003. „‘Prawo do śmierci’ w świetle orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Diane Pretty v. Wielka Brytania”. *Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego* 1: 93–109.
- Hućał, Michał. 2012. *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*. Warszawa: C.H. Beck.
- Kamiński, Ireneusz C. 2010. „Wolność myśli, sumienia i wyznania w orzecznictwie ETPCz za lata 2008–2009”. *Europejski Przegląd Sądowy* 11: 33–39.
- Kącka, Katarzyna. 2013. „Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni politycznej i prawnej”. *Seminare* 34: 155–174.
- Kociubiński, Jakub. 2011. „Zakaz dyskryminacji ze względu na wyznanie w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka”. *Acta Erazmiana* 1: 114–130.
- Krawczyk, Paweł, Jolanta Bucińska. 2018. „Dopuszczalne ograniczenia wolności myśli, sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka – wybrane zagadnienia”. *Radca Prawny. Zeszyty Naukowe* 3(16): 29–48.
- Król-Mazur, Renata. 2016. „Świadkowie Jehowy jako najbardziej zwalczana sekta w Armenii”. *Wschodnioznawstwo* 10: 101–118.
- Krzysztofek, Katarzyna. 2011. „Problematyka przeprowadzania zabiegów transfuzji krwi u Świadców Jehowy w polskim porządku prawnym”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 3: 51–68.
- Łopatowska-Rynkowska, Joanna. 2009. „Sprawa Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas i inni przeciw Austrii (skarga nr 40825/98)”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 1: 229–263.
- Mana-Walasek, Sabrina. 2016. „Korelacja autonomii jednostki z wolnością w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka”. *Przegląd Prawniczy Uniwersytetu Warszawskiego* 15(2): 461–478.
- Modzelewski, Wojciech. 1996. *Pacyfizm w Polsce*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Murdoch, Jim. 2012. *Ochrona prawa do wolności myśli, sumienia i wyznania w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Podręczniki praw człowieka Rady Europy*. Strasburg: Rada Europy.

- Néill, Ó Clayton. 2017. „Jehovah's Witnesses and Blood Transfusions: An Analysis of the Legal Protections Afforded to Adults and Children in European/English Human Rights Contexts”. *European Journal of Health Law* 24(4): 368–389.
- Nowicki, Marek Antoni. 2005a. „Palau-Martinez przeciwko Francji – wyrok ETPC z dnia 16 grudnia 2003 r., skarga nr 34927/01”. W: *Nowy Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 1999–2004*, oprac. Marek Antoni Nowicki, 1321. Kraków: Zakamycze.
- Nowicki, Marek Antoni. 2005b. „Thlimmenos przeciwko Grecji – wyrok ETPC z dnia 6 kwietnia 2000 r., skarga nr 34369/97”. W: *Nowy Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 1999–2004*, oprac. Marek Antoni Nowicki, 928. Kraków: Zakamycze.
- Nowicki, Marek Antoni. 2008a. „97 członków Gldani Congregation of Jehovah's Witnesses (Kongregacja Świadków Jehowy Gldani) i 4 inne osoby przeciwko Gruzji – wyrok ETPC z dnia 3 maja 2007 r., skarga nr 71156/01”. W: *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2007*, oprac. Marek Antoni Nowicki, 54. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer business.
- Nowicki, Marek Antoni. 2008b. „Kuzniecowa i inni przeciwko Rosji – wyrok ETPC z dnia 11 stycznia 2007 r., skarga nr 184/02”. W: *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2007*, oprac. Marek Antoni Nowicki, 165. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer business.
- Nowicki, Marek Antoni. 2009. „Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas i inni przeciwko Austrii – wyrok ETPC z dnia 31 lipca 2008 r., skarga nr 40825/98”. W: *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2008*, oprac. Marek Antoni Nowicki, 201. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer business.
- Nowicki, Marek Antoni. 2012. „Bayatyan przeciwko Armenii – wyrok ETPC z dnia 7 lipca 2011 r., skarga nr 23459/03”. W: *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2011*, oprac. Marek Antoni Nowicki, 360. LEX 2012.
- Nowicki, Marek Antoni. 2024a. „Europejski Trybunał Praw Człowieka – przegląd orzecznictwa (styczeń – marzec 2024 r.)”. *Palestra* 5: 128–137.
- Nowicki, Marek Antoni. 2024b. „Europejski Trybunał Praw Człowieka – przegląd orzecznictwa (lipiec–wrzesień 2024 r.)”. *Palestra* 10: 116–125.
- Ochs, Michael. 2002. „Persecution of Jehovah's Witnesses in Georgia Today”. *Religion, State and Society* 30(3): 239–276.
- Orzeszyna, Krzysztof. 2007. *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawnoporównawcze*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pomykała, Agnieszka. 2000. „Prozelityzm – bolesna rzeczywistość w życiu kościołów. Studium na podstawie dokumentów wspólnej grupy roboczej Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 9: 237–256.
- Richardson, T. James. 2017. „Update on Jehovah's Witness Cases before the European Court of Human Rights: Implications of a Surprising Partnership”. *Religion, State and Society* 45(3–4): 232–248, <https://doi.org/10.1080/09637494.2017.1389131>.
- Schroeder, Judah B. 2011. „The Role of Jehovah's Witnesses in the emergent Right of Conscientious Objection to Military Service in International Law”. *Kirchliche Zeitgeschichte* 24(1): 169–206.
- Skrzydło, Jacek. 2010. „Wykonanie wyroku ETPC”. *Europejski Przegląd Sądowy* 11: 4–13.
- Sobczak, Jacek, Ksenia Kakareko. 2022. „Konstytucyjne prawo rodziców do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego oraz religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami”. W: *W trosce o rozwój i bezpieczeństwo dziecka we współczesnym świecie. Aspekty społeczno-prawne*, red. Anna Pawlak, Beata Skwarek, Justyna Stadniczeńko, Oksana Petrenko, 15–38. Legnica–Warszawa: Wydawnictwo Akademii Ekonomiczno-Humanistycznej.

- Świątkowski, Andrzej Marian. 2023a. *Religia w orzecznictwie Europejskich Trybunałów Sprawiedliwości*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Świątkowski, Andrzej Marian. 2023b. „Przetwarzanie danych osobowych przez członków wspólnoty religijnej Świadków Jehowy”. *Roczniki Administracji i Prawa* 23(1): 81–94.
- Warecka, Katarzyna. 2014. *Strasburg: nie można ujawniać odmowy transfuzji przez Świadka Jehowy. Avilkina i inni przeciwko Rosji – wyrok ETPC z dnia 6 czerwca 2013 r., skarga nr 1585/09*. LEX/el.
- Warecka, Katarzyna. 2015. *Strasburg: Gruzja tolerowała prześladowania świadków Jehowy. Beghe-luri przeciwko Gruzji – wyrok ETPC z dnia 7 października 2014 r., skarga nr 28490/02*. LEX/el.
- Wiwatowski, Tadeusz. 2001. „Stanowisko Świadków Jehowy wobec opieki medycznej”. W: Małgorzata Szeroczyńska, Bogumiła Wołoszczuk-Gębicka, Tadeusz Wiwatowski, *Zabiegi chirurgiczne u Świadków Jehowy. Aspekty medyczne i prawne*, 9–19. Warszawa: Wydawnictwo Emu.

Represje władz komunistycznych wobec Kościoła rzymskokatolickiego w województwie białostockim w 1966 r.

The repression of the communist authorities against the Roman Catholic Church in the Białystok Voivodeship in 1966

KRZYSZTOF SYCHOWICZ*

 <https://orcid.org/0000-0001-8666-0429>

Streszczenie: Zmiana systemu politycznego w Polsce po II wojnie światowej pociągnęła za sobą m.in. zmianę stosunku władz państwowych do Kościoła rzymskokatolickiego, co wiązało się m.in. z sekularyzacją licznych dziedzin życia społecznego i aresztowaniami „reakcyjnych” księży. Działania te z różnym natężeniem stosowane były przez kolejne lata. Po represjach okresu stalinowskiego do szczególnego natężenia represji władz partyjno-państwowych wobec Kościoła rzymskokatolickiego doszło w czasie obchodów Milenium Chrztu Polski. Podejmowane przez komunistów działania miały na celu m.in. ograniczenie liczby wiernych uczestniczących w tych i innych wydarzeniach religijnych oraz przeciwdziałanie nielegalnemu budownictwu sakralnemu, zwłaszcza krzyży przydrożnych, kaplic itp. W artykule przedstawiono różne działania prowadzone w województwie białostockim przez władze i podległe im struktury administracyjne, partyjne oraz aparat bezpieczeństwa, a następnie ich konsekwencje. Szczególna rola przypadła Służbie Bezpieczeństwa, Wydziałowi ds. Wyznań, a także wykorzystywanym politycznie Kolegiom Karno-Administracyjnym. Bazę źródłową niniejszego opracowania stanowią materiały archiwalne wytworzone przez struktury partyjne, kontrolowane przez nie instytucje oraz aparat bezpieczeństwa, pozostający gwarantem trwania władzy komunistycznej. Chociaż materiały wytworzone przez ten ostatni wymagają szczególnie krytycznego podejścia, to bez wątpienia pozwalają uzyskać pełniejszy obraz mających wówczas miejsce wydarzeń, ich przyczyn i konsekwencji, wśród których na terenie województwa białostockiego było wszczęcie 33 postępowań karnych przeciwko 56 osobom (w tym sześciu księżom).

Słowa kluczowe: województwo białostockie; Służba Bezpieczeństwa; Kolegia Karno-Administracyjne; Milenium Chrztu Polski; Polska Rzeczpospolita Ludowa; reżim komunistyczny; ograniczenia wolności religijnej; relacje państwo–kościół

Abstract: The change of the political system in Poland after World War II brought about, inter alia, a shift in the state authorities' attitude towards the Roman Catholic Church. This was connected to a campaign to secularise various areas of social life and to the arrests of "reactionary" priests. These actions were implemented with varying intensity over the following years. After the repression of the Stalinist period, the repressive actions of the party and state authorities against the Roman Catholic Church particularly intensified during the celebrations of the Millennium of the Baptism of Poland. The measures taken by the communists aimed, inter alia, to limit the number of participants in these and other religious events and to combat illegal religious construction, especially chapels, roadside crosses, and the like. This article presents the various actions undertaken in the Białystok Voivodeship by the authorities and their subordinate administrative and party structures, as well as the security apparatus, along with their consequences. A particularly important role was played by the Security Service (Służba Bezpieczeństwa), the Department for Religious Affairs (Wydział ds. Wyznań), and the politically used Penal-Administrative Collegia (Kolegia Karno-Administracyjne). The basis for this article is archival materials produced by party structures, the institutions under their control, and the security apparatus that guaranteed the maintenance of the communist regime. Although the materials produced by the Security Service in particular require a critical approach, they undoubtedly help provide a more complete picture of the events, their causes, and their consequences, among them, the initiation of 33 criminal proceedings against 56 people (including six priests) in the Białystok Voivodeship.

Key words: Białystok Voivodeship; Security Service; Criminal-Administrative Tribunals; Millennium of the Baptism of Poland; People's Republic of Poland; anti-religious activities; communist regime; Church–State relations

* Dr hab., Wydział Prawa i Administracji, Akademia Łomżyńska, ul. Akademicka 14, 18-400 Łomża, e-mail: ksychowicz@al.edu.pl

Wprowadzenie

Zmiana systemu politycznego w Polsce po II wojnie światowej pociągnęła za sobą m.in. zmianę stosunku władz państwowych do Kościoła rzymskokatolickiego. Choć w manifestie Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego deklarowano „równość wszystkich obywateli bez różnicy rasy, wyznania i narodowości”¹, to w tym samym czasie rozpoczęto m.in. akcję sekularyzacji licznych dziedzin życia społecznego i aresztowania „reakcyjnych” księży². Polityka wyznaniowa prowadzona była w tym okresie nie tylko przez wyspecjalizowane organy, lecz także przez jednostki administracji państwowej posiadające w swoich kompetencjach określone kwestie, dotyczące m.in. budownictwa, oświaty czy finansów. Uprawnienia tych ostatnich były jednak ograniczone, a decyzje zapadały po konsultacjach z właściwymi strukturami politycznymi i aparatem do spraw wyznań. Poprzez różnego rodzaju represje oraz działania polegające m.in. na tworzeniu nowego prawa, czy też „uświadamianie” duchowieństwa, władze dążyły do narzucenia mu własnej koncepcji wspólnego funkcjonowania³.

Narzędziem wykorzystywanym przez władze komunistyczne w walce toczonej z Kościołem rzymskokatolickim, a także niepokorną częścią społeczeństwa, stała się m.in. ustawa z dnia 15 grudnia 1951 r. o orzecznictwie karno-administracyjnym⁴. Na jej podstawie powołano do życia kolegia funkcjonujące przy prezydiach gminnych, miejskich, dzielnicowych i powiatowych rad narodowych. W 1958 r. wprowadzono w stosunku do nich określenie „kolegia karno-administracyjne”; do tego czasu potocznie nazywano je „kolegiami orzekającymi”⁵. W wyniku reformy systemowej z 1958 r. główna rola przypadła kolegiom szczebla powiatowego⁶.

Po krótkim okresie odwilży politycznej mającej miejsce w 1956 r., powrócono do otwartej walki z Kościołem rzymskokatolickim. Jej elementami było m.in. usunięcie na mocy Okólnika nr 26 wydanego przez Ministerstwo Oświaty dnia 4 sierpnia 1958 r. krzyży ze szkół w roku szkolnym 1958/1959, zakazanie odmawiania modlitwy przed lekcjami i ostateczne wyrzucenie religii ze szkół publicznych w 1961 r.⁷ Następne lata to chociażby naciski na rejestrację punktów katechetycznych czy wzmocnienie ruchu „księży postępowych”. Odrębnym polem konfliktu była kwestia budowy nowych świątyń. Trzeba również wspomnieć o braku zezwoleń na tworzenie nowych parafii, likwidacji niższych seminariów duchownych, a od połowy lat 60. indoktrynacji w specjalnych

¹ Bialecki 2008, 13.

² Tamże, 14; Wysocki 2005, 13–16.

³ Żaryn 2004, 11–42.

⁴ Dz. U. poz. 454, z późn. zm.; Łysko 2018, 172–176.

⁵ Trudno w tym przypadku zgodzić się ze stwierdzeniem, że zmiany prawne miały na celu jedynie „skuteczne opamiętanie narastającej wówczas plagi chuligaństwa”. Faktem jest, że ustawa upoważniła kolegia do wymierzania kary aresztu zasadniczego (Łysko 2018, 176–177). Bez względu na intencje, działalność kolegiów skierowana była też zawsze przeciwko osobom działającym (jak to podkreślano) przeciwko interesom systemu komunistycznego (zob. m.in.: Sychowicz 2010).

⁶ Ustawa z dnia 2 grudnia 1958 r. o zmianie ustawy z dnia 15 grudnia 1951 r. o orzecznictwie karno-administracyjnym, Dz. U. poz. 396; Łysko 2019, 837; Liżyńska, Płońska 2021, 128–131. Dalsze zmiany w systemie orzecznictwa w sprawach o wykroczenia wprowadzono ustawą z dnia 17 czerwca 1966 r. o przekazaniu niektórych drobnych przestępstw jako wykroczeń do orzecznictwa karno-administracyjnego, Dz. U. poz. 149.

⁷ To ostatnie w oparciu o ustawę z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania, Dz. U. poz. 160, z późn. zm.; Mezglewski 2000, 26.

jednostkach wojskowych dla kleryków. Momentami kulminacyjnymi stały się program Wielkiej Nowenny, list wysłany do biskupów niemieckich w 1965 r. oraz finał uroczystości milenijnych rok później⁸.

Celem niniejszego artykułu jest analiza działań prowadzonych w 1966 r. przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu przez władze komunistyczne i podległe im struktury administracyjne, partyjne oraz aparat bezpieczeństwa. Uwaga zostanie poświęcona zwłaszcza będącym ich konsekwencją represjom. Szczególna rola przypadła w tym SB, Wydziałowi ds. Wyznań i wykorzystywanym politycznie Kolegiom Karno-Administracyjnym. Warto podkreślić, że prowadzone działania uzasadniano obowiązującymi przepisami prawa.

Podstawę źródłową niniejszego artykułu stanowią materiały archiwalne wytworzone przez struktury Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Białymstoku, administrację lokalną oraz posiadający wówczas olbrzymią władzę i wpływy aparat bezpieczeństwa. Te ostatnie pokazują zakres prowadzonych przez niego działań oraz powiązania z istniejącym systemem władzy. Mimo iż wymagają one szczególnie krytycznego podejścia, to bez wątpienia pozwalają uzyskać pełniejszy obraz ówczesnych wydarzeń.

1. Działania organizacyjne

Działania represyjne władz partyjno-państwowych wobec Kościoła rzymskokatolickiego w 1966 r. miały swoją kulminację w czasie uroczystości Milenium Chrztu Polski⁹. W województwie białostockim uroczystości te zorganizowano w trzech istniejących na jego terenie diecezjach: łomżyńskiej, drohiczyńskiej i białostockiej. Chociaż odbywały się one w drugiej połowie roku, to już od pierwszych jego miesięcy Służba Bezpieczeństwa gromadziła informacje o mających miejsce przygotowaniach¹⁰. Podjęto też działania służące określeniu zasad stosowania represji w celu ograniczenia ich zasięgu, m.in. zgodnie z wytycznymi Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z dnia 30 marca 1966 r. we wszystkich powiatach zostały powołane specjalistyczne składy Kolegiów Karno-Administracyjnych, mających rozpatrywać sprawy o wykroczenia związane z działalnością duchowieństwa. Kierownicy wydziałów spraw wewnętrznych zostali pouczeni o sposobie postępowania przy opracowywaniu wniosków i orzekaniu kar przez KKA w sprawach dotyczących księży i tzw. aktywu przykościelnego. Dnia 8 kwietnia Wydział ds. Wyznań przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku zorganizował naradę z kierownikami Wydziałów Spraw Wewnętrznych Prezydiów Powiatowych Rad Narodowych. Byli na niej obecni m.in. przedstawiciele Wydziału Administracyjnego Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej i Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej. Podczas spotkania przedstawiono plan obchodów milenijnych oraz przygotowywanych przeciwdziałań mających na celu, jak to określono, zapobieganie naruszeniu

⁸ Wysocki 2008, 24–30; Żaryn 2004, 62–70.

⁹ Łatka, Żaryn (red.) 2017.

¹⁰ Szerzej zob. Noszczak 2020; Sychowicz 2019, 202–229.

„przepisów porządku publicznego”. Kierownicy WSW zostali zapoznani z odpowiednimi aktami prawnymi i narzuconym sposobem ich interpretacji. W kolejnych dniach mieli odbyć podobne narady u siebie w terenie. Jak zaznaczono w przygotowanej ocenie, zebranie to wykazało nieznajomość przez komendantów posterunków MO interpretacji przepisów prawnych, takich jak: ustawy o zgromadzeniach, zbiórkach publicznych, dekret o odznakach i mundurach¹¹.

Opracowany w tym samym roku „Plan przedsięwzięć polityczno-administracyjnych w zakresie zapobiegania i przeciwdziałania działalności kleru w realizacji programu obchodu «Tysiąclecia państwa polskiego»” przewidywał powołanie wojewódzkiego zespołu do jego koordynacji oraz wzmocnienie dyscypliny pracy w jednostkach gospodarczych, administracyjnych i społecznych. Miało to na celu ograniczenie możliwości uczestniczenia pracowników w organizowanych uroczystościach oraz wykorzystania przez duchownych oraz świeckich państwowych i społecznych środków komunikacji do transportu osób. Ponadto zalecano dokonać oceny wymiaru i realizacji podatków przez księży za 1965 r. w porównaniu do lat ubiegłych, konsekwentnie egzekwować ich realizację, zwłaszcza od „reakcyjnej” części duchownych oraz parafii nieposiadających ksiąg inwentarzowych. Wskazywano też na potrzebę wytypowania jednego, dwóch najbardziej „opornych i agresywnych” administratorów w celu przeprowadzenia egzekucji oraz represji karnych za odmowę zakładania ksiąg inwentarzowych. Wśród zaleceń znalazło się również niewydawanie zezwoleń na nowe budowle sakralne oraz ograniczenie udzielania zezwoleń na remonty i dostawę materiałów budowlanych. Obejmowały one ponadto szerzej rozumiane przeciwdziałanie nielegalnemu budownictwu sakralnemu, zwłaszcza krzyży przydrożnych, kaplic itp. Do zajęcia przez ludność postawy oczekiwanej przez władze miało się przyczynić wznowienie pracy polityczno-wyjaśniającej wśród młodzieży szkolnej, akademickiej i pozaszkolnej, a także wśród pracowników oświaty oraz nałożenie dodatkowych wymogów na uczelnie skłonne do wzięcia udziału w uroczystościach religijnych. Planowano też ustalić, z jakich szkół wstępowało najwięcej uczniów do Wyższych Seminariów Duchownych i ograniczyć to zjawisko, jak również dokonać oceny działalności duszpasterskiej w Akademii Medycznej w Białymstoku i skutecznie jej przeciwdziałać.

W przypadku punktów katechetycznych zalecano konsekwentnie egzekwować przestrzeganie ich rejestracji i składanie sprawozdań z działalności. Wobec księży uchylających się od tych obowiązków stosowany miał być przymus administracyjny, z zachowaniem jednak zasady „politycznej indywidualizacji represji”. Kolejnym z omawianych zadań było przeciwdziałanie organizowaniu uroczystości kościelnych o charakterze artystycznym poprzez stosowanie represji karno-administracyjnych oraz zabezpieczenie nadzoru nad działalnością wyższych seminariów duchownych (zwiększenie liczby wizytacji odpowiednio dobranych wizytatorów, zapewnienie alumnom występującym z WSD pracy i możliwości podjęcia studiów wyższych). Podsumowanie działań prowadzonych wobec duchowieństwa oraz wypracowanie wniosków na 1966 r. miało odbyć się na posiedzeniu

¹¹ Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej: APB), KW PZPR w Białymstoku, Ocena przebiegu uroczystości milenijnych od 1 I do 20 XI 1966 r. sporządzona przez kierownika Urzędu Spraw Wewnętrznych Antoniego Roszko, 29 XI 1966 r., Białystok, sygn. 2168, k. 96.

sekreтариatu KW PZPR. Wówczas też planowano wyczulić działaczy partyjnych aparatu bezpieczeństwa, prokuratury i MO na możliwość „prowokacyjnych poczynań ze strony alumnów aspołecznych i klerykalnych”. Obok wspomnianych wcześniej działań zalecano również zwalczanie przypadków wieszania symboli religijnych w biurach, urzędach, halach produkcyjnych i miejscach publicznych. Planowane formy przeciwdziałania miały zostać omówione także na specjalnej naradzie pierwszych sekretarzy KP PZPR i przewodniczących PPRN¹². Jak widać na tym przykładzie, władze komunistyczne starały się objąć kontrolą wszystkie elementy funkcjonowania Kościoła rzymskokatolickiego, w tym też te przekładające się na relacje społeczne.

W związku z przedstawionym podejściem nie dziwi ponowne zainteresowanie się władz miejscem mających rok wcześniej wydarzeń w Zabłudowie. W połowie maja 1965 r. rozeszła się tam informacja, że miejscowej dziewczynce objawiła się Matka Boża. Dnia 30 maja 1965 r. jednostki MO i SB użyły siły, aby nie dopuścić na miejsce objawienia pielgrzymów¹³. W pierwszym kwartale 1966 r. nieznane osoby postawiły na tym miejscu krzyż o wysokości 3 m oraz wykopano zagłębienie do pobierania wody, które wyłożono kamieniami oraz umieszczono dwa trzydziestocentymetrowe krzyże. Nieco wcześniej usypano kopiec o wysokości 70 cm. Nadal docierały tam też nieliczne grupy osób, m.in. 25 marca 1966 r. Biorąc pod uwagę konieczność „energicznego” zwalczania poczynań zmierzających do ponownego zorganizowania „objawienia”, 28 marca postanowiono m.in.: uaktywnić działaczy partyjnych, społecznych i organa administracyjne w Zabłudowie, nasilić pracę polityczno-wyjaśniającą, podjąć wysiłki w kierunku izolacji dziewczynki i jej matki oraz wykorzystać środki karno-administracyjne w celu neutralizacji zaangażowanych osób ze środowiska kościelnego¹⁴.

Obraz prowadzonych wówczas działań byłby niepełny bez odniesień do kroków podejmowanych przez aparat bezpieczeństwa, takich jak zabezpieczenie operacyjne terenu, inwigilacja lub wręcz zastraszanie pojedynczych osób. Rutynowym działaniem SB były też różnego rodzaju prowokacje¹⁵. Do głównych działań zaliczyć należy utworzenie sztabów SB do kierowania siłami w trakcie uroczystości milenijnych w Łomży, Drohiczyń i Białymstoku¹⁶. Natomiast do zdobywania informacji oraz torpedowania niewygodnych dla władzy komunistycznej działań Kościoła rzymskokatolickiego planowano wykorzystać posiadaną sieć tajnych współpracowników. W Łomży do nadzorowania uroczystości zaangażowano agenturę z tego terenu, która miała dostarczyć informacji na temat działalności rodziców ks. Bolesława Miklaszewskiego i kontrolować środowisko wiejskie oraz inteligenckie w mieście¹⁷. W okresie poprzedzającym i w czasie trwania uroczystości w Białymstoku wykorzystywano do inwigilacji TW dostarczających

¹² APB, KW PZPR w Białymstoku, Plan przedsięwzięć polityczno-administracyjnych w zakresie zapobiegania i przeciwdziałania wrogiej działalności kleru w realizacji programu obchodu 1000-lecia państwa polskiego, 1966 r., sygn. 2161, k. 1–10.

¹³ Sychowicz 2004, 60–66.

¹⁴ APB, KW PZPR w Białymstoku, Pismo I sekretarza KW PZPR w Białymstoku A. Łaszewicza do Władysława Wichy sekretarza KC PZPR w Warszawie, 5 IV 1966 r., sygn. 2174, k. 58.

¹⁵ Wysocki 2008, 38; Żaryn 2004, 73–75.

¹⁶ Sychowicz 2013, 443–444.

¹⁷ Archiwum Instytutu Pamięi Narodowej Oddział w Białymstoku (dalej: AIPN Bi), Rozmieszczenie sił i środków (TW i KO). Załącznik nr 1 do planu Wydziału II z 19 VII 1966 r., sygn. 045/1039, k. 47.

wiadomości o duszpasterstwie akademickim i m.in. księżach: Zyguncie Lewickim, Stanisławie Piotrowskim, Kazimierzu Wilczewskim z Czarnej Wsi i Władysławie Laszuku z parafii św. Rocha w Białymstoku, o środowisku katolickim wśród lekarzy szpitala w Choroszczu, młodzieży katolickiej w Akademii Medycznej w Białymstoku oraz świeckich działaczach katolickich i młodzieży akademickiej¹⁸.

Także na terenie parafii Dubeninki i eksponowanego wikariatu w Żytkiejmach w pow. Gołdap wykorzystywano funkcjonującą tam sieć agentury. To tajni współpracownicy mieli nie dopuszczać do organizowania pielgrzymek do tzw. miejsc objawień, utrudniać zapoznanie się wiernych z listami pasterskimi z kurii, popierać stanowisko rządu w sprawie orędzia do biskupów niemieckich. Ponieważ w niektórych parafiach księża bez zezwolenia sprowadzili niesprecyzowany bliżej obraz w celu zorganizowania jego peregrynacji, TW „Służalec”, „Tadeusz” i „Małgosia” mieli rozpoznać sposób jego przenoszenia. W przypadku stwierdzenia udziału księży zamierzano skierować wniosek o ich ukaranie do kolegium, a w razie konieczności przewodniczący Prezydium PRN miał z nimi przeprowadzić rozmowy ostrzegawcze. W rezultacie w parafii Grabowo udokumentowano wystąpienia ks. Błażeja Wolanina z 10 kwietnia 1966 r., sporządzono informację do PPRN, a po rozprawie karno-administracyjnej za nielegalne zgromadzenie w związku z przekazywaniem obrazu przeprowadzono z nim rozmowę ostrzegawczą. Natomiast w parafii Gołdap przygotowywano informacje dla PPRN w związku z zamiarem przeprowadzenia rozmów z ks. dziekanem Emilianem Wojtachim, w celu niedopuszczenia do zorganizowania przez niego zapowiadanej pielgrzymki do Częstochowy¹⁹. Ponadto na terenie pow. Dąbrowa Białostocka TW „Babinicz” pomógł sfinalizować sprawę przeciwko księdzu, którego skazano prawomocnym wyrokiem. Duchowny przekazał pierwszą informację jako świadek przestępstwa, a będąc w kontakcie z figurantem i świadkami przekazywał dane o sposobie obrony, dzięki czemu świadkowie potwierdzili winę księdza i nie wycofali się ze swych zeznań²⁰. Natomiast w pow. Wysokie Mazowieckie SB dzięki TW dowiedziała się o planach zorganizowania nielegalnego cmentarza oraz próbie budowy plebanii zamiast planowanego wcześniej pawilonu²¹.

2. Podstawa i rodzaje represji

W ciągu pierwszych czterech miesięcy 1966 r. za naruszenie przepisów skierowano do Kolegiów Karno-Administracyjnych ogółem 47 wniosków (na 11 księży i 36 osób świeckich), przymus administracyjny zastosowano wobec trzech osób, a jednego księdza ukarano za odmowę prowadzenia księgi inwentarzowej. Wydział ds. Wyznań wszczął

¹⁸ AIPN Bi, Wykaz TW wykorzystanych w okresie poprzedzającym i w czasie trwania imprezy w Białymstoku, b.d., sygn. 045/26, k. 11.

¹⁹ AIPN Bi, Plan operacyjno-rozpoznawczo-profilaktyczny SB w Gołdapi w związku z obchodami 1000-lecia Państwa Polskiego i milenijnymi przez Kościół, 21 IV 1966 r., Gołdap, sygn. 045/676, k. 36–40.

²⁰ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KP MO w Dąbrowie Białostockiej za 1966 r., 15 XII 1966 r., Dąbrowa Białostocka, sygn. 045/677, k. 224.

²¹ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu Służby Bezpieczeństwa KP MO w Wysokim Mazowieckim za 1966 r., 15 XII 1966 r., Wysokie Mazowieckie, sygn. 045/678, k. 333.

postępowania przeciwko dwóm księżom za „wrogie” wystąpienia z ambon. SB przeprowadziła ponadto trzy rozmowy ostrzegawcze (dwie w związku z „wrogimi” wystąpieniami z ambon, jedną za kolportaż materiałów bez debitu). Wszczęto także postępowanie przygotowawcze w związku z podejrzeniem popełnienia przestępstwa z art. 22 tzw. Małego Kodeksu Karnego²² przez ks. Witolda Pietkuna²³. Na podstawie przekazanych przez SB informacji przewodniczący Prezydium PRN przeprowadzili ogółem 174 rozmowy profilaktyczne z duchownymi, a Wydział ds. Wyznań Prezydium WRN 21 rozmów z dziekanami w związku z akcją protestacyjną do prezesa Rady Ministrów oraz 11 rozmów ostrzegawczych z księżmi wrogo występującymi z ambon. Z kolei przewodniczący PWRN przeprowadził cztery rozmowy z biskupami²⁴.

Z pewnością wśród wskazanych wyżej znalazły się sprawy, w których nałożono kary w pow. Białystok w związku z przenoszeniem obrazu Matki Bożej. Taka sytuacja miała miejsce m.in. 7 kwietnia 1966 r. w miejscowości Bogdanka, a uroczystość zorganizowana została przez kierowniczkę szkoły, Felicję Bojnorowicz. Została ona ukarana grzywną w wysokości 4000 zł. Natomiast 3 maja w miejscowości Czarna Białostocka procesję ulicami osady zorganizował ks. Eugeniusz Bida, za co kolegium ukarało go grzywną w wysokości 4000 zł²⁵. Dnia 12 czerwca 1966 r. zgromadzenie w związku z powitaniem ks. bp. Adama Sawickiego zorganizował na terenie pow. Sokółka proboszcz parafii ks. Bronisław Kostro, za co kolegium wymierzyło mu karę grzywny w wysokości 1500 zł²⁶. Natomiast 19 czerwca proboszcz parafii w Kuźnicy Białostockiej ks. Jan Kalinowski zorganizował procesję wiernych do wsi Nowodziela, z obrazem Matki Bożej. Za powyższe KKA orzekło wobec niego karę grzywny w wysokości 2000 zł. W związku z tymi działaniami władze uznały, że szybkie wykrycie, dobre przygotowanie wniosków o ukaranie, a następnie wymierzenie dotkliwych kar w dużym stopniu przyczyni się do ograniczania liczby podobnych wydarzeń²⁷.

Zaniepokojenie władz oraz aparatu bezpieczeństwa wzbudzało w tym okresie także nielegalne wnoszenie krzyży. Według danych SB w kwietniu i maju 1966 r. w województwie białostockim postawiono ich dziewięć: cztery w powiecie bielskim, trzy w grajewskim i dwa w kolneńskim. Zgodnie z ustawą z dnia 31 stycznia 1961 r. – Prawo budowlane²⁸, która weszła w życie w sierpniu tego roku, w sprawach dotyczących budowy, rozbioru i utrzymania obiektów budowlanych budownictwa powszechnego dochodzenia

²² Dekret z dnia 13 czerwca 1946 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa, Dz. U. poz. 192, z późn. zm.

²³ Dnia 25 marca 1966 r. Wydział IV KW MO w Białymstoku wydał decyzję o zastrzeżeniu mu wyjazdu do USA, NRF, Francji, Włoch, Anglii i ZSRR do 25 III 1968 r. Jako powód podano, iż „był nieprzejednanym przeciwnikiem ustroju socjalistycznego i szkalował Polskę Ludową” (AIPN Bi, Postanowienie o zatrzymaniu wyjazdu za granicę, 25 III 1966 r., Białystok, sygn. 015/153, k. 148). O samej postaci zob. Wilczewski 2002, 354–355.

²⁴ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (dalej: AIPN), KW MO w Białymstoku do wicedyrektora Gabinetu Ministra ds. SB MSW płk. M. Janic w Warszawie, 28 IV 1966 r., Białystok, sygn. 0445/133, k. 630.

²⁵ W procesji wzięło udział 300 osób, z czego 32 zostały ukarane przez KKA (AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KP MO w Białymstoku za 1966 r., 14 XII 1966 r., Białystok, sygn. 045/677, k. 146).

²⁶ Podobne zgromadzenie 19 czerwca zorganizował ks. Mieczysław Stopczyński, proboszcz parafii Szudziałowo. Został za to ukarany grzywną w wysokości 700 zł (APB, KW PZPR w Białymstoku, Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych w okresie od 1 I do 20 XI 1966 r., sygn. 2168, k. 108–109).

²⁷ AIPN, MSW II, Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych w okresie od 1 I do 20 XI 1966 r., b.d., sygn. 20044, k. 9–10, 15; APB, KW PZPR w Białymstoku, Ocena przebiegu uroczystości milenijnych..., k. 101–102.

²⁸ Dz. U. poz. 46, z późn. zm.

prowadziła SB. W pow. Grajewo na podstawie materiałów przekazanych przez aparat bezpieczeństwa Architekt Powiatowy ukarał czterokrotnie po 1500 zł dwie osoby za nielegalne wnoszenie krzyży. Nie wpłaciły one jednak zasądzonych kwot, w wyniku czego dokonano u nich egzekucji należności²⁹.

Do szczególnej sytuacji doszło we wsi Cyparki w pow. Grajewo. Inicjatorem postawienia krzyża był tam radny Wojewódzkiej Rady Narodowej w Białymstoku Józef Wysocki³⁰ (za odpowiedzialnego za przeprowadzenie nielegalnych zbiórek pieniędzy na budowę krzyża uznano obok niego Tadeusza Nowickiego ze wsi Szymany)³¹. Nie był to jednak wyjątek, gdyż w innych miejscowościach takim działaniom również patronowali sołtysi i radni. W związku z tym, że podczas przesłuchań tłumaczyli się nieznajomością przepisów, I zastępca KW MO do Spraw Bezpieczeństwa w Białymstoku płk Kazimierz Modelewski proponował, aby PPRN zapoznało sołtysów z przepisami prawa budowlanego w zakresie budownictwa obiektów kultu religijnego³².

Według danych władz partyjnych z 20 października 1966 r. do tego dnia w województwie białostockim wybudowano 56 krzyży, lecz w dziesięciu wypadkach po interwencji władz terenowych zostały one rozebrane i usunięte. W sześciu przypadkach Prezydium PRN wydały zezwolenia na budowę, a w dwóch mieszkańcy zgodzili się na rozbiórkę krzyży, prosząc jednocześnie władze o pomoc w ich usunięciu. Niemniej wciąż pozostawało 38 krzyży, w tym: trzy w pow. Augustów, siedem w pow. Białystok, cztery w pow. Bielsk Podlaski, jeden w pow. Dąbrowa Białostocka, dwa w pow. Grajewo, trzy w pow. Łomża, dwa w pow. Olecko, sześć w pow. Siemiatycze, jeden w pow. Sokółka, dwa w pow. Suwałki, siedem w pow. Wysokie Mazowieckie³³.

Wobec powyższych faktów nie ulega wątpliwości, że nasilenie represji było związane z uroczystościami milenijnymi. Ich część stanowiły też diecezjalne obchody zorganizowane w dniach 29–30 maja w Różanymstoku, w związku z czym PPRN w Dąbrowie Białostockiej planowało przeprowadzić rozmowę profilaktyczną z administratorem tej parafii ks. Kazimierzem Głębem. Ponadto w tym czasie szkoły miały zorganizować uroczyste zakończenie dni oświaty i książki oraz Święto Ludowe, na którym frekwencję zapewnić mieli kierownicy wszystkich instytucji. Na posiedzeniu powiatowego zespołu ds. kleru katolickiego przyjęto informację sekretarza KG PZPR w Chodorówce o negatywnych wystąpieniach księży pod jego adresem, co postanowiono wykorzystać w dochodzeniu przeciwko ks. Witoldowi Ostrowskiemu³⁴.

²⁹ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Rds.B KP MO w Grajewie za 1966 r., 17 XII 1966 r., sygn. 045/2118, k. 70; AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KPMO w Grajewie za 1966 r., 17 XII 1966 r., Grajewo, sygn. 045/677, k. 291.

³⁰ AIPN Bi, Informacja I zastępcy KW MO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku płk. Kazimierza Modelewskiego do I sekretarza KW PZPR i przewodniczącego PWRN, 3 VI 1966 r., Białystok, sygn. 045/673, k. 162.

³¹ Ukaranı zostali grzywną po 1500 zł (APB, KW PZPR w Białymstoku, Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych w okresie od 1 I do 20 XI 1966 r., sygn. 2168, k. 107–108).

³² AIPN Bi, Informacja I zastępcy KW MO ds. Bezpieczeństwa w Białymstoku płk. Kazimierza Modelewskiego do I sekretarza KW PZPR i przewodniczącego PWRN, 3 VI 1966 r., Białystok, sygn. 045/673, k. 162.

³³ APB, KW PZPR w Białymstoku, Protokół z posiedzenia Zespołu Wojewódzkiego odbytego w dniu 20 X 1966 r., sygn. 2161, k. 157.

³⁴ AIPN Bi, Notatka z odbytego posiedzenia powiatowego zespołu ds. kleru katolickiego, 23 V 1966 r., Dąbrowa Białostocka, sygn. 045/703, k. 71.

W omawianym okresie nastąpiło także skumulowanie działań skierowanych przeciwko ks. Witoldowi Pietkunowi. Dnia 23 sierpnia 1966 r., w związku z wygłoszonym dwa dni wcześniej kazaniem w kościele św. Rocha (nagrane na minifon), SB założyła na niego sprawę kryptonim „Kaznodzieja”. Dnia 29 sierpnia Prokuratura Wojewódzka wszczęła przeciwko niemu śledztwo. Zaczęto ustalać świadków, wykorzystując do tego TW i KO, oraz dokumentowano kazania duchownego, m.in. w Chodorówce pow. Dąbrowa Białostocka i Kryn timer pow. Mońki. W mieszkaniach zajmowanych przez księdza w Białymstoku i Siedlcach przeprowadzono rewizję. Dnia 12 października 1966 r. wiceprokurator Prokuratury Wojewódzkiej przesłuchał go i przedstawił zarzuty, do których ks. Pietkun się nie przyznał. Ostatecznie 8 czerwca 1967 r. odbyła się rozprawa (nie doszło do jej przeprowadzenia w dwu wcześniej wyznaczonych terminach), a cztery dni później zapadł wyrok półtora roku więzienia i utraty praw publicznych na dwa lata³⁵.

Głównym sprawdzianem skuteczności działań prowadzonych przez struktury PZPR i SB w województwie białostockim były uroczystości organizowane w dniach 6–7 sierpnia w Łomży, 1–2 października w Drohiczynie i 19–20 listopada 1966 r. w Białymstoku. Kontynuując prace mające na celu ograniczenie oddziaływania tych wydarzeń, organizowano w tym czasie m.in. imprezy kulturalne i sportowe, zabawy, a na ekranach kin wyświetlano atrakcyjne filmy. Oprócz tego jako przykłady działań administracyjnych można wskazać zakaz wykorzystywania środków transportu będących w posiadaniu instytucji, zakładów i organizacji do przewozu osób na uroczystości kościelne oraz zakaz organizowania nowych kursów przez PKS i pilnowanie nieprzekraczania dopuszczalnej liczby osób w autobusach³⁶. Przeciwko takiemu postępowaniu „zaprotestował” 6 sierpnia 1966 r. Aleksander Sz., członek PZPR, który w stanie nietrzeźwym przyszedł na posterunek MO w Szczuczynie i wyzwiał funkcjonariuszy od gestapowców i hitlerowców. Dopytywał też o powód blokady dróg i utrudniania dojazdu na spotkanie z Prymasem Stefanem Wyszyńskim. W konsekwencji został aresztowany, a Sąd Powiatowy w Grajewie skazał go na rok więzienia³⁷.

Natomiast w celu realizacji zaległych należności podatkowych przystąpiono do przeprowadzania egzekucji sądowych. Taka sytuacja miała miejsce na terenie pow. Łomża wobec parafii Łomża (322 tys. zł zaległości) w odniesieniu do gospodarstwa rolnego o powierzchni 12,26 ha wraz z budynkami gospodarczymi we wsi Kupiski. Po przejęciu planowano odsprzedać je miejscowemu chłopu, który je dotychczas użytkował. Oszacowana przez biegłych sądowych wartość gospodarstwa wynosiła 300 tys. zł. W przypadku parafii w Sokółce wdrożono egzekucję sądową za zaległy podatek w wysokości 150 tys. zł. na plac położony w samej Sokółce, o powierzchni około 3 ha, który po przejęciu planowano odsprzedać Miejskiej Radzie Narodowej. Wszczęto także egzekucję sądową wobec parafii Szudziałowo za zaległy podatek w wysokości 230 tys. zł. Ponadto w parafiach

³⁵ Rozprawa rewizyjna miała miejsce 7 grudnia 1967 r., wyrok podano 11 grudnia, ostatecznie skazując duchownego na rok więzienia (AIPN Bi, Streszczenie materiałów ze sprawy rozpracowania operacyjnego nr 6328/66 kryptonim „Kaznodzieja”, 21 XII 1967 r., Białystok, sygn. 015/153, k. 166–169).

³⁶ APB, KW PZPR w Białymstoku, Program działania z okazji uroczystości kościelnych organizowanych w dniach 19–20 XI 1966 r. w Białymstoku, b.d., sygn. 2161, k. 184–185; Sychowicz 2013, 443–444.

³⁷ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Rds.B KP MO w Grajewie za 1966 r., 17 XII 1966 r., sygn. 045/2118, k. 68.

Zabłudów pow. Białystok i Mońki administratorzy za zgodą władz powiatowych i wojewódzkich sprzedali grunty parafialne i wpłacili uzyskane pieniądze do Wydziałów Finansowych za zaległości podatkowe. W pow. Wysokie Mazowieckie zezwolono na wszczęcie egzekucji wobec parafii Kobylin-Borzymy³⁸. Natomiast Wydział Finansowy PPRN w Hajnówce dokonał dodatkowego wymiaru podatku za 1965 r. w wysokości: 7125 zł dla parafii Narew, 1929 zł dla parafii Kleszczele, 975 zł dla parafii Czeremcha (w związku z utratą przez nie prawa do ulgi). Nałożoną kwotę zapłacił ks. Alfons Trochimiak z Czeremchy, nie zapłacili natomiast i odwoływali się od decyzji ks. Piotr Bujno i ks. Józef Horodeński, proboszcz w Narwi i dziekan dekanatu w Bielsku Podlaskim. Ponadto ks. Bronisław Grodzki zapłacił dodatkowy podatek 1030 zł za wybudowanie studni i niewykazanie kosztów inwestycji. Dla parafii w Hajnówce ustalono podatek w wysokości 60 591 zł³⁹.

Natomiast Urząd Spraw Wewnętrznych został zobowiązany przez zespół do spraw kleru przy Komitecie Wojewódzkim PZPR do zebrania danych dotyczących urządzeń megafonowych zainstalowanych w kościołach rzymskokatolickich na terenie województwa. Ustalono, że w 46 kościołach zostały one zainstalowane bez zezwolenia Dyrekcji Okręgu Poczty i Telekomunikacji w Olsztynie. W czerwcu 1966 r. dyrektor zobowiązał się do prawnego uporządkowania istniejącego stanu, jednak do listopada winni nielegalnego korzystania z tych urządzeń nie zostali pociągnięci do odpowiedzialności karno-administracyjnej w myśl ustawy z dnia 31 stycznia 1961 r. o łączności⁴⁰.

Wśród form represji stosowanych do końca 1966 r. w pow. Augustów można wymienić jeszcze przeprowadzenie 24 rozmów profilaktyczno-ostrzegawczych przez pracowników SB, PPRN i oficerów WP. Ponadto skierowano pięć wniosków do KKA (dwa za naruszenie ustawy o zgromadzeniach, dwa za pogrzebanie zmarłych bez adnotacji USC, jeden za naruszenie przepisów o niedopuszczaniu do nauczania osób zakonnych). Stwierdzono też pięć przypadków budownictwa sakralnego, w trzech z nich przeprowadzono dochodzenie (sądownie ukarano dwie osoby)⁴¹. Natomiast za najbardziej niekorzystne w pow. Białystok uznano zakłócanie porządku w czasie przenoszenia w parafiach obrazu Matki Bożej. W wyniku represji do KKA skierowano 32 wnioski, przewodniczący PPRN przeprowadził 10 rozmów profilaktyczno-ostrzegawczych, w tym sześć z księżmi. Cztery podobne rozmowy przeprowadzili funkcjonariusze SB⁴². Zainteresowano się też osobą ks. Adama Abramowicza ze względu na zorganizowanie przez niego przejścia wiernych z kościoła św. Rocha do Fary w procesji Bożego Ciała. Dnia 14 czerwca przeprowadzono z nim rozmowę w Wydziale ds. Wyznań, która jednak nie przyniosła rezultatów.

³⁸ APB, KW PZPR w Białymstoku, Informacja Zespołu ds. kleru przy Wydziale Administracyjnym z przebiegu prac wymiarowych i realizacji należności finansowych przez kler na terenie woj. białostockiego, 21 III 1967 r., Białystok, sygn. 2161, k. 228–229.

³⁹ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu do Spraw Bezpieczeństwa KP MO w Hajnówce za 1966 r., 15 XII 1966 r., Hajnówka, sygn. 045/678, k. 19.

⁴⁰ Dz. U. poz. 48, z późn. zm.; APB, KW PZPR w Białymstoku, Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych w okresie od 1 I do 20 XI 1966 r., sygn. 2168, k. 98.

⁴¹ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KP MO w Augustowie za 1966 r., 15 XII 1966 r., Augustów, sygn. 045/677, k. 131–132.

⁴² AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KP MO w Białymstoku za 1966 r., 14 XII 1966 r., Białystok, sygn. 045/677, k. 152.

Postanowiono, że konieczne będzie ukaranie go przez kolegium za zorganizowanie zgromadzenia bez wymaganego zezwolenia⁴³.

Natomiast na terenie pow. Grajewo w dwu przypadkach nielegalnego budownictwa sąd nałożył na oskarżone osoby po 2000 zł grzywny. Ponadto SB skierowało siedem wniosków do Kolegium Karno-Administracyjnego, w tym dwa na księży: Franciszka Pogorzelskiego z Osowca za pochowanie zwłok bez aktu zgonu (nie został ukarany ze względu na przedawnienie) i Romualda Sakowicza z Rajgrodu za zorganizowanie nielegalnej pielgrzymki do Częstochowy (grzywna 4000 zł). Skierowano też cztery wnioski do KKA na osoby świeckie za prowadzenie nielegalnych zbiórek, z których dwie ukarano po 1500 zł, a dwie po 1300 zł. W jednym przypadku zakwestionowano 2400 zł ze zbiórki i przeznaczono na Fundusz Budowy Szkół i Internatów⁴⁴. Ukarano także grzywną 1000 zł rolnika z Ciemnoszyj za procesyjne przenoszenie obrazu MB. Ponadto ks. Edwarda Polaka i ks. Józefa Januszewskiego ukarano grzywną po 5000 zł za nieprowadzenie ksiąg inwentarzowych, a ze względu na niewpłacenie tej kwoty przeprowadzono u nich egzekucję. W związku z wyjazdami na obchody milenijne do Łomży za braki techniczne pojazdów ukarano: jednego księdza (100 zł), 60 osób świeckich (na 3230 zł), pięć wniosków skierowano do kolegium oraz zatrzymano cztery dowody rejestracyjne. W 1966 r. przeprowadzono też 38 rozmów ostrzegawczych dotyczących nielegalnego budownictwa sakralnego, zbiórek pieniężnych czy planów zbiorowego wyjazdu na uroczystości milenijne do Łomży⁴⁵.

W pow. Bielsk Podlaski miały miejsce dwie rozmowy przewodniczącego PPRN z dziekanami ks. Franciszkiem Smorczewskim i ks. Michałem Badowskim oraz z sołtysem zamierzającym wybudować krzyż. Wydział Oświaty ukarał trzech proboszczów za nieskładanie sprawozdań z działalności punktów katechetycznych, Wydział Finansowy PPRN dwóch księży na sumę 12 tys. zł za nieprowadzenie ksiąg inwentarzowych, a Wydział Budownictwa i Architektury PPRN nałożył 10 kar na pięć osób świeckich za samowolę budowlaną (krzyże), łącznie na 12 tys. zł. Oprócz tego Sąd Powiatowy ukarał 11 osób świeckich zaangażowanych w budowę krzyży grzywnami w łącznej wysokości 14 700 zł. Także KKA przy PPRN ukarało grzywną jedną osobę za nielegalną zbiórkę pieniędzy na budowę krzyża, a MO odbyło pięć rozmów ostrzegawczych z organizatorami wyjazdów na uroczystości milenijne do Drohiczyzna. Wydział Śledczy przeprowadził w tym czasie cztery postępowania w sprawie samowoli budowlanej (ponownie krzyże), a Wydział Finansowy cztery postępowania egzekucyjne u księży i dwa u osób świeckich. Odnotowano łącznie 35 faktów represji wobec duchownych i świeckich⁴⁶.

⁴³ APB, KW PZPR w Białymstoku, Informacja PWRN do UdSW w Warszawie z przebiegu uroczystości kościelnych Bożego Ciała na terenie woj. białostockiego w 1966 r., 15 VI 1966 r., Białystok, sygn. 2168, k. 71–72.

⁴⁴ Dotyczyło to Narcyza Rydzewskiego ze wsi Kosówka pow. Grajewo, który w lipcu zorganizował zbiórkę na ufundowanie chorągwi dla uczczenia 1000-lecia chrztu Polski, za co został ukarany grzywną w wysokości 1300 zł (APB, KW PZPR w Białymstoku, Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych w okresie od I I do 20 XI 1966 r., sygn. 2168, k. 108).

⁴⁵ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Rds.B KP MO w Grajewie za 1966 r., 17 XII 1966, sygn. 045/2118, k. 70–71.

⁴⁶ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KP MO w Bielsku Podlaskim za 1966 r., 16 XII 1966 r., Bielsk Podlaski, sygn. 045/677, k. 182.

Bez wątpienia istotną rolę w tych działaniach odgrywała SB, która w pow. Dąbrowa Białostocka zainspirowała przewodniczącego PPRN do wystąpienia z wnioskiem do Wydziału ds. Wyznań PWRN o ukaranie ks. Witolda Ostrowskiego. Przewodniczący przeprowadził też trzy rozmowy ostrzegawcze z proboszczami. Śledztwo prowadzono także przeciwko ks. Józefowi Niemoćko w związku z naruszeniem dekretu z dnia 8 czerwca 1955 r. – Prawo o aktach stanu cywilnego⁴⁷. Sąd Powiatowy w Sokółce w dniu 6 grudnia 1966 r. skazał go na 2000 zł grzywny, zasądzając ponadto 200 zł kosztów postępowania sądowego. Co więcej, do Kolegium Karno-Administracyjnego skierowano wnioski przeciwko: ks. Witoldowi Ostrowskiemu (grzywna 1500 zł za naruszenie przepisów drogowych), wikariuszowi z Suchowoli ks. Wacławowi Siwickiemu (850 zł) i ks. Witoldowi Olszewskiemu z Sidry (500 zł) za przebywanie w strefie nadgranicznej bez zezwolenia. Na wniosek Referatu SB, KW MO odmówiła wydania paszportu ks. Witoldowi Ostrowskiemu na wyjazd do Rzymu i ks. Jackowi Trochimowi z Różanegostoku na wyjazd do Wielkiej Brytanii⁴⁸.

Także w 1966 r. ks. Józef Horodeński został ukarany za brak sprawozdań z punktów katechetycznych grzywną 500 zł, którą zapłaciła jego gospodyni Stefania Niedźwiedzka w lutym 1967 r. Również wtedy zapłaciła grzywnę 3000 zł i 400 zł kosztów sądowych za nieprowadzenie księgi inwentarzowej. Za brak sprawozdania z punktu katechetycznego grzywną w wysokości 150 zł ukarano także ks. Alfonsa Trochimiaka. Odwoływał się od niej bez skutku i nie zapłacił kary. W 1966 r. WF PRN ukarał go też grzywną 2000 zł za uchylanie się od założenia księgi inwentarzowej. Tej kary początkowo również nie zapłacił, ale w rozmowie mającej miejsce 8 lutego 1967 r. obiecał ją uregulować. Wśród ukaranych przez KKA w Hajnówce znalazła się gospodyni proboszcza w Czeremsze Aniela Worsław (300 zł i 50 zł kosztów sądowych za niedopełnienie obowiązków meldunkowych i zamieszkiwanie w strefie nadgranicznej bez zezwolenia). Mimo kar ks. Horodeński, Trochimiak i Bujno nie złożyli sprawozdań za 1966 r. i nie prowadzili ksiąg inwentarzowych. Tym razem w końcu 1966 r. WF PRN wystąpił do WF PWRN o ukaranie ks. Horodeńskiego grzywną w wysokości 5000 zł, a ks. Bujno grzywną 4000 zł za brak ksiąg inwentarzowych. Warto tutaj zaznaczyć, że kar wobec TW rekrutujących się spośród księży i osób związanych z księżmi nie stosowano⁴⁹. Do listy represji dołączyć można jeszcze ukaranie przez KKA w Hajnówce Stanisława Kotowicza ze wsi Ogródniki za nielegalną zbiórkę pieniędzy na pokrycie kary nałożonej przez Sąd Powiatowy w Bielsku Podlaskim na ks. Horodeńskiego. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż ukarany zaprzeczał, aby duchowny cokolwiek wiedział o jego działaniach. KKA ukarało też ks. Ignacego Wierobieja (1000 zł) za to, że w dniach 27–30 maja 1966 r. przebywał u niego bez zameldowania ks. Witold Łyczko z Kanady⁵⁰.

⁴⁷ Dz. U. poz. 151, z późn. zm.

⁴⁸ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu ds. Bezpieczeństwa KP MO w Dąbrowie Białostockiej za 1966 r., 15 XII 1966 r., Dąbrowa Białostocka, sygn. 045/677, k. 213–214.

⁴⁹ AIPN Bi, Informacja zastępcy komendanta KP MO w Hajnówce kpt. Al. Kruk do naczelnika Wydziału IV SB KW MO w Białymstoku, 13 II 1967 r., Hajnówka, sygn. 045/1665, k. 97–99.

⁵⁰ AIPN Bi, 045/1665, Informacja zastępcy komendanta KP MO w Hajnówce kpt. Al. Kruka do naczelnika Wydziału IV SB KW MO w Białymstoku, 27 VIII 1966 r., sygn. 045/1665, k. 89.

W pow. Kolno ks. Sławomir Sztachański i ks. Stanisław Jakacki zorganizowali pielgrzymkę do Częstochowy, za co pierwszy został ukarany grzywną 3500 zł, a przeciwko ks. Jakackiemu Prokuratura Powiatowa w Kolnie wszczęła śledztwo. W związku z przenoszeniem obrazu Matki Bożej przez osoby świeckie kolegium wymierzyło osobom biorącym w tym udział kary grzywny w granicach 1500–2500 zł⁵¹. Wydział Finansowy PPRN Kolno ze swej strony ukarał domiarem podatku za 1965 r. ks. Wacława Olendra (3752 zł), ks. Zygmunta Kapkowskiego (12 786 zł za remont kościoła), a za brak księgi inwentarzowej: ks. Jana Roszkowskiego (3150 zł), ks. Franciszka Czajkowskiego (9220 zł) i ks. Stanisława Jakackiego (3150 zł)⁵².

W omawianym okresie w pow. Łomża Wydział Finansowy PRN w czterech przypadkach za niezłożenie zeznań podatkowych nałożył grzywny na sumę 8500 zł. Za nieprowadzenie księgi inwentarzowej ukarani zostali: ks. Antoni Roszkowski (5000 zł) i ks. Telesfor Podbielski (1200 zł). Wobec ks. Roszkowskiego komornik Sądu Powiatowego przeprowadził postępowanie egzekucyjne, które dało 6000 zł. Ks. Podbielski odwołał się od decyzji Wydziału do Sądu Powiatowego. Oprócz tego za nieprzestrzeganie przepisów drogowych i meldunkowych skierowano do Kolegium Karno-Administracyjnego dwa wnioski o ukaranie księży oraz trzy o ukaranie osób świeckich organizujących zbiórki pieniędzy. Przeprowadzono ponadto 22 rozmowy profilaktyczno-ostrzegawcze; 10 takich rozmów z księżmi przeprowadził przewodniczący PPRN. Funkcjonariusze SB przeprowadzili cztery rozmowy z osobami świeckimi w sprawie zaprzestania agitacji za uczęszczaniem młodzieży na lekcje religii i obroną dóbr kościelnych. W posterunkach MO miało miejsce sześć rozmów dotyczących zamiaru lub już zrealizowanego postawienia krzyży przydrożnych (dwie z nich przeprowadził Prezes Zarządu Powiatowego ZBoWiD). Na wniosek SB Wydział ds. Wyznań WRN w Białymstoku przeprowadził postępowanie administracyjne w stosunku do ks. Roszkowskiego za „wrogie” wystąpienia z ambony i nieprzestrzeganie zarządzeń władz świeckich. Ks. Roszkowski otrzymał także ostrzeżenie na piśmie. Według SB w każdym przypadku księży odwoływali się do wyższych instancji. Unikano też dobrowolnego uiszczenia grzywny, prawie w każdym przypadku egzekwował je komornik. W wyniku rozmów profilaktycznych w trzech przypadkach nie dopuszczono do budowy krzyży, a w dwóch – spowodowano ich rozbiórkę⁵³.

W pow. Olecko za udział w nielegalnym zgromadzeniu skierowano do kolegium dwa wnioski o ukaranie grzywną za nielegalne zgromadzenie (2000 i 300 zł) oraz jeden za nielegalną zbiórkę pieniędzy (750 zł) i jeden za nielegalne nauczanie religii (2000 zł). Ponadto w związku z wybudowaniem we wsi Urbanki i Pochylne dwu krzyży do sądu skierowano sprawy przeciwko osobom za to odpowiedzialnym. Oprócz tego złożono wniosek do

⁵¹ Wśród ukaranych była też Stefania Sadowska ze wsi Zabiele pow. Kolno, która zorganizowała zbiórkę pieniężną na obiad dla wiernych, którzy brali udział w małej peregrynacji obrazu MB. Została za to ukarana grzywną w wysokości 500 zł. Ponadto nielegalne zbiórki pieniężne przeprowadzały Anastazja Klepacka ze wsi Czarna Buchta pow. Sejny, Józefa Rynkiewicz ze wsi Jagłówek pow. Sejny, Bronisława Orłowska ze wsi Zakrzewo pow. Grajewo oraz Franciszka Marcinkowska ze wsi Wola Zambrowska pow. Zambrów. Za powyższe wykroczenia wszystkie wymienione osoby zostały ukarane grzywną przez kolegia (APB, KW PZPR w Białymstoku, Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych w okresie od 1 I do 20 XI 1966 r., sygn. 2168, k. 107–108).

⁵² Sychowicz 2013, 421–423.

⁵³ AIPN Bi, Sprawozdanie z pracy Referatu do Spraw Bezpieczeństwa KP MO w Łomży za 1966 r., 14 XII 1966 r., Łomża, sygn. 045/678, k. 124–126.

KKA o ukaranie dwóch księży za wywieszenie flag watykańskich z okazji Bożego Ciała⁵⁴ oraz przeprowadzono w stosunku do proboszcza z parafii Ciche postępowanie egzekucyjne z tytułu zaległych podatków⁵⁵. Podobna sytuacja miała miejsce w pow. Sejny, gdzie wszczęto dwa postępowania wobec osób świeckich za wybudowanie krzyży (sąd powiatowy ukarał te osoby grzywnami). Wydział Finansowy wszczął też postępowania przeciwko ks. Henrykowi Kwaterskiemu i ks. Józefowi Roszkowskiemu (ukarani zaskarżyli decyzję do sądu, który utrzymał ją i obciążył ich dodatkowo kosztami postępowania). Również Wydział ds. Wyznań PWRN w Białymstoku wszczął postępowanie wobec ks. Kwaterskiego za „działalność przeciwko państwu”. Ponadto przewodniczący PPRN przeprowadził pięć rozmów profilaktyczno-ostrzegawczych z księżmi, a Referat Służby Bezpieczeństwa i KP PZPR z 15 osobami świeckimi w sprawie nielegalnych zgromadzeń i zbiórek⁵⁶.

Szeroki zakres represji zastosowano w pow. Sokółka, gdzie w 1966 r. skierowano 11 wniosków do Kolegium Karno-Administracyjnego o ukaranie księży i osób świeckich m.in. za nielegalne zgromadzenia i zbiórki pieniężne. Ponadto w listopadzie do kolegium skierowano wniosek o ukaranie ks. Mariana Malickiego za odprawianie nabożeństw w mieszkaniu prywatnym we wsi Lipina. Ks. Bronisława Kostro ukarano za wywieszenie flagi papieskiej 12 czerwca (1500 zł grzywny), a ks. Jana Lasko z Sidry za przebywanie w strefie przygranicznej bez zezwolenia (2000 zł). Wśród ukaranych znaleźli się także: ks. Bolesław Olszewski (500 zł za przebywanie bez przepustki w strefie przygranicznej), ks. Mieczysław Stopczyński (800 zł za wywieszenie flagi papieskiej, nielegalne zgromadzenie i wygłoszenie kazania w mieszkaniu prywatnym). Do Wydziału Oświaty wpłynął też wniosek o pozbawienie prawa nauczania religii ks. Stanisława Wojno za organizowanie nielegalnych zgromadzeń, ks. Władysława Waszkiela za zorganizowanie pielgrzymki do Wasilkowa (2000 zł), dwu osób świeckich z parafii Janów za zbiórkę pieniędzy na cele kościelne. Dodać do tego trzeba wniosek do kolegium o ukaranie J. Sokółowskiego ze wsi Jurasze za zbiórkę pieniężną na postawienie krzyża oraz Marii Wysokiej z miejscowości Borki za zbiórkę pieniężną dla księży odprawiających nabożeństwo w punkcie katechetycznym. Natomiast Wydział Finansowy PPRN w Sokółce zarekwizował motocykl marki „Osa” należący do wikariusza ks. Wacława Chilmona z Sokółki za zaległość w podatku dochodowym. Ukarał też grzywną po 3000 zł księży Antoniego Bachurzewskiego z Korycina i Józefa Marcinkiewicza z Sokółki za nieprzewodzenie księgi inwentarzowej. Ks. Jana Malinowskiego z Kuźnicy ukarano grzywną w wysokości 2000 zł za nielegalne zgromadzenie we wsi Nowodziel. Rozmów profilaktyczno-ostrzegawczych z księżmi Referat SB nie przeprowadzał, jedynie przewodniczący PPRN odbył taką z ks. Józefem Świetlickim z Kuźnicy i ks. Stanisławem Hreczanikiem z Sokółki. Poza tym oficerowie WP i przewodniczący PPRN przeprowadzili rozmowy ze wszystkimi

⁵⁴ Byli to ks. Adam Maciąg, proboszcz parafii Cimochoy, oraz ks. Jan Żołnierkiewicz, proboszcz w parafii Gąski. Za powyższe ks. Maciąg ukarany został naganą, a ks. Żołnierkiewicz grzywną w wysokości 700 zł (APB, KW PZPR w Białymstoku, Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych w okresie od 1 I do 20 XI 1966 r., sygn. 2168, k. 108).

⁵⁵ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Służby Bezpieczeństwa w Olecku za 1966 r., 16 XII 1966 r., Olecko, sygn. 045/678, k. 180.

⁵⁶ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Służby Bezpieczeństwa w Sejnach za 1966 r., 13 XII 1966 r., Sejny, sygn. 045/678, k. 203.

proboszczami na terenie powiatu z uwagi na wystosowane przez episkopat w związku z uroczystościami Tysiąclecia Chrztu Polski *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*⁵⁷.

Także na terenie pow. Suwałki wybudowano trzy krzyże bez zezwolenia, nielegalnie gromadzono się przy peregrynacji obrazu MB Częstochowskiej⁵⁸ oraz miały miejsce przypadki zbiorów pieniężnych. W 10 z nich udokumentowano nielegalną działalność, a najaktywniejsze osoby zostały ukarane przez KKA PRN⁵⁹. Akcja represyjna miała miejsce także w pow. Wysokie Mazowieckie, gdzie cztery rozmowy ostrzegawcze z dziekanem ks. Józefem Roszkowskim, proboszczem ks. Stanisławem Prószyńskim, wikariuszami ks. Mirosławem Wójcikiem i ks. Janem Urbanem przeprowadzono w PPRN. Kolejne dwie rozmowy, z Wacławem Niemyjskim i Marianem Kosakowskim z Faszczy, inspiratorami budowy kamiennego krzyża z okazji milenium, przeprowadzili funkcjonariusze SB. Natomiast funkcjonariusze MO i kierownik WSW odbyli cztery podobne rozmowy z osobami świeckimi. W związku z działalnością religijną kolegium ukarało dziewięć osób na kwotę 4600 zł, a Sąd Powiatowy dwie grzywną w wysokości 2500 zł za nielegalne budownictwo sakralne. Wobec ks. Prószyńskiego zastosowano przymus administracyjny dotyczący rozebrania drewnianego krzyża i ogrodzenia po zlikwidowanym cmentarzu. Ponadto nałożono na niego karę w wysokości 4000 zł za nieprowadzenie księgi inwentarzowej⁶⁰.

Zakończenie

W wyniku prowadzonych w 1966 r. przez władze komunistyczne (w tym podległy im aparat bezpieczeństwa) działań na terenie województwa białostockiego wszczęto 33 postępowania (dwa śledztwa i 31 dochodzeń) przeciwko 56 osobom (w tym sześciu księżom). Skazano 21 z nich. Do Kolegiów Karno-Administracyjnych skierowano 157 wniosków (w tym 40 na księży, głównie za nielegalne zbiórki i zgromadzenia)⁶¹. W trybie karno-skarbowym (handel dewocjonaliami, naruszenie przepisów finansowych, nieprowadzenie ksiąg inwentarzowych) ukarano kolejnych 30 osób (28 księży), natomiast przymus administracyjny zastosowano wobec 44 osób (18 księży). SB przeprowadziła

⁵⁷ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Służby Bezpieczeństwa KP MO w Sokółce za 1966 r., 18 XII 1966 r., Sokółka, sygn. 045/678, k. 268–270.

⁵⁸ Szerzej o problemach z peregrynacją obrazu: Wysocki 2008, 36–37.

⁵⁹ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Służby Bezpieczeństwa KP MO w Suwałkach za 1966 r., 14 XII 1966 r., Suwałki, sygn. 045/678, k. 287.

⁶⁰ AIPN Bi, Sprawozdanie z działalności Referatu Służby Bezpieczeństwa KP MO w Wysokim Mazowieckim za 1966 r., 15 XII 1966 r., Wysokie Mazowieckie, sygn. 045/678, k. 322.

⁶¹ Według innych danych w okresie tym do Wydziału Śledczego SB KW MO w Białymstoku nadesłano do zaopiniowania 147 projektów wniosków o ukaranie w trybie karno-administracyjnym duchownych i osób świeckich (w 1965 r. były to tylko 72 wnioski). Był to bez wątpienia wynik obchodów Milenium Chrztu Polski. Warto zaznaczyć, że 55 wniosków dotyczyło nielegalnych zgromadzeń (przenoszenia obrazu MB, nabożeństw w domach prywatnych, pielgrzymek do Częstochowy, procesji), 46 zbiorów publicznych, 15 „cudu” w Zabłudowie (nieprzestrzeganie przepisów przeciwpożarowych i sanitarnych), dziewięć dekorowania kościołów flagami papieskimi. Najwięcej skierowano z terenu powiatów: Białystok – 33, Kolno – 13, Suwałki – 11, Łomża – 10, Wysokie Mazowieckie – 10 (Sychowicz 2013, 423–424).

w tym okresie 145 rozmów ostrzegawczych, m.in. w związku z nielegalnymi zbórkami pieniędzy, budową krzyży oraz zgromadzeniami publicznymi. Na podstawie przekazanych przez SB informacji organy administracji państwowej przeprowadziły 137 rozmów, w tym 87 z księżmi. Z kolei Wydział ds. Wyznań PWRN wszczął sześć postępowań administracyjnych w związku ze „szkodliwą” działalnością duchowieństwa. Przeprowadzono również 20 postępowań egzekucyjnych wobec księży. Zdaniem aparatu bezpieczeństwa działalność ta była prawidłowa i ograniczała się do „penalizowania szczególnie niebezpiecznych aktów dla porządku publicznego”⁶².

Rok 1966 był jednym z tych, w trakcie których nastąpiła kumulacja represyjnej działalności władz komunistycznych, w tym podległego im aparatu bezpieczeństwa, ukierunkowanej na zwalczanie aktywności religijnej. Nie ulega dzisiaj wątpliwości, że główną przyczyną były przygotowania oraz uroczystości Milenium Chrztu Polski organizowane przez Kościół rzymskokatolicki. Chociaż w województwie białostockim nie doszło do wystąpień i masowych zatrzymań uczestników uroczystości milenijnych, jak to miało miejsce w Gdańsku w maju 1966 r.⁶³, to z pewnością prowadzone z wyprzedzeniem i zakrojone na szeroką skalę działania prewencyjne były odczuwalne dla społeczeństwa. Represje obejmujące rozmowy profilaktyczno-ostrzegawcze, grzywny, postępowania karne czy areszty stosowane w majestacie prawa były środkiem służącym do wymuszenia posłuszeństwa. Kluczową rolę odgrywały w tym struktury PZPR, koordynujące całość akcji i wyznaczające główne jej cele, współpracujące z organami MO i SB oraz wydziałami spraw wewnętrznych prezydii rad narodowych. Natomiast zaangażowanie funkcjonariuszy SB w poszczególnych powiatach w wielu przypadkach było kluczowe dla pozyskania przez Wydział Śledczy SB, KW i MO w Białymstoku materiałów pozwalających na ukaranie zarówno osób świeckich, jak i duchownych przez organy administracji państwowej. Istotna rola przypadła w tym zarówno Wydziałowi ds. Wyznań, jak i wykorzystywanym politycznie Kolegiom Karno-Administracyjnym, bez wątpienia nie narzekającym na brak zajęcia w 1966 r. Niemniej w czasie postępowania dowodowego przed kolegiami składy orzekające niejednokrotnie miały duże trudności w udowodnieniu winy, gdyż większość świadków (wyłączając funkcjonariuszy MO) nie chciała obciążać obwinionych. W szczególnych przypadkach do prowadzonej akcji włączano także wymiar sprawiedliwości. Nie udało się w pełni wciągnąć do działań represyjnych wydziałów kultury i budownictwa, urbanistyki i architektury, gdyż nie otrzymały one od swoich przełożonych wiążących zaleceń.

⁶² AIPN Bi, Sprawozdanie I zastępcy komendanta wojewódzkiego MO do spraw bezpieczeństwa województwa białostockiego za 1966 r., 12 I 1967 r., Białystok, sygn. 045/1683, k. 199–204.

⁶³ Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku USW do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Departament Społeczno-Administracyjny w Warszawie, 18 XI 1966 r., w: Chudzik, Marczak, Napieralski, Olkuśnik (red.) 1996, 39–40; Gucewicz 2008, 75–81.

Bibliografia

- Białecki, Konrad. 2008. „Najważniejsze założenia polityki wyznaniowej państwa i ich realizacja w latach 1945–1956”. W: *Władze wobec kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1945–1956*, red. Konrad Białecki, 11–28. Poznań: Instytut Pamięci Narodowej.
- Chudzik, Wanda, Irena Marczak, Andrzej Napieralski, Marek Olkuśnik (red.). 1996. *Uroczystości milenijne 1966 roku. Sprawozdania urzędów spraw wewnętrznych*. Warszawa: Centralne Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych.
- Gucewicz, Daniel. 2008. „Gdański incydent milenijny. Suplement do albumu Milenium czy Tyśiąclecie”. *Biuletyn IPN* 10: 75–81.
- Liżyńska, Katarzyna, Anna Płońska. 2021. „Model orzecznictwa w sprawach o wykroczenia w Polsce Ludowej”. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem* 43(4): 126–135.
- Łatka, Rafał, Jan Żaryn (red.). 2017. *Obchody Millenium na uchodźstwie w 50. rocznicę*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW; Instytut Pamięci Narodowej.
- Łysko, Marcin. 2018. „Ewolucja polskiego systemu prawa wykroczeń w XX w.”. *Miscellanea Historico-Juridica* 17(1): 167–192.
- Łysko, Marcin. 2019. „Postępowanie nakazowe w sprawach o wykroczenia w Polsce Ludowej. Charakterystyka modelu orzecznictwa karno-administracyjnego Polski Ludowej”. *Z Dziejów Prawa* 12(20): 835–861.
- Mezglewski, Artur. 2000. „Nauczanie religii w Polsce Ludowej”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 1: 21–36.
- Noszczak, Bartłomiej. 2020. *Antymilenium. Konflikt państwa z Kościołem na tle obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/1967)*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Sychowicz, Krzysztof. 2004. „Żadnych cudów”. *Biuletyn IPN* 10(45): 60–66.
- Sychowicz, Krzysztof. 2010. „Komuniści w walce z krzyżami – realizacja Okólnika nr 26 Ministerstwa Oświaty z 4 VIII 1958 r. na terenie woj. białostockiego”. W: *Kościół w obliczu totalitaryzmów. Zbiór studiów dla uczczenia XXV rocznicy męczeńskiej śmierci ks. Jerzego Popiełuszki, Toruń 16–17 X 2009 r.*, red. Wojciech Polak, Waldemar Rozyński, Michał Białkowski, Jakub Kufel, 523–539. Toruń: Oficyna Wydawnicza Finna.
- Sychowicz, Krzysztof. 2013. *Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w województwie białostockim w latach 1944–1975*. Białystok: Instytut Pamięci Narodowej.
- Sychowicz, Krzysztof. 2019. „Przeciw Milenium – władze komunistyczne w województwie białostockim wobec organizacji i przebiegu uroczystości tysiąclecia chrztu Polski”. W: *Od Maximis undique pressi do Totus Tuus Poloniae populus. Metropolie mohylewska i wileńska w latach 1798–1992*, red. Jarosław Wasilewski, 202–229. Białystok: Instytut Pamięci Narodowej.
- Wilczewski, Waldemar Franciszek. 2002. „Witold Pietkun (1911–1981)”. W: *Konspiracja i opór społeczny w Polsce 1944–1956. Słownik biograficzny*. T. 1, red. Jan Żaryn, Jacek T. Żurek. Kraków–Warszawa–Wrocław: Instytut Pamięci Narodowej.
- Wysocki, Wiesław Jan. 2005. „Główne kierunki polityki komunistycznego państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1944–1957”. W: *Władze komunistyczne wobec Kościoła katolickiego w Łódzkiem 1945–1967*, red. Janusz Wróbel, Leszek Próchniak, 13–26. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Wysocki, Wiesław Jan. 2008. „Reakcje władz na milenijną nowennę i peregrynację”. *Studia Prymasowskie* 2: 21–43.
- Żaryn, Jan. 2004. *Kościół w PRL*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.

Ochrona symboli religijnych zawartych we wzorach przemysłowych zgłoszonych do Urzędu Patentowego RP

Legal protection of religious symbols incorporated in industrial designs submitted to the Polish Patent Office

JERZY SZCZOTKA*

 <https://orcid.org/0000-0003-2197-8406>

Streszczenie: Tematem artykułu jest prawna ochrona symboli religijnych zawartych we wzorach przemysłowych zgłoszonych do Urzędu Patentowego RP na podstawie ustawy z dnia 30 czerwca 2000 r. – Prawo własności przemysłowej. Zgodnie z tym aktem normatywnym Urząd Patentowy RP, działając *ex officio*, nie może udzielić ochrony prawnej na obszarze państwa polskiego takim wzorom przemysłowym, które zawierają oznaczenie zawierające element o wysokiej wartości symbolicznej o charakterze religijnym, którego używanie obrażałoby uczucia religijne. Badając zgłoszony wzór, Urząd Patentowy ocenia zaistnienie okoliczności wskazanych w powołanej regulacji, której próbę wykładni przedstawiono w artykule. W tym kontekście należy zwrócić uwagę, że ze względu na długotrwałą historycznie i uniwersalny charakter, symbole związane z religią chrześcijańską mają co do zasady wysoką wartość nie tylko dla osób wierzących, lecz także dla tych, którzy szanują związane z nimi wartości jako istotne dla funkcjonowania całego społeczeństwa. W ramach obowiązujących przepisów ważnym instrumentem ochrony prawnej symboli i jednocześnie uczuć religijnych jest instytucja unieważnienia i uchylenia decyzji Urzędu Patentowego o udzieleniu prawa z rejestracji. Wniosek w tej sprawie może złożyć każdy, co stwarza możliwość – a nawet powinność – podjęcia działania przez instytucje i organizacje kościelne, osoby duchowne, chrześcijańskie stowarzyszenia, wspólnoty i ruchy, a nawet poszczególnych wiernych.

Słowa kluczowe: wzór przemysłowy; symbol religijny; obraza uczuć religijnych; Urząd Patentowy RP; prawo z rejestracji; unieważnienie prawa z rejestracji

Abstract: This article explores the legal protection of religious symbols incorporated in industrial designs submitted to the Polish Patent Office pursuant to the Industrial Property Act of 2000. According to this act, the Patent Office, acting *ex officio*, cannot grant legal protection in the territory of Poland to industrial designs that contain a sign incorporating an element with a high symbolic value of a religious nature, as the use of the element would offend religious sentiments. As part of the examination process for a submitted design, the Patent Office evaluates the fulfilment of the requirements laid down in the aforementioned regulation, the interpretation of which is presented in this article. In this context, an important point to note is that, due to the historically enduring and universal nature of symbols associated with Christianity, they generally possess high value not only for adherents of that faith but also for those who consider the values associated with those symbols as essential to the functioning of society as a whole. Within the framework of applicable regulations, a significant instrument for the legal protection of symbols and, therefore, of religious sentiments is the institution of invalidation and reversal of the Patent Office's decision to grant registration rights. According to the law, any natural or legal person may initiate such proceedings. This legal regulation creates an opportunity – and, indeed, an obligation – for church institutions and organisations, clergy, Christian associations, communities, movements and even individual believers to take appropriate action.

Key words: industrial design; religious symbol; offence to religious sentiment; Polish Patent Office; right arising out of registration; invalidity right to a design

Wprowadzenie – istota problemu

Temat niniejszej wypowiedzi jest usytuowany w merytorycznych i formalnych ramach normatywnych, co w sposób jednoznaczny determinuje zakres oraz zasady i sposób prowadzenia rozważań. Nietrudno jednakże zauważyć, że sama istota poruszanej

* Dr hab., prof. UMCS, Katedra Prawa Gospodarczego i Handlowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, pl. M. Curie-Skłodowskiej 5, 20–031 Lublin, e-mail: jerzy.szczotka@mail.umcs.pl

problematyki, dotycząca roli symboli religijnych w stosunkach społecznych, ma swe korzenie poza obszarem regulacji prawnej. Wywodzi się ze sfery wolności i praw naturalnych człowieka, dlatego pełni zasadniczą, konstruktywną rolę w odniesieniu do wszystkich aspektów relacji międzyludzkich, także w obszarze kultury, działalności gospodarczej i prawa¹. Stąd bierze się jej niekwestionowane, fundamentalne znaczenie, które jednak ostatnio – jak można zaobserwować – jest niestety coraz mniej dostrzegane, pomniejszane, a nawet ignorowane. To negatywne zjawisko dotyczy szczególnie krajów zaliczanych do tzw. cywilizacji łańcińskiej, zbudowanej na fundamentach religii chrześcijańskiej, przez wieki przesiąkniętej jej wartościami i przodującej na niwie gospodarczej, naukowej i kulturalnej. Nie można wszakże nie dostrzec, że obecnie właśnie w tym obszarze cywilizacyjnym sfera *sacrum* gwałtownie się kurczy (jest ograniczana) zarówno w życiu społecznym, jak i indywidualnym poszczególnych ludzi. Trudno nie zauważyć wpływu, jaki na to zjawisko ma pojawienie się i intensywne promowanie nowych, odmiennych od tradycyjnych, idei dotyczących w szczególności sfery ludzkiej płciowości, przynależności religijnej, narodowej, dziedzictwa kulturowego, relacji rodzinnych i społecznych, a nawet zjawiska migracji, traktowania środowiska naturalnego czy zmian klimatycznych². Poglębiają one relatywizm w zakresie podstawowych zasad, ocen i postaw moralnych, co wydaje się nie służyć spójności i harmonijnemu funkcjonowaniu zarówno wspólnot społecznych, jak i poszczególnych jednostek.

W dobie takich przewartościowań nie powinno dziwić z jednej strony wzmożone wprowadzanie nowych regulacji prawnych, z drugiej zaś intensywna nowelizacja obowiązujących przepisów lub forsowanie daleko idącej korekty ich wykładni. Jednakże szybkie i radykalne zmiany w tej dziedzinie mogą prowadzić do poważnej dysharmonii pomiędzy sposobem i treścią wprowadzanych modyfikacji prawnych a ich społecznym odbiorem (akceptacją). Stąd szczególnie istotna rola nie tylko ustawodawcy i organów stosujących prawo, lecz także instytucji i organizacji kościelnych, osób duchownych, chrześcijańskich stowarzyszeń, wspólnot i ruchów, a nawet poszczególnych wiernych.

1. Podstawa prawna ochrony symboli religijnych zawartych we wzorach przemysłowych zgłoszonych do Urzędu Patentowego RP

1.1. *Ratio legis* art. 106 ust. 2 p.w.p.

Jurydyczne ramy podjętych rozważań obejmują wysoce wyspecjalizowaną dziedzinę prawa, jaką jest własność intelektualna, a w szczególności część składową tego obszaru – własność przemysłową, koncentrując się na wąskim jego wycinku dotyczącym wzorów przemysłowych.

¹ Polski Trybunał Konstytucyjny w jednym ze swoich orzeczeń zwrócił uwagę na szczególną ochronę prawną uczuć religijnych ze względu na ich powiązanie z wolnością sumienia i wyznania wyrażoną zarówno w Konstytucji RP, jak i aktach prawnych o zasięgu międzynarodowym – zob. orzeczenie TK z dnia 7 czerwca 1994 r., K 17/93, OTK 1994, nr 1, poz. 11; Tylec 2022, 27–32.

² Por. Ożóg 2021, 96–97.

Centralnym punktem zainteresowania jest regulacja zawarta w art. 106 ust. 2 ustawy z dnia 30 czerwca 2000 r. – Prawo własności przemysłowej³. Przepis ten stanowi, że praw z rejestracji nie udziela się na wzory przemysłowe zawierające oznaczenia, o których mowa w – odnoszącym się bezpośrednio do znaków towarowych – art. 129¹ ust. 1 pkt 8 p.w.p. Dotyczy to oznaczeń zawierających element o wysokiej wartości symbolicznej, w szczególności właśnie o charakterze religijnym, którego używanie obrażałoby uczucia religijne. Oznacza to, że Urząd Patentowy RP, działając *ex officio*, nie może wzorom przemysłowym, zawierającym tego typu oznaczenie, udzielić ochrony prawnej na obszarze państwa polskiego. Oczywiście jest, że państwo, działając jako podmiot władzy publicznej (realizując swoje *imperium*), nie powinno angażować swych środków i swego autorytetu w udzielanie ochrony i firmowanie takich wzorów, a przez to zawartych w nich symboli, których używanie – ze względu na nie same – naruszałoby obowiązujące zasady moralne i nie byłoby w społeczeństwie akceptowane⁴. Decyzja o udzieleniu ochrony godziłaby w spójność całej wspólnoty⁵.

Nie budzi zastrzeżeń teza, że prezentowana przeszkoda – określana mianem bezwzględnej – nie koliduje z podstawowymi wolnościami człowieka, jakimi są wolność wypowiedzi i wolność gospodarcza⁶. Obydwie nie mają však – co nie budzi wątpliwości – absolutnego, nieograniczonego charakteru.

Należy w tym miejscu zauważyć, że kwestia unormowana w powołanym przepisie art. 129¹ ust. 1 pkt 8 p.w.p. nie była w odniesieniu do wzorów przemysłowych przedmiotem ani licznych i pogłębionych analiz polskiej doktryny, ani też bezpośrednich rozstrzygnięć krajowej judykatury. Z racji usytuowania tego przepisu zrozumiałe jest, że więcej głosów doktryny i orzecznictwa zostało poświęconych uregulowanej tu kwestii dotyczącej znaków towarowych. Nie ma przeszkód, aby wykorzystać ten dorobek na gruncie ochrony wzorów przemysłowych.

1.2. Prawna ochrona wzorów przemysłowych – zasady ogólne

Klarowne omówienie powołanych regulacji wymaga przynajmniej skrótowego, a przez to uproszczonego zaprezentowania podstawowych kwestii ogólnych, dotyczących ochrony prawnej wzoru przemysłowego.

Wzór przemysłowy to dobro niematerialne, będące postacią (zewnętrznym wyglądem) oferowanego na rynku wytworu (produktu) lub jego części. Pełni on istotną funkcję gospodarczą jako instrument konkurencji rynkowej; przedsiębiorca, dążący do zwiększenia swych dochodów i rywalizujący w tym celu z innymi, posługuje się atrakcyjną

³ Ustawa z dnia 30 czerwca 2000 r. – Prawo własności przemysłowej, Dz. U. z 2023 r. poz. 1170, dalej: p.w.p.

⁴ Por. Urząd Patentowy RP, *Ogólne wytyczne Prezesa UPRP. Wytyczne w zakresie znaków towarowych. Znaki o wysokiej wartości symbolicznej. Wstęp*, <https://uprp.gov.pl/pl/przedmioty-ochrony/ogolne-wytyczne-prezesa-uprp/wytyczne-w-zakresie-znakow-towarowych-/znaki-o-wysokiej-wartosci-symbolicznej/wstep> [dostęp: 19.10.2024].

⁵ Zob. Pietrzyk-Tobiasz 2021, 98; wyrok NSA z dnia 14 lutego 2019 r., II GSK 5758/16, LEX nr 2677949.

⁶ W ten sposób Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z dnia 2 marca 1994 r., W 3/93, OTK 1994, cz. 1, poz. 17; tak też – dotyczący wprowadzienia znaków towarowych, lecz mogący być odniesionym także do wzorów przemysłowych – wyrok Sądu (czwarta izba) z dnia 20 września 2011 r. w sprawie *Couture Tech Ltd przeciwko OHIM*, skarga nr T-232/10, ECLI:EU:T:2011.498, pkt 69–70.

formą zewnętrzną oferowanych przez siebie towarów, która ma wzbudzić zainteresowanie odbiorców⁷. Z tego względu wygląd produktu może być dla przedsiębiorcy na tyle cenny, że uzna za konieczne uzyskanie prawnej wyłączności na korzystanie z niego. Tego typu postać wytworu lub jego części, nadana mu w szczególności przez cechy linii, konturów, kolorystykę, fakturę lub materiał wytworu oraz jego ornamentację, może uzyskać ochronę prawną właśnie jako wzór przemysłowy (zob. art. 102 ust. 1 p.w.p.). Konieczną cechą wzoru przemysłowego jako dobra prawnego, a zarazem wymogiem jego ochrony, jest jego nowość i posiadanie indywidualnego charakteru. Ustawowe pojęcie wytworu, nowości i indywidualnego charakteru zostało zdefiniowane w art. 102–104 p.w.p.

Uzyskanie prawnej wyłączności na korzystanie ze wzoru przemysłowego wymaga dokonania odpowiedniego zgłoszenia do Urzędu Patentowego RP ze wskazaniem rodzaju wytworów (art. 108 p.w.p.)⁸. Organ ten wydaje decyzję o udzieleniu osobie zgłaszającej prawa z rejestracji – cywilnego podmiotowego prawa o charakterze bezwzględny, zbywalnym i dziedzicznym⁹. W ten sposób uprawniony nabywa prawo wyłącznego korzystania z wzoru przemysłowego w sposób zarobkowy lub zawodowy na całym obszarze Rzeczypospolitej Polskiej (art. 105 ust. 2 p.w.p.)¹⁰. Prawo to ogranicza się do wytworów tego rodzaju, dla których nastąpiło zgłoszenie, i oznacza możliwość zakazania osobom trzecim wytwarzania, oferowania, wprowadzania do obrotu, importu, eksportu lub używania wytworu, w którym wzór jest zawarty bądź zastosowany, lub składowania takiego wytworu dla takich celów (zob. art. 105 ust. 3 i 5 p.w.p.)¹¹. Prawa z rejestracji wzoru udziela się na 25 lat od daty dokonania zgłoszenia (art. 105 ust. 6 p.w.p.).

1.3. Badanie zgłoszenia wzoru przemysłowego przez Urząd Patentowy

Dla podjętych w niniejszej wypowiedzi rozważań istotne znaczenie ma regulacja wskazująca wzory wyłączone spod ochrony oraz określająca zakres badania przez Urząd Patentowy dokonanego zgłoszenia. Z jednej strony wprowadzona została zasada ograniczająca takie badanie jedynie do strony formalnej zgłoszenia (art. 111 ust. 1 p.w.p.)¹². Jeżeli Urząd Patentowy stwierdzi, że zgłoszenie wzoru przemysłowego nie zostało sporządzone prawidłowo, wydaje decyzję o odmowie udzielenia prawa z rejestracji (art. 110 ust. 1 p.w.p.). Z drugiej strony istotne jest, że badanie merytoryczne wyjątkowo powinno dotyczyć zgłoszenia takiego wzoru, który zawiera – co jest tematem niniejszej wypowiedzi – oznaczenie z elementem o wysokiej wartości symbolicznej o charakterze religijnym (art. 129¹ ust. 1 pkt 8 p.w.p. w zw. z art. 106 ust. 2 p.w.p.). Jeżeli w ocenie Urzędu Patentowego

⁷ Zob. Szczotka 2015, 514.

⁸ Zob. rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 30 stycznia 2002 r. w sprawie dokonywania i rozpatrywania zgłoszeń wzorów przemysłowych, Dz. U. poz. 358, z późn. zm.; Demendecki 2015, 1033–1069.

⁹ Zob. Szczotka 2015, 532–533.

¹⁰ Zob. Tischner 2014, 710–712; Wojciechowska 2017, 212–221.

¹¹ Szerzej na ten temat zob. Tischner 2014, 712–718; Szczotka 2015, 534–535; Wojciechowska 2017, 221–224; Szczepanowska-Kozłowska 2017b, 293–295; wyrok WSA w Warszawie z dnia 8 czerwca 2009 r., VI SA/Wa 536/09, LEX nr 650836.

¹² Zob. wyroki Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie: z dnia 9 marca 2007 r. (VI SA/Wa 2233/06, LEX nr 322721), z dnia 20 lutego 2008 r. (VI SA/Wa 2128/07, LEX nr 463651) oraz z dnia 7 września 2012 r. (VI SA/Wa 221/12, LEX nr 1277235).

używanie tego elementu w danym przypadku obrażałoby uczucia religijne, prawo z rejestracji na dany wzór przemysłowy nie może zostać udzielone. Odmowna decyzja stwierdzająca istnienie tej przeszkody ma charakter uznaniowy.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na inny ustawowy wyjątek w tym względzie, w sposób bezpośredni wyłączający możliwość udzielenia ochrony zgłoszonemu wzorowi przemysłowemu. Mianowicie Urząd Patentowy nie udziela praw z rejestracji na takie wzory, których wykorzystywanie byłoby sprzeczne z porządkiem publicznym lub dobrymi obyczajami (art. 106 ust. 1 p.w.p.)¹³. Pojawia się istotna kwestia określenia relacji pomiędzy tym właśnie wyłączeniem a przeszkodą związaną z symbolami o charakterze religijnym. Bez przeprowadzania w tym miejscu pogłębionych analiz (w szczególności dotyczących znaczenia pojęć „porządek publiczny” i „dobre obyczaje”), za uzasadnioną można uznać tezę, że używanie we wzorze przemysłowym symbolu, który obrażałby uczucia religijne, stanowi jednocześnie takie wykorzystywanie tego wzoru, które byłoby sprzeczne z porządkiem publicznym lub dobrymi obyczajami¹⁴.

1.4. Oznaczenie zawarte we wzorze przemysłowym

Podjmując próbę dokładniejszej analizy przedmiotowej regulacji, na wstępie niezbędne jest wyjaśnienie użytego w art. 106 ust. 2 p.w.p. podstawowego sformułowania „oznaczenie zawarte we wzorze przemysłowym”. Wydaje się, że pojęcie „oznaczenie”, użyte również w definicji wyjątku w art. 129¹ ust. 1 pkt 8 p.w.p., winno być rozumiane zgodnie z interpretacją obowiązującą w prawie znaków towarowych, niemniej z uwzględnieniem specyfiki wzorów przemysłowych. Na podstawie zatem art. 120 ust. 2 p.w.p. zasadny jest wniosek, że oznaczeniem dającym się zawrzeć we wzorze przemysłowym, jako postaci wytworu, może być wyraz (litery, skróty literowe, hasła, nazwisko), rysunek (grafika), cyfra, kompozycja kolorystyczna, forma przestrzenna, w tym kształt towaru lub opakowania. Zgłoszenie wzoru przemysłowego do Urzędu Patentowego powinno obejmować

¹³ Tak brzmiąca klauzula, stanowiąca bezwzględną przeszkodę rejestracji wzoru, jest zawarta zarówno w dyrektywie 98/71/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 13 października 1998 r. w sprawie prawnej ochrony wzorów (Dz. Urz. UE L 289/28 z 28.10.1998; art. 8), jak i rozporządzeniu Rady (WE) Nr 6/2002 z dnia 12 grudnia 2001 r. w sprawie wzorów wspólnotowych (Dz. Urz. UE L 3/1 z 5.01.2002, dalej: rozp. 6/2002; art. 9). Wskazane akty nie zawierają wszakże unormowania analogicznego do przepisu z art. 106 ust. 2 p.w.p. odnoszącego się do symboli religijnych. Należy zauważyć, że zgodnie z motywem 16 preambuły dyrektywy 98/71/WE pojęcia porządku publicznego i dobrych obyczajów mogą pozostać odmiennie interpretowane w poszczególnych państwach Unii – zob. Kępiński 2010, rozdz. I, pkt 4.1; Szczotka 2015, 543; Tischner 2017, 128; Wojcieszko-Głuszko 2020, komentarz do art. 106 pkt I.3–4. Zob. też wyrok WSA w Warszawie z dnia 31 sierpnia 2017 r., VI SA/Wa 1093/16, Legalis nr 2575674; *Wytyczne dotyczące rozpatrywania spraw związanych ze wspólnotowymi znakami towarowymi przez Urząd Harmonizacji Rynku Wewnętrznego (znaki towarowe i wzory). Część B – Rozpatrywanie zgłoszeń. Dział 4 – Bezwzględne podstawy odmowy rejestracji*, pkt 2.6, s. 4, https://euipo.europa.eu/tunnel-web/secure/webdav/guest/document_library/contentPdfs/law_and_practice/trade_marks_practice_manual/WP/Part-B/04-part_b_examination_section_4_absolute_grounds_for_refusal/part_b_examination_section_4_absolute_grounds_for_refusal_collective_marks_pl.pdf [dostęp: 19.10.2024].

¹⁴ Zob. na ten temat m.in. Tischner 2017, 127; Szczotka 2015, 543–544; Wojcieszko-Głuszko 2020, komentarz do art. 106 pkt I.4. W odniesieniu do znaków towarowych zob. Trzebiatowski 2020, komentarz do art. 129¹, nb. 10; Sitko 2015, 656; Promińska 2021, rozdz. XV, pkt 3.2 ad 2; Ożóg 2021, 18, 21, 80–81, 95. Por. też wyroki WSA w Warszawie: z dnia 16 lutego 2012 r. (VI SA/Wa 1717/11, LEX nr 1146197), z dnia 17 listopada 2016 r. (VI SA/Wa 1135/16, LEX nr 2286396), z dnia 31 sierpnia 2017 r. (VI SA/Wa 1093/16, LEX nr 2763505). Zob. też powołane już *Wytyczne dotyczące rozpatrywania spraw związanych ze wspólnotowymi znakami towarowymi...*, pkt 2.6, s. 8.

jego ilustrację, którą stanowią w szczególności rysunki i fotografie (art. 108 ust. 1 pkt 2 i ust. 2 p.w.p.), przez co samo stwierdzenie istnienia zawartego we wzorze oznaczenia, o jakim mowa, nie powinno stwarzać trudności.

Oznaczeniem zawartym we wzorze nie mogłyby być natomiast dźwięki w postaci zarówno kompozycji muzycznej, słownej, jak i odgłosów naturalnych (śpiew ptaków, szum wiatru, hałas uliczny, odgłos wydawany przez urządzenia). Oznaczenia takiego rodzaju, nawet jeśli zawierałyby „element o wysokiej wartości symbolicznej, o charakterze religijnym” i zostały zaprojektowane tak, aby funkcjonować w połączeniu ze wzorem, nie są bowiem objęte zgłoszeniem wzoru i nie mogą podlegać badaniu przez Urząd Patentowy¹⁵.

Jak można sądzić, normatywny wymóg, aby oznaczenie było zawarte we wzorze – wbrew brzmieniu językowemu – dotyczy nie tylko sytuacji, gdy jest jego elementem (częścią), lecz także przypadku, gdy oznaczenie stanowi całość wzoru przemysłowego, np. gdy jest to kompozycja kolorystyczna lub forma przestrzenna (np. kształt towaru lub opakowania).

2. Element o wysokiej wartości symbolicznej o charakterze religijnym, którego używanie obrażałoby uczucia religijne

2.1. Symbol o charakterze religijnym

Zasadnicze znaczenie dla podejmowanego tu zagadnienia ma analiza przepisu art. 129¹ ust. 1 pkt 8 p.w.p. w zakresie stanowiącym, że przeszkodą w udzieleniu ochrony jest sytuacja, gdy wspomniane wyżej oznaczenie (zawarte we wzorze) zawiera „element o wysokiej wartości symbolicznej o charakterze religijnym, którego używanie obrażałoby uczucia religijne”. Należałoby uznać, że określona ustawowo okoliczność „zawierania się” wskazanego elementu w oznaczeniu – tak jak w relacji oznaczenia i wzoru – odnosi się zarówno do sytuacji, gdy element jest częścią wzoru, jak i do przypadku, gdy jest jego całością.

W ramach badania zgłoszonego wzoru przemysłowego Urząd Patentowy, działając *ex officio*, musi dokonać interpretacji dwóch ustawowych, mających zasadnicze znaczenie zwrotów niedookreślonych, którymi są: „element o wysokiej wartości symbolicznej o charakterze religijnym” oraz „obraza uczuć religijnych”. Niemniej interpretację tę powinna poprzedzić ocena, czy zawarty we wzorze element ma charakter symbolu. Można przyjąć, że istotą symbolu jest wywoływanie u oznaczonej grupy odbiorców wyraźnego skojarzenia z określonymi wydarzeniami, zjawiskami czy postaciami, któremu towarzyszy jednoznaczny przekaz emocjonalny, informacyjny, intelektualny¹⁶.

Niniejsza wypowiedź dotyczy regulacji odnoszącej się do symboli o charakterze religijnym. Ustawodawca nie precyzuje, o jakie religie chodzi, co moim zdaniem oznacza, że Urząd Patentowy powinien brać pod uwagę wszystkie religie kultywowane w kościołach

¹⁵ Por. Tischner 2014, 674; wyrok WSA w Warszawie z dnia 26 kwietnia 2006 r., VI SA/Wa 30/06, LEX nr 198451.

¹⁶ Por. Urząd Patentowy RP, *Ogólne wytyczne Prezesa UPRP [...] Wstęp*, powołujący definicję symbolu zawartą w *Słowniku języka polskiego* pod red. M. Szymczaka. Zob. też Trzebiatowski 2020, komentarz do art. 129¹, nb. 11.

i innych związkach wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej¹⁷. Z punktu widzenia analizowanej regulacji nie jest zatem istotne, czy konotacja dotyczy religii dominującej, jaką w Polsce jest katolicyzm¹⁸, czy takiej o marginalnym udziale w społeczeństwie¹⁹. Oczywistym zadaniem Urzędu Patentowego jest także ocena istnienia więzi skojarzeniowej symbolu zawartego w zgłoszonym wzorze z daną religią, szczególnie gdy chodzi o wyznania mniej znane potencjalnemu odbiorcy. Uznaniu danego oznaczenia za symbol religijny nie powinno przeszkadzać przedstawienie go w wersji zmodyfikowanej, stylizowanej lub tzw. artystycznej, ale jednoznacznie odczytywanej przez odbiorców²⁰.

Nawiązując do praktyki rejestrowej w odniesieniu do znaków towarowych, można uznać, że symbolami religii katolickiej mogą być wizerunki lub imiona Osób Trójcy Świętej (Boga Ojca, Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego), Matki Bożej, osób świętych lub błogosławionych (np. św. Piotra, św. Wojciecha, św. Jana Pawła II), słowa modlitw, hasła religijne, akty strzeliste, akcesoria liturgiczne (np. monstrancja, kielich eucharystyczny), dewocjonała (np. krzyż, różaniec, medalik), oznaczenia plastyczne (ryba wczesnych chrześcijan, tablice z przykazaniami, Łódź Piotrowa).

2.2. Wysoka wartość symboliczna

Niełatwą kwestią do rozstrzygnięcia przez Urząd Patentowy jest ocena, niezbyt – moim zdaniem – zręcznie sformułowanego wymogu, aby element miał „wysoką wartość symboliczną”. Wydaje się, że chodzi tu o element, który należałoby traktować jako symbol²¹. Zatem „wysoka wartość symboliczna” elementu to w zasadzie wysoka ocena samych wartości łączonych z danym elementem jako symbolem przez daną grupę osób²². Niewątpliwie uwzględniona powinna tu być skala rozpoznawalności symbolu, zarówno w aspekcie czasowym (okres jego funkcjonowania), jak i w odniesieniu do liczby osób związanych z symbolem. Należy zważyć nie tylko rolę symbolu w prywatnym życiu poszczególnych

¹⁷ Na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej działa 15 kościołów i innych związków wyznaniowych, których stosunki z państwem są uregulowane aktami normatywnymi o randze ustawy (14 ustaw i przedwojenne rozporządzenie Prezydenta RP). Drugim trybem regulacji sytuacji prawnej związków wyznaniowych jest ich wpis do właściwego rejestru (zob. art. 30–38 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz. U. z 2023 r. poz. 265; rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 31 marca 1999 r. w sprawie rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, Dz. U. poz. 374). Szczególną pozycję zajmuje Kościół katolicki z uwagi na fakt, że jego sytuacja prawna uregulowana jest przede wszystkim w umowie międzynarodowej, jaką jest Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. poz. 318. Zob. też Ożóg 2021, 66, który uznaje, że „w racjonalnych granicach ochrona z omawianego przepisu powinna zostać przyznana także symbolom religijnym wyznań, które nie są w Polsce reprezentowane”.

¹⁸ Według komunikatu CBOS w Polsce jest 89% katolików, przy czym 88,8% dorosłych Polaków czuje przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, a 0,2% do innych obrządków katolickich – CBOS, *Religijność Polaków w ostatnich dziesięcioleciach*, Komunikat z badań 2024, nr 50, s. 5, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2024/K_050_24.PDF [dostęp: 19.10.2024]. Zob. też GUS, *Wyznania religijne w Polsce w latach 2019–2021*, Warszawa 2022, s. 69, 360–361, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/wyznania-religijne-w-polsce-2019-2021,5,3.html> [dostęp: 19.10.2024].

¹⁹ W omawianym kontekście można przykładowo wskazać buddyzm, por. Urząd Patentowy RP, *Ogólne wytyczne Prezesa UPRP [...] Wstęp. Elementy o charakterze religijnym*.

²⁰ Zob. Sitko 2015, 657, powołująca przykład znaku słowno-graficznego „donum vitae” przedstawiającego postać kobiety z dzieckiem podobną do wyobrażeń Matki Boskiej z Dzieciątkiem Jezus.

²¹ Zob. Żelechowski 2022, komentarz do art. 129¹, nb. 87; Ożóg 2021, 37.

²² Zob. Trzebiatowski 2020, komentarz do art. 129¹, nb. 11; Żelechowski 2022, komentarz do art. 129¹, nb. 87, stwierdzający, że „może chodzić o wysoką wartość symbolu także dla określonej grupy mniejszościowej”.

jednostek, lecz także, a może przede wszystkim, w przestrzeni społecznej. Znaczenie może mieć kwestia publicznego charakteru symbolu – czy funkcjonuje on oficjalnie i jest urzędowo akceptowany. Wreszcie pod uwagę należałoby wziąć natężenie i rodzaj przywiązania do niego oraz skojarzeń z nim związanych – czy kojarzone wartości cieszą się szacunkiem i są otaczane troską, mają charakter spajający i rozwijający z punktu widzenia nie tylko danej grupy, lecz także całej wspólnoty, np. narodowej (państwowej). Ważna jest według mnie również ocena poziomu determinacji, aby bronić symbolu, a w istocie uosabianych przezeń wartości.

Moim zdaniem zasadna jest teza, że w omawianym kontekście prawnym symbole związane z religią chrześcijańską (w Polsce głównie katolicyzmem), ze względu na swój długotrwały historycznie i uniwersalny charakter, mają co do zasady wysoką wartość zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i społecznej. Stanowią nie tylko kulturowe dziedzictwo, lecz także są wyznacznikiem współczesnej tożsamości Polaków, w niemałym stopniu również dla osób innych wyznań i niewierzących, szanujących te wartości jako istotne dla funkcjonowania całego społeczeństwa²³.

2.3. Obraza uczuć religijnych

Decydujące znaczenie dla sposobu rozstrzygnięcia przez Urząd Patentowy omawianego problemu ma – dokonywana w fazie badania zgłoszenia – ocena, czy używanie symbolu religijnego zawartego w wykorzystywanym wzorze przemysłowym obrażałoby uczucia religijne. Sam fakt zamieszczenia we wzorze symbolu religijnego nie stanowi bezwzględnej przeszkody rejestracji²⁴. Ustawowe sformułowanie wskazuje, że Urząd Patentowy na potrzeby swojej analizy powinien przeprowadzić symulację wprowadzenia na dany rynek wzoru zawierającego symbol oraz zdiagnozować prawdopodobieństwo zaistnienia skutku w postaci obrazy uczuć religijnych grupy odbiorców uznanej za relewantną²⁵. Jak się przyjmuje, ocena tej kwestii ma charakter potencjalny i powinna zostać dokonana w oparciu o samą postać i treść wykorzystanego symbolu oraz rodzaj wytworów, nie zaś bezpośrednio ze względu na okoliczności dotyczące osoby i działań podmiotu zgłaszającego²⁶. Z jurydycznego punktu widzenia nie ma znaczenia, czy użycie symbolu religijnego

²³ Tak Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniach: z dnia 2 marca 1994 r., W 3/93, OTK 1994, cz. 1, poz. 17 i z dnia 7 czerwca 1994 r., K 17/93, OTK 1994, nr 1, poz. 11.

²⁴ Tak w odniesieniu do znaków towarowych – Sitko 2015, 672; Fedorowicz 2021, komentarz do art. 129(1), nb. 1.8; Żelechowski 2022, komentarz do art. 129¹, nb. 90.

²⁵ Zob. Nowińska 2021, rozdz. IV, pkt 3.2.4; wyrok WSA w Warszawie z dnia 31 sierpnia 2017 r., VI SA/Wa 1093/16, Legalis nr 2575674. Por. – w odniesieniu do znaków towarowych – Szczepanowska-Kozłowska 2017a, 704; por. też systematykę stanowisk doktryny i judykatury w kwestii oceny, czy sprzeczność oznaczenia z porządkiem publicznym lub dobrymi obyczajami należy odnosić do samego znaku, czy do jego używania w obrocie – Pietrzyk-Tobiasz 2022, 85–87.

²⁶ Por. Wojcieszko-Głuszko 2020, komentarz do art. 106, pkt I.2; Przytuła 2021a, komentarz do art. 106, pkt I; zob. – odnośnie do znaków towarowych – Trzebiatowski 2020, komentarz do art. 129¹, nb. 11; zob. też Ożóg 2021, 48–50, który podaje, że UPRP decyzją z dnia 30 marca 2007 r. (znak Z-297111, niepubl.) odmówił ochrony oznaczeniu słowno-graficznemu ze stylizowanym znakiem krzyża, wizerunkiem łodzi unoszącej się na wodzie i wpisanym w ten wizerunek elementem słownym „Pokolenie JP2”, zgłoszonemu przez Katolicką Agencję Informacyjną sp. z o.o., powołaną do działania przez Konferencję Episkopatu Polski. Zob. też wyroki WSA w Warszawie: z dnia 17 listopada 2016 r., VI SA/Wa 1135/16, Legalis nr 1640087 oraz z dnia 31 sierpnia 2017 r., VI SA/Wa 1093/16, LEX

celowo ma przynieść efekt „szokujący”, a więc zwracający uwagę i przez to zwiększający dochody przedsiębiorcy, czy też nie towarzyszy temu taki zamiar.

Nie można zaprzeczyć, że z jednej strony mogą zostać zgłoszone symbole w takim ich ujęciu (kontekście), co do którego wspomniana ocena może rodzić istotne wątpliwości, z drugiej zaś strony – także w takim, którego wygląd *per se* powinien determinować odmowę udzielenia ochrony²⁷. Jak jednak należy sądzić, brzmienie przepisu każe we wszystkich przypadkach wiązać ocenę spełnienia wymogu „obrażania uczuć religijnych” ze sprawą wykorzystania symbolu z potencjalnym używaniem wzoru w obrocie.

Obrazę należałoby rozumieć jako dyskomfort psychiczny, emocjonalny, rodzący odruch sprzeciwu poszczególnych osób, a zarazem tworzonej przez nich wspólnoty, zaburzający jej normalne funkcjonowanie, związane z naruszeniem, deprecjonowaniem, poniżaniem – uosabianych przez dany symbol – wartości uznawanych za ważne²⁸. Znaczenie może mieć próba rozpoznania przez Urząd Patentowy skali ewentualnego odczucia obrazy w ramach konkretnej grupy odbiorców – czy mogłoby to dotyczyć jedynie nielicznych jednostek, małych niereprezentatywnych grup, czy też miałoby szerszy, bardziej uniwersalny charakter. W ramach tych ustaleń istotna jest próba stwierdzenia obiektywnego charakteru zaistnienia obrazy oraz występowania adekwatnego związku przyczynowego pomiędzy użyciem symbolu a powstaniem obrazy.

W ramach analizy przesłanki obrazy uczuć religijnych należałoby symulacyjnie posłużyć się odpowiednim wzorcowym modelem osoby będącej odbiorcą symbolu. Jak się zasadniczo przyjmuje, hipotetyczna weryfikacja zaistnienia takiego skutku powinna być dokonywana z perspektywy osoby wierzącej współcześnie, uczestniczącej w życiu religijnym wspólnoty, znającej i akceptującej podstawowe źródła i zasady swej wiary oraz obowiązujące obrzędy i symbole. Jednocześnie chodzi o osobę w tym wymiarze nieskrajną, o średnim (typowym), akceptowanym w danej wspólnocie poziomie tolerancji i wrażliwości na działania godzące w wyznawane wartości, w tym w szczególności w religijne symbole²⁹. Jednakże nie można moim zdaniem wykluczyć, że obraza uczuć religijnych dotknie szerszego grona odbiorców z określonego kręgu kulturowego, nienależących do danej wspólnoty religijnej, lecz szanujących jej wartości jako fundamentalny, spajający element dziedzictwa kulturowego całej społeczności. To także oznacza, że Urząd Patentowy w ramach badania tej kwestii powinien uwzględnić grupę odbiorców obejmującą nie tylko osoby mogące mieć styczność z danym wytworem jako bezpośredni użytkownicy (np. duchowni w odniesieniu do akcesoriów liturgicznych), lecz także tych, którzy szanują dany symbol i jedynie znajdują się w sferze jego oddziaływania³⁰. Warto

nr 2763505. Por też powołane już *Wytyczne dotyczące rozpatrywania spraw związanych ze wspólnotowymi znakami towarowymi...*, pkt 2.6, s. 4.

²⁷ Zob. w odniesieniu do znaków towarowych Ożóg 2021, 54. Słusznie Szczepanowska-Kozłowska 2017a, 703, stwierdzająca, że „nie ma [...] symboli, które byłyby z natury wyłączone od rejestracji”.

²⁸ Zob. tak w odniesieniu do znaków towarowych Urząd Patentowy RP, *Ogólne wytyczne Prezesa UPRP [...] Znaki o wysokiej wartości symbolicznej*; Trzebiatowski 2020, komentarz do art. 129¹, nb. 11; Ożóg 2021, 38–39; por. wyrok TK z dnia 6 października 2015 r., SK 54/13, OTK 2015, nr 9A, poz. 142.

²⁹ Zob. w odniesieniu do znaków towarowych Trzebiatowski 2020, komentarz do art. 129¹, nb. 10–11; Ożóg 2021, 63, 68–69; Żelechowski 2022, komentarz do art. 129¹, nb. 75.

³⁰ Zob. w odniesieniu do znaków towarowych Szczepanowska-Kozłowska 2017a, 704; Trzebiatowski 2020, komentarz do art. 129¹, nb. 11; Żelechowski 2022, komentarz do art. 129¹, nb. 91; Pietrzyk-Tobiasz 2022, 90–91. Por. też

ponadto zauważyć, że – jak słusznie wskazuje praktyka – odmowa udzielenia ochrony wzorom przemysłowym zawierającym symbole religijne może być dodatkowo uzasadniana brakiem akceptacji samego faktu komercyjnego zawłaszczania i wykorzystywania takich symboli przez przedsiębiorcę na potrzeby działalności gospodarczej, a przez to ich deprecjonowania³¹.

W mojej opinii, dla decyzji Urzędu Patentowego w kwestii użycia symbolu obrażającego uczucia religijne katolików znaczenie powinny mieć także regulacje wewnętrzne Kościoła katolickiego oraz jego stanowisko wyrażane przez odpowiednie instytucje, uprawnione gremia, hierarchów czy znawców doktryny³². Kwestia ta może być szczególnie istotna w sytuacji świadomej polityki państwa i instytucji publicznych zmierzającej do pomniejszania wartości symboli religijnych lub nawet ich eliminacji z życia publicznego, realizowanej przy bierności lub braku możliwości skutecznego sprzeciwu samych wiernych.

2.4. Rodzaj wytworu

Rozstrzygając kwestię obrazy uczuć religijnych, Urząd Patentowy powinien oceniać nie tylko sam symbol, lecz brać pod uwagę także rodzaj wytworu³³, którego dotyczy dany wzór przemysłowy. Nie budzi zastrzeżeń teza, że w wielu przypadkach to właśnie ten element będzie decydował o pozytywnej lub negatywnej decyzji w sprawie udzielenia praw z rejestracji. Dorobek praktyki – dotyczący co prawda znaków towarowych, lecz mogący znaleźć tu odpowiednie zastosowanie – pozwala wskazać kategorie wytworów, które mogą mieć znaczenie z tego punktu widzenia. Jest bardziej prawdopodobne, że decyzja Urzędu Patentowego o braku ryzyka obrazy uczuć religijnych będzie się odnosić do symboli zawartych we wzorze takich wytworów, które wykazują związek z życiem religijnym³⁴. W szczególności mogą to być produkty wyraźnie i jednoznacznie związane z postaciami konkretnych świętych (np. opakowania ziół, asortyment apteczny), z obrzędami religijnymi (np. akcesoria liturgiczne), pamiątkami z ośrodków kultu lub szczególnych wydażeń (np. dewocjonalia), będące nośnikami przekazu religijnego (np. modlitewniki).

Z kolei diagnoza Urzędu Patentowego stwierdzająca istnienie ryzyka obrazy uczuć religijnych jest bardziej prawdopodobna w odniesieniu do symboli zawartych we wzorze takich wytworów, które nie są związane z życiem religijnym (np. dezodoranty, okulary,

powoływane już *Wytyczne dotyczące rozpatrywania spraw związanych ze wspólnotowymi znakami towarowymi...*, pkt 2.6.2, s. 7–8.

³¹ Zob. decyzja Urzędu Patentowego RP z dnia 29 marca 2007 r., znak Z.285991, niepubl. – podaję za Ożóg 2021, 42–43, zob. też 76.

³² Por. Ożóg 2021, 43–44.

³³ Zob. Tischner 2017, 133; w odniesieniu do znaków towarowych: Sitko 2015, 672; Szczepanowska-Kozłowska 2017a, 703–704; Promińska 2021, rozdz. XV, pkt 3.2, ad 2; Ożóg 2021, 60–61 wraz z powołaną tam bogatą literaturą i judykaturą; Żelechowski 2022, komentarz do art. 129¹, nb. 90; Pietrzyk-Tobiasz 2022, 90; wyrok WSA w Warszawie z dnia 31 sierpnia 2017 r., VI SA/Wa 1093/16, Legalis nr 2575674. Por. raz jeszcze *Wytyczne dotyczące rozpatrywania spraw związanych ze wspólnotowymi znakami...*, pkt 2.6.2, s. 7.

³⁴ Zob. Urząd Patentowy RP, *Ogólne wytyczne Prezesa UPRP [...] Wstęp. Elementy o charakterze religijnym* (<https://uprp.gov.pl/pl/przedmioty-ochrony/ogolne-wytyczne-prezesa-uprp/wytyczne-w-zakresie-znakow-towarowych-/znaki-o-wysokiej-wartosci-symbolicznej/elementy-o-charakterze-religijnym>).

bransoletki, powszechnie używana odzież, obuwie, nakrycia głowy)³⁵. Ich wykorzystywanie skutkowałoby trywializacją, a nawet profanacją symbolu (np. flakon na perfumy stylizowany na kustum lub monstrancję³⁶), godziłoby w wartości, które reprezentuje (np. opakowania napojów alkoholowych³⁷) i służyłoby jedynie jego komercjalizacji, tj. osiągnięciu korzyści majątkowych³⁸.

Przeprowadzane przez Urząd Patentowy badanie, o jakim wyżej mowa, niewątpliwie ma charakter złożony nie tyle z prawnego, co z faktycznego punktu widzenia. Ustalenie i sama ocena stanu rzeczywistego, dotyczącego elementu zawartego we wzorze przemysłowym – czy jest to symbol religijny, czy ma wysoką wartość, czy jego używanie obrażałoby uczucia religijne – może sprawiać Urzędowi Patentowemu niemałe trudności. Pomocne w tym względzie powinny okazać się opinie biegłych, uznane za niezbędne i wywołane na podstawie art. 84 § 1 k.p.a.³⁹ w zw. z art. 252 p.w.p. i 253¹ p.w.p.

3. Unieważnienie ochrony wzoru przemysłowego z symbolami obrażającymi uczucia religijne

Procedura rozpatrywania przez Urząd Patentowy zgłoszenia wzoru przemysłowego nie przewiduje – inaczej niż w przypadku wynalazków i wzorów użytkowych – ujawnienia zgłoszenia przed wydaniem decyzji poprzez ustawową instytucję ogłoszenia o zgłoszeniu. W tej sytuacji istotne jest, że po wydaniu decyzji o udzieleniu ochrony zainteresowane osoby trzecie mogą żądać albo unieważnienia prawa z rejestracji (art. 117 p.w.p.), albo uchylecia wydanej decyzji (art. 246–247 p.w.p.). W obydwu przypadkach – zgodnie ze stosowanym tu odpowiednio przepisem art. 89 ust. 1 pkt 1 p.w.p. – przesłankę stanowi brak spełnienia materialnych warunków wydania decyzji, co obejmuje także omawiane umieszczenie we wzorze przemysłowym symboli religijnych obrażających uczucia religijne⁴⁰. Decyzja o udzieleniu prawa z rejestracji może być unieważniona lub uchylona w całości lub w części, a zatem w odniesieniu do wszystkich bądź jedynie niektórych elementów postaci wytworu, np. samego symbolu.

Rozpatrzenie przez Urząd Patentowy sprawy o unieważnienie prawa z rejestracji następuje w trybie postępowania spornego w oparciu o art. 255 ust. 1 pkt 1 p.w.p.⁴¹ Nato-

³⁵ Zob. tamże; por. też Ożóg 2021, 50–52.

³⁶ Zob. Ożóg 2021, 64, przyp. 127, wskazujący decyzję EUIPO z dnia 25 lutego 2016 r. o odmowie ochrony przestrzennego znaku towarowego nr 015148083; „Stosowanie wyrazu BUDDHA dla celów komercyjnych mogłoby w oczach osób związanych z buddyzmem doprowadzić do strywalizowania słowa o wymiarze symbolu” – zob. Urząd Patentowy RP, *Ogólne wytyczne Prezesa UPRP [...] Wstęp. Elementy o charakterze religijnym*.

³⁷ Zob. Ożóg 2021, 41–42, 53 z powołaniem decyzji UPRP: z dnia 28 lipca 2006 r., znak DT-Z-271561/zr, niepubl. oraz z dnia 7 marca 2018 r., znak DT-IL.Z.472416.6.jmysl, niepubl.; tak też decyzja UP we wspomnianej sprawie oznaczenia BUDDHA – zob. Urząd Patentowy RP, *Wytyczne... Elementy o charakterze religijnym*.

³⁸ Chodzi o ochronę „wartości niesprzedawalnych, niepodlegających jakiegokolwiek wycenieniu” – zob. Urząd Patentowy RP, *Ogólne wytyczne Prezesa UPRP [...] Wstęp. Elementy o charakterze religijnym*; Sitko 2015, 672; Ożóg 2021, 46.

³⁹ Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego, Dz. U. z 2024 r. poz. 572, dalej: k.p.a.

⁴⁰ Zob. Wojcieszko-Głuszko 2020, komentarz do art. 106, pkt III.3; por. wyroki WSA w Warszawie: z dnia 20 lutego 2008 r., VI SA/Wa 2128/07, LEX nr 463651 oraz z dnia 17 marca 2009 r., VI SA/Wa 1816/08, LEX nr 1061896.

⁴¹ Szerzej na temat tego postępowania zob. Sieńczyło-Chlabicz 2013, rozdz. IV § 1 i 2; Sieńczyło-Chlabicz 2020a, komentarz do art. 117, nb. 16–20; Demendecki 2015, 1070–1087; zob. też wyrok NSA z dnia 21 czerwca 2016 r., II GSK 205/15, Legalis nr 1486158.

miast uchylenie prawomocnej decyzji Urzędu Patentowego o przyznaniu takiej ochrony może nastąpić po wniesieniu umotywowanego sprzeciwu w ciągu 6 miesięcy od daty opublikowania w „Wiadomościach Urzędu Patentowego” informacji o udzieleniu prawa z rejestracji (art. 246 ust. 1 p.w.p.)⁴².

Odpowiedni wniosek (sprzeciw) – dowodzący obecności we wzorze symbolu religijnego obrażającego uczucia religijne⁴³ – może złożyć każda osoba bez potrzeby wykazywania interesu prawnego. W kontekście prowadzonych rozważań ważna jest uwaga, że takimi podmiotami mogą być instytucje Kościoła katolickiego oraz jego jednostki organizacyjne posiadające osobowość prawną, poszczególni duchowni oraz osoby zakonne, jak również świeckie stowarzyszenia, fundacje czy nawet poszczególni wierni. W tej sytuacji instytucja unieważnienia i uchylenia decyzji o udzieleniu prawa z rejestracji może być istotnym instrumentem ochrony symboli i jednocześnie uczuć religijnych⁴⁴.

Ważne jest także, że decyzja Urzędu Patentowego o udzieleniu prawa z rejestracji „nie jest przeszkodą do ścigania przestępstwa obrazy uczuć religijnych” z art. 196 k.k.⁴⁵ w sytuacji, gdy wzór przemysłowy zawiera wywołujący taki skutek symbol religijny. Skazujący wyrok sądu karnego w takiej sprawie stanowi podstawę unieważnienia wcześniejszej decyzji Urzędu Patentowego. Z odpowiednim wnioskiem powinien wystąpić Prokurator Generalny działający w interesie publicznym (zob. art. 89 ust. 2 p.w.p.).

4. Ochrona na terytorium RP symboli religijnych zawartych w międzynarodowych i unijnych wzorach przemysłowych

4.1. Symbole religijne zawarte w międzynarodowych wzorach przemysłowych

Powyższe rozważania można odnieść także do międzynarodowego wzoru przemysłowego⁴⁶. Oznacza to, że w świetle polskich przepisów tego rodzaju wzór, zawierający

⁴² Jeżeli uprawniony z rejestracji uzna sprzeciw za zasadny, Urząd Patentowy wydaje decyzję o uchyleniu decyzji o udzieleniu prawa z rejestracji (art. 247 ust. 2 p.w.p.). Natomiast jeżeli podniesie zarzut, że sprzeciw jest bezzasadny albo nie ustosunkuje się do niego, Prezes Urzędu Patentowego wyznacza eksperta do rozpatrzenia sprawy, który prowadzi w tym względzie postępowanie (art. 247 ust. 3 p.w.p.). Skutki postępowania sprzeciwowego określa art. 245 ust. 1 p.w.p. Zob. Sieńczyło-Chlabicz 2013, rozdz. IV § 3; Przytuła 2021c, komentarz do art. 246–247; wyrok NSA z dnia 19 października 2017 r., II GSK 3679/15, LEX nr 2397012.

⁴³ Por. wyroki NSA: z dnia 8 lutego 2007 r. (II GSK 114/06, LEX nr 321321), z dnia 29 lutego 2012 r. (II GSK 76/11, Legalis nr 793776), z dnia 19 października 2017 r. (II GSK 3679/15, LEX nr 2397012), a także wyrok WSA w Warszawie z dnia 19 maja 2010 r., VI SA/Wa 2026/09, LEX nr 70610.

⁴⁴ Skuteczność takich działań została w sposób szczególnie podkreślona w decyzji UPRP z dnia 19 października 2006 r. (odmowa rejestracji w sprawie znaku Z-295156 *POKOLENIE JP2*, niepubl.; podaję za Ożóg 2021, 45–47) stwierdzającej, że „dla podjęcia tej decyzji znaczenie miały postawy rozmaitych organizacji oraz osób fizycznych, które składały uwagi do zgłoszeń znaków towarowych [...]. Do aktu postępowania wpłynęło kilka tysięcy podpisów osób zdecydowanie sprzeciwiających się rejestracji, deklarujących, iż udzielenie takiego prawa będzie obrażać ich uczucia religijne oraz stanowiska kilkunastu organizacji”. Zob. też *JP2 nie będzie znakiem towarowym*, Wirtualna Polska, 6.11.2006, <https://wiadomosci.wp.pl/jp2-nie-bedzie-znakiem-towarowym-6036393356944513a> [dostęp: 19.10.2024].

⁴⁵ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz. U. z 2024 r. poz. 1965, z późn. zm., dalej: k.k.; Tylec 2022, 34–43.

⁴⁶ Zgodnie z definicją zawartą w art. 3 ust. 1 pkt 12 i 13 p.w.p., pod pojęciem międzynarodowego wzoru przemysłowego rozumie się wzór przemysłowy zarejestrowany w trybie określonym w Akcie genewskim Porozumienia haskiego w sprawie międzynarodowej rejestracji wzorów przemysłowych, przyjętym w Genewie dnia 2 lipca 1999 r., Dz. U. z 2009 r. poz. 1522.

oznaczenie z elementem o wysokiej wartości symbolicznej o charakterze religijnym, którego używanie obrażałoby uczucia religijne, nie może uzyskać ochrony na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Urząd Patentowy, stwierdzając *ex officio* istnienie wskazanej przeszkody rejestracyjnej, wydaje decyzję o odmowie uznania na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej jego ochrony w całości lub w części (art. 117¹ ust. 1 p.w.p.). Urząd Patentowy jest zobligowany przekazać do Biura Międzynarodowego⁴⁷ powiadomienie o wydaniu decyzji odmownej lub decyzji o unieważnieniu uznania (art. 117² ust. 1 p.w.p.).

Z racji wskazanych powyżej istotne jest, że także w tym przypadku decyzja Urzędu Patentowego o uznaniu ochrony może być unieważniona albo na podstawie odpowiednio stosowanego przepisu art. 89 p.w.p. (tak art. 117⁴ p.w.p.), albo w trybie postępowania sprzeciwowego (art. 246 ust. 1 p.w.p. w zw. z art. 117³ ust. 1 p.w.p.)⁴⁸. W tym drugim przypadku wydanie decyzji o unieważnieniu na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej ochrony międzynarodowego wzoru przemysłowego następuje, jeżeli uprawniony z rejestracji międzynarodowej nie udzieli odpowiedzi na sprzeciw lub zgodzi się z tym sprzeciwem (art. 117³ ust. 2 p.w.p.). Natomiast jeżeli uprawniony podniesie zarzut, że sprzeciw jest bezzasadny, Prezes Urzędu Patentowego wyznacza eksperta do rozpatrzenia sprawy, który prowadzi w tym względzie postępowanie (art. 247 ust. 3 p.w.p.). Zarówno wniosek o unieważnienie, jak i sprzeciw wykazujący istnienie we wzorze symbolu obrażającego uczucia religijne może wnieść każdy.

4.2. Symbole religijne zawarte w unijnych wzorach przemysłowych

W ramach prowadzonych rozważań warto poczynić wzmiankę, że wspomniane już rozporządzenie Rady (WE) Nr 6/2002 w sprawie wzorów wspólnotowych kreuje instytucję unijnego wzoru przemysłowego zyskującego ochronę na terytorium UE (więc także Polski) na podstawie decyzji Urzędu Unii Europejskiej ds. Własności Intelektualnej (EUIPO) z siedzibą w Alicante (Hiszpania). Przepis art. 9 rozporządzenia stanowi, że przesłanką odmowy rejestracji wzoru w trybie unijnym jest jego sprzeczność z dobrymi obyczajami lub porządkiem publicznym. Należy przyjąć, że w ramach tej przeszkody mieszczą się wzory zawierające symbole o charakterze religijnym, których używanie obrażałoby uczucia religijne. Mimo autonomicznego charakteru wspólnotowego systemu prawnej ochrony wzorów przemysłowych, nie budzi wątpliwości teza, że za skuteczną przeszkodę udzielenia ochrony można uznać taką, która jest aktualna nawet tylko w jednym z unijnych państw⁴⁹. Należy podkreślić, że również w tym systemie rejestracja

⁴⁷ W myśl definicji z art. 3 ust. 1 pkt 7 p.w.p., określenie Biuro Międzynarodowe ma oznaczać Międzynarodowe Biuro Własności Intelektualnej utworzone na podstawie Konwencji o ustanowieniu Światowej Organizacji Własności Intelektualnej, sporządzonej w Sztokholmie dnia 14 lipca 1967 r., Dz. U. z 1975 r. poz. 49. Siedzibą Biura Międzynarodowego jest Genewa. Polska, ratyfikując konwencję WIPO, przystąpiła do tej organizacji 23 marca 1975 r.

⁴⁸ Na temat unieważnienia uznania na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej ochrony międzynarodowego wzoru przemysłowego zob. Sieńczyło-Chlabcz 2020b, komentarz do art. 117¹–117⁴; Przytuła 2021b, komentarz do art. 117¹–117⁴; wyrok NSA z dnia 19 października 2017 r., II GSK 3679/15, LEX nr 2397012.

⁴⁹ Zob. Kępiński 2010, rozdz. I, pkt 4.1, stwierdzający, że „do państw członkowskich należy więc kwestia ustalenia, jaki wzór może być sprzeczny z porządkiem publicznym lub dobrymi obyczajami [...]”, dodając, że „przykładem wzoru, który na pewno nie uzyskałby ochrony jest pisuar w kształcie matki boskiej [...]” zilustrowany jako wzór 47 (wkładka); Autor prezentuje też inne zarejestrowane w OHIM (obecnie EUIPO) wzory, które mogłyby być uznane

unijnego wzoru przemysłowego zawierającego symbol, o jakim mowa, może być unieważniona (art. 25 ust. 1 lit. b rozp. 6/2002)⁵⁰.

W kontekście prawa unijnego warto w sposób szczególny zwrócić uwagę na dwie kwestie, mogące mieć znaczenie bardziej uniwersalne, także w omówionym wyżej polskim stanie prawnym.

Pierwszą z nich są realne niebezpieczeństwa związane z możliwością rejestracji przez EUIPO wzorów zawierających symbole religii katolickiej, których użycie obrażałoby uczucia religijne Polaków, lecz nie wywoływałoby takiego skutku w innych państwach UE⁵¹. Wydaje się to wysoce prawdopodobne, zważywszy na wyraźny i pogłębiający się rozdźwięk między relacją społeczeństwa do wartości i roli religii chrześcijańskiej oraz jej symboli w Polsce a analogiczną relacją w pozostałych państwach tzw. cywilizacji łańciskowej. W skali krajowej tego rodzaju obawa może również dotyczyć decyzji Urzędu Patentowego RP.

Po drugie, wskazane niebezpieczeństwo nakłada ze szczególną mocą na instytucje Kościoła katolickiego, a także chrześcijańskie organizacje świeckie i nawet samych wiernych, obowiązek monitorowania zgłoszeń wzorów do EUIPO (analogicznie do Urzędu Patentowego RP) oraz szybkiego, stanowczego i profesjonalnego reagowania w postaci wniosku o unieważnienie decyzji tego organu udzielającej ochrony wzorom zawierającym symbole obrażające uczucia religijne chrześcijan w Polsce. Bierność w tej kwestii nie może być usprawiedliwiana ani niewłaściwie pojmowaną cnotą pokory, ani błędnie rozumianą zasadą tolerancji.

Trzeba sobie uświadomić, że zasygnalizowany w niniejszej wypowiedzi problem, choć być może w odbiorze społecznym marginalny, ma istotne znaczenie z tego względu, że stanowi wycinek szerszego aspektu obrony wartości chrześcijańskich w życiu Polaków.

Bibliografia

Demendecki, Tomasz. 2015. „Strona, pełnomocnicy, terminy, dokonywanie zgłoszeń i prowadzenie korespondencji, środki zaskarżenia oraz informacje o zgłoszeniu w postępowaniu zgłoszeniowym i rejestrowym”. W: Tomasz Demendecki, Adrian Niewęglowski, Joanna Jowita Sitko, Jerzy Szczotka, Grzegorz Tylec. *Prawo własności przemysłowej. Komentarz LEX*, 1033–1069. Warszawa: Wolters Kluwer.

za kontrowersyjne – wzory 48–50, 52 (wkładka); Poźniak-Niedzielska 2016, 41; Tischner 2017, 128, przyp. 373; Wojcieszko-Głuszko 2020, komentarz do art. 106, pkt I.1. Tak też WSA w Warszawie w wyrokach: z dnia 17 listopada 2016 r., VI SA/Wa 1135/16, Legalis nr 1640087 oraz z dnia 31 sierpnia 2017 r., VI SA/Wa 1093/16, Legalis nr 2575674. Zob. tak w odniesieniu do wspólnotowego znaku towarowego powołany wyżej wyrok Sądu (czwarta izba) z dnia 20 września 2011 r., T-232/10 w sprawie *Couture Tech Ltd przeciwko OHIM*, pkt 22–26, 36.

⁵⁰ Na temat unieważnienia wzoru unijnego zob. Kępiński 2010, rozdz. IV, pkt 4.2; Sieńczyło-Chłabicz 2016, rozdz. 8 i 9; Sieńczyło-Chłabicz 2020a, komentarz do art. 117, nb. 21.

⁵¹ Przykłady rejestracji takich znaków towarowych z właściwym komentarzem podaje Ożóg 2021, 93 (tu przyp. 64 i 65), 98.

- Fedorowicz, Hanna. 2021. „Komentarz do art. 129(1)”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Mariusz Kondrat. Warszawa: Wolters Kluwer. LEX/el.
- Kępiński, Jakub. 2010. *Wzór przemysłowy i jego ochrona w prawie polskim i wspólnotowym*. Oficyna, LEX nr 120898.
- Nowińska, Ewa. 2021. „Brak zdolności rejestracyjnej wzoru”. W: Ewa Nowińska, Urszula Promińska, Krystyna Szczepanowska-Kozłowska. *Prawa własności przemysłowej. Przedmiot, treść i naruszenie*, 122–128. Warszawa: Wolters Kluwer. LEX/el.
- Ożóg, Marcin. 2021. „Znaki towarowe zawierające symbole religijne w orzecznictwie Urzędu Patentowego RP”. *Głos Prawa. Przegląd Prawniczy Allerhanda* 4/1(7), poz. 2: 12–106.
- Pietrzyk-Tobiasz, Barbara. 2021. „Ochrona wartości w polskim prawie znaków towarowych – oznaczenia sprzeczne z porządkiem publicznym lub dobrymi obyczajami”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Prawa Własności Intelektualnej* 1(151): 97–111.
- Pietrzyk-Tobiasz, Barbara. 2022. „Sprzeczność oznaczenia z porządkiem publicznym lub dobrymi obyczajami jako przeszkoda udzielenia prawa ochronnego na znak towarowy”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 84(1): 83–94.
- Poźniak-Niedzielska, Maria. 2016. „Wylączenia spod ochrony”. W: Maria Poźniak-Niedzielska, Joanna Sieńczyło-Chlabicz. *Europejskie prawo wzorów przemysłowych*, 38–41. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Promińska, Urszula. 2021. „Przeszkody bezwzględne”. W: Ewa Nowińska, Urszula Promińska, Krystyna Szczepanowska-Kozłowska. *Prawa własności przemysłowej. Przedmiot, treść i naruszenie*, 404–417. Warszawa: Wolters Kluwer. LEX/el.
- Przytuła, Andrzej. 2021a. „Komentarz do art. 106”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Mariusz Kondrat. Warszawa: Wolters Kluwer. LEX/el.
- Przytuła, Andrzej. 2021b. „Komentarz do art. 117¹–117⁴”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Mariusz Kondrat. Warszawa: Wolters Kluwer. LEX/el.
- Przytuła, Andrzej. 2021c. „Komentarz do art. 246–247”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Mariusz Kondrat. Warszawa: Wolters Kluwer. LEX/el.
- Sieńczyło-Chlabicz, Joanna. 2013. *Unieważnienie i wygaśnięcie prawa z rejestracji wzoru przemysłowego*. Warszawa: C.H. Beck. Legalis/el.
- Sieńczyło-Chlabicz, Joanna. 2016. „Unieważnienie wzoru wspólnotowego. Procedura unieważnienia wzoru wspólnotowego”. W: Maria Poźniak-Niedzielska, Joanna Sieńczyło-Chlabicz. *Europejskie prawo wzorów przemysłowych*, 111–168. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Sieńczyło-Chlabicz, Joanna. 2020a. „Komentarz do art. 117”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Joanna Sieńczyło-Chlabicz. Warszawa: C.H. Beck. Legalis/el.
- Sieńczyło-Chlabicz, Joanna. 2020b. „Komentarz do art. 117¹–117⁴”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Joanna Sieńczyło-Chlabicz. Warszawa: C.H. Beck. Legalis/el.
- Sitko, Joanna Jowita. 2015. „Znaki towarowe i prawa ochronne”. W: Tomasz Demendecki, Adrian Niewęglowski, Joanna Jowita Sitko, Jerzy Szczotka, Grzegorz Tylec. *Prawo własności przemysłowej. Komentarz LEX*, 595–901. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Szczepanowska-Kozłowska, Krystyna. 2017a. „Bezwzględne przeszkody rejestracji znaku towarowego”. W: *System Prawa Prywatnego*. T. 14B: *Prawo własności przemysłowej*, red. Ryszard Skubisz, 637–722. Warszawa: C.H. Beck.
- Szczepanowska-Kozłowska, Krystyna. 2017b. „Naruszenie prawa z rejestracji wzoru przemysłowego”. W: *System Prawa Prywatnego*. T. 14B: *Prawo własności przemysłowej*, red. Ryszard Skubisz, 277–321. Warszawa: C.H. Beck.

- Szczotka, Jerzy. 2015. „Wzory przemysłowe i prawa z rejestracji wzorów przemysłowych”. W: Tomasz Demendecki, Adrian Niewęglowski, Joanna Jowita Sitko, Jerzy Szczotka, Grzegorz Tylec. *Prawo własności przemysłowej. Komentarz LEX*, 510–594. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Tischner, Anna. 2014. „Wzory przemysłowe i prawa z rejestracji wzorów przemysłowych. Art. 102–119”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Paweł Kostański, 663–776. Warszawa: C.H. Beck.
- Tischner, Anna. 2017. „Rozdział XXVII. § 153–155”. W: *System Prawa Prywatnego*. T. 14B: *Prawo własności przemysłowej*, red. Ryszard Skubisz, 74–153. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Trzebiatowski, Marcin. 2020. „Komentarz do art. 129¹”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Joanna Sieńczyło-Chlabicz. Warszawa: C.H. Beck. Legalis/el.
- Tylec, Grzegorz. 2022. *Ochrona uczuć religijnych w prawie cywilnym*. Lublin: Wydawnictwo Academicum.
- Wojciechowska, Anna. 2017. „Prawo z rejestracji wzoru przemysłowego”. W: *System Prawa Prywatnego*. T. 14B: *Prawo własności przemysłowej*, red. Ryszard Skubisz, 211–264. Warszawa: C.H. Beck.
- Wojcieszko-Głuszko, Elżbieta. 2020. „Komentarz do art. 106”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Joanna Sieńczyło-Chlabicz. Warszawa: C.H. Beck. Legalis/el.
- Żelechowski, Łukasz. 2022. „Komentarz do art. 129¹”. W: *Prawo własności przemysłowej. Komentarz*, red. Łukasz Żelechowski. Warszawa: C.H. Beck. Legalis/el.

Katolickie księgi metrykalne a ewidencja stanu cywilnego na ziemiach polskich do połowy XX wieku

Catholic registers and civil status records in Polish lands until the mid-twentieth century

ANNA SZYSZKA*

 <https://orcid.org/0000-0002-0333-786X>

JAROSŁAW CZERKAWSKI**

 <https://orcid.org/0000-0002-3594-9385>

Streszczenie: Pojęcie ksiąg parafialnych obejmuje wszystkie księgi, które ma obowiązek prowadzić parafia Kościoła Katolickiego przy wykorzystaniu aparatu pomocniczego w postaci kancelarii parafialnej. Wśród ksiąg parafialnych na szczególną uwagę zasługują księgi metrykalne, w których Kościół Katolicki rejestruje chrzty swoich wiernych i odnotowuje wydarzenia z życia duchowego swoich wyznawców. Księgi te także służyły i służą do prowadzenia ewidencji mieszkańców parafii. Problemem badawczym niniejszego artykułu jest geneza i ewolucja praktyki prowadzenia ksiąg metrykalnych prowadzonych przez Kościół Katolicki i ich przejęcie przez urzędy stanu cywilnego w Polsce po II wojnie światowej, co skutkowało traktowaniem ich jako ksiąg stanu cywilnego. Autorzy przeanalizowali proces kształtowania się praktyki prowadzenia ksiąg metrykalnych Kościoła Katolickiego oraz norm prawnych regulujących problematykę aktów stanu cywilnego. W treści rysu historycznego zwrócono uwagę na rozwiązania polegające na przejmowaniu m.in. zadań z zakresu rejestracji stanu cywilnego przez administrację państwową, dotychczas realizowanych przez związki wyznaniowe. Ponadto przeanalizowano rozwiązania pastoralne obowiązujące w Kościele Katolickim oraz wykorzystano metodę analizy norm prawnych, przyjętych przez ustawodawcę w zakresie regulacji stanu cywilnego. Droga rozwiązania problemu przebiegała w sposób następujący: wyjaśniono podstawowe pojęcia istotne dla problemu badawczego, ukazano początki, historię i sposób prowadzenia ksiąg parafialnych oraz zaprezentowano przepisy dotyczące przeniesienia treści ksiąg metrykalnych do aktów stanu cywilnego. Ustawodawca wprowadził po II wojnie światowej rozwiązania umożliwiające ustalenie treści aktu stanu cywilnego na podstawie informacji pochodzących z ksiąg parafialnych. Organy odpowiedzialne za prowadzenie ksiąg aktów stanu cywilnego przejmowały księgi parafialne prowadzone w parafiach katolickich, które stawały się w ten sposób częścią zasobu urzędów stanu cywilnego.

Słowa kluczowe: metryka; stan cywilny; parafia; księgi parafialne

Abstract: The term “parish registers” includes all books that a Catholic parish is obliged to maintain, typically with the assistance of a parish office. Special attention should be paid to parish registers in which the Catholic Church registers baptisms and records other significant events in the spiritual lives of the faithful. These books also serve as records of parish residents. This paper’s research problem concerns the origins and evolution of the Catholic Church’s practice of keeping registry books and how this practice was taken over by registry offices in Poland after World War II, resulting in the books being treated as civil status records. The authors analyse the development of the practice of keeping Catholic registers and the legal norms that regulate civil status record keeping. The historical overview highlights the state administration’s takeover of tasks related to civil status registration previously performed by religious organisations. Furthermore, the authors examine pastoral and legal regulations in force within the Catholic Church, employing a legal and dogmatic approach to analyse legal norms adopted by state regarding civil status regulation. The approach taken to solve the research problem involved explaining the key concepts; outlining the origins, history, and methods of keeping parish registers; and presenting legal solutions for transferring vital records to civil status records. After World War II, the legislation was introduced that made it possible to determine the content of a civil status record based on information from parish registers. Consequently, the authorities responsible for maintaining civil status records took over the parish registers held in Catholic parishes and these registers became part of the civil registry office’s resources.

Key words: birth certificate; marital status; parish; parish registers

* Dr hab., Zakład Prawa Administracyjnego i Nauk o Administracji, Instytut Nauk Prawnych, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, ul. Żeromskiego 5, 25-369 Kielce, e-mail: anna.szyszka@ujk.edu.pl

** Ks. dr hab., Katedra Katechetyki Szczegółowej i Współczesnych Form Przekazu Wiary, Instytut Nauk Teologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14; 20-950 Lublin, e-mail: jaroslaw.czerkawski@kul.pl

Wstęp

Korzystanie przez osobę fizyczną z praw i możliwość zaciągania zobowiązań uzależnione są wieloma czynnikami, a jednym z nich jest stan cywilny. Obowiązująca ustawa z dnia 28 listopada 2014 r. – Prawo o aktach stanu cywilnego¹ reguluje m.in. instytucje: stanu cywilnego, aktów stanu cywilnego oraz rejestracji aktów stanu cywilnego. Na organ administracji publicznej zostaje nałożony obowiązek wykonywania czynności z zakresu rejestracji stanu cywilnego, co realizowane jest przez gminy w urzędach stanu cywilnego jako zadanie zlecone z zakresu administracji rządowej (art. 6 ust. 1 p.a.s.c.). Obecnie wpis do systemu teleinformatycznego, służącego do rejestracji stanu cywilnego, dokonywany przez kierownika urzędu stanu cywilnego bądź jego zastępcę, pozwala na szybkie i sprawne wykorzystywanie informacji wynikających z jego treści. Należy podkreślić, że czynności z zakresu rejestracji stanu cywilnego nie zawsze były dokonywane przez kierownika urzędu stanu cywilnego bądź jego zastępcę. Ewolucja uprawnień w obszarze rejestracji stanu cywilnego wskazuje, że początkowo czynności te realizowali duchowni prowadzący księgi metrykalne. Niniejsze rozważania prezentują badania w zakresie kształtowania się systemu rejestracji stanu cywilnego, który sięga obowiązku prowadzenia ksiąg metrykalnych przez duchownych poszczególnych wyznań aż do czasu wprowadzonego w 1945 r. przez organy państwa obowiązku przekazania ksiąg metrykalnych urzędom stanu cywilnego. Szczególny nacisk Autorzy położyli na kształtowanie procesu prowadzenia ksiąg metrykalnych przez duchownych Kościoła Katolickiego.

Księgi parafialne w Kościele Katolickim mają długą i bogatą historię, sięgającą średniowiecza. Podstawowym zadaniem ksiąg metrykalnych jest odzwierciedlenie życia religijnego członków Kościoła Katolickiego². Były one także źródłem informacji o mieszkańcach obszaru, który obejmowała parafia, oraz służyły administracji królewskiej i państwowej. Proboszcz w pewnym momencie stał się urzędnikiem państwowym, pracującym nie tylko na rzecz Kościoła, lecz także dla dobra państwa. W XVII w. rozpoczął się okres postępującej sekularyzacji, wówczas państwo przejmowało wiele zadań prowadzonych dotychczas przez Kościół. Kancelarie parafialne przestawały być urzędami państwowymi. Rządzący powoływali świeckie wydziały do ewidencji ludności i ich stanu życia, które ostatecznie przybrały formę urzędów stanu cywilnego.

1. Pochodzenie pojęcia *księgi metrykalne*

Księgi metrykalne, zwane także *metrykami* (łac. *metrica*), w Kościele Katolickim są urzędowymi zapisami i wykazami związanymi z życiem religijnym w obrębie danej jednostki administracyjnej Kościoła Katolickiego zwanej parafią. Historia owych zapisów sięga początków chrześcijaństwa, kiedy to zaczęto rejestrować ważne wydarzenia z życia wiernych. Przybrały one postać katalogów, w których zapisywano chrzty, śluby i zgony wiernych Kościoła. Katalogi te zwano *dyptychami*. Praktykę stosowania przepisów

¹ Dz. U. z 2025 r. poz. 594, dalej: p.a.s.c., ustawa z 2014 r.

² Kracik 2009, 135.

prawnych wykorzystywanych w kancelariach państwowych przeniesiono do Kościoła i wprowadzono ją jako stały element funkcjonowania kancelarii parafialnej³. Samo słowo *metryka* pochodzi od łacińskiego *matrix* i w znaczeniu pierwotnym oznacza *macicę* lub *samicę* – *matkę u zwierząt*. Wyraz ten przybierał rozmaite formy i znaczenia. W znaczeniu pochodnym oznaczał: *płodny, przyczynę, pochodzenie, matkę, twórczynię*. W przenośnym znaczeniu były to: *źródło, pochodzenie, korzeń, grunt, fundament, rdzeń, jądro, wzór*⁴.

Metryka w sensie ścisłym jest szczególnego rodzaju wpisem i spisem osób, wydarzeń z życia tychże osób lub ich rodzin, utworzona po to, by dokumentować ważne wydarzenia związane z ich życiem duchowym lub codziennym. W literaturze przedmiotu można znaleźć także inne wyrażenia na określenie ksiąg metrykalnych, takie jak *rejestr, regestr, katalog czy spis*. Księgi metrykalne są zatem urzędowymi zapisami i wykazami Kościoła Katolickiego, w których umieszcza się adnotacje odnoszące się do wiernych tegoż Kościoła⁵. Termin *metrica/matricula* był rozumiany jako *index, album, catalogus* i znalazł zastosowanie w praktyce sądowo-kancelaryjnej. *Metrica* stanowiła oficjalny spis urzędowych działań ewidencji ludności. Dotyczyło to działań kancelaryjnych zarówno kościelnych, jak i świeckich kancelarii. Prowadziły one księgi wpisów, inwentarzy, kopiariuszy, czy wreszcie wykazy studentów oraz członków stowarzyszeń⁶.

Współcześnie słowo *metryka* używane jest jako:

- księga do zapisywania urodzin, chrztów, ślubów, pogrzebów – księgi metrykalne;
- pojedynczy akt urodzenia, chrztu, ślubu;
- świadectwo, czyli odpis aktu;
- zbiór dawnych dokumentów urzędowych, aktów i listów;
- odrębna jednostka w archiwum lub w kancelarii;
- ogólna księga czynności i uchwał kapitułnych – *acta actorum*⁷.

Pojęcie *metryka* w ścisłym znaczeniu odnosi się do specyficznego rodzaju notacji, spisu, zapisu, świadectwa. Oznacza także księgę, w której dokumentuje się wydarzenia z życia członka Kościoła, jak jego narodziny, przyjęcie chrztu czy bierzmowania, zaistniałą śmierć czy inne rodzaje działań związanych z życiem religijnym a notowanych przez kancelarię parafialną⁸.

2. Proces kształtowania się ksiąg parafialnych

Rejestracja metrykalna wiernych w Kościele łacińskim wywodzi się z praktyki prowadzenia różnych typów spisów w czasach wczesnochrześcijańskich. Należy jednakże zaznaczyć, że systematyczna rejestracja w Kościele Zachodnim została dość wcześnie zarzucona. Powróciła dopiero w XIV w. w lokalnych kościołach i wspólnotach, które zaczęły

³ Dworzaczek 1959, 58.

⁴ Jougan 1958.

⁵ Kurpas 1961, 6.

⁶ Kotecki 2009, 4.

⁷ Kurpas 1961, 7.

⁸ Kotecki 2009, 4.

gromadzić dane o swoich wiernych. Najstarsze księgi metrykalne znajdują się we włoskiej parafii w Arezzo i pochodzą z 1314 r. We francuskiej parafii Givra zachowały się spisy pogrzebów z roku 1334 oraz ślubów z 1336. Z początków lat czterdziestych XV stulecia zachowały się metrykalia z terenów Hiszpanii, Francji oraz Włoch. Z tego okresu pochodzą także najwcześniejsze zarządzenia synodalne oraz postanowienia biskupów odnoszące się do omawianego tematu. Najczęściej literatura przedmiotu wymienia tu synody w Tournai z 1481 r. czy w Alcalá z 1497 r., które nałożyły obowiązek prowadzenia ksiąg ochrzczonych, zaślubionych i penitentów, którzy w czasie Wielkanocy przystąpili do sakramentu pojednania⁹.

Prowadzenie ksiąg metrykalnych w Kościele Katolickim związane jest z odbywającym się w latach 1545–1563 Soborem Trydenckim. W trakcie obrad podjęto decyzję o prowadzeniu ksiąg przez parafię, w których zapisywano by dane wiernych związane z ich przynależnością do Kościoła oraz z ich duchowym rozwojem. Zostało to jednak uregulowane dopiero w ostatniej fazie obrad Soboru Trydenckiego za pontyfikatu Piusa IV. Dokumenty Soboru Trydenckiego uwzględniały następujące rodzaje ksiąg, które zobowiązana była prowadzić parafia:

- rejestr ochrzczonych, który nazwano *liber baptisatorum*,
- księga małżeństw, czyli *liber matrimoniorum*,
- księga bierzmowanych – *liber confirmatorum*.

Do ksiąg chrztów, która w swoim formularzu miała rubryki, należało wpisać imię i nazwisko ochrzczonego, datę chrztu, imiona jego rodziców, nazwiska i imiona chrzestnych, a także nazwisko udzielającego chrztu – szafarza. W księgi małżeństw należało wpisać imiona i nazwiska małżonków, dzień i miejsce zawarcia małżeństwa oraz świadków zawartego małżeństwa¹⁰. W 1614 r. papież Paweł V wydał księgę o nazwie *Rytuał Rzymski*¹¹, którym uregulował i doprecyzował sposób prowadzenia ksiąg parafialnych. Postanowienia Soboru Trydenckiego miały być wdrażane w praktykę życia parafialnego. Miało to umożliwić realizację reform przyjętych przez Sobór Trydencki, pomóc w odnowie życia religijnego Kościoła, a także usprawnić administrowanie parafią.

Po zakończeniu Soboru Trydenckiego, w drugiej połowie XVI w., zgodnie z ustaleniami synodów diecezjalnych wprowadzono w Rzeczypospolitej Obojga Narodów obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych. Pierwszą diecezją, która zarządziła obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych, była diecezja warmińska. Biskup Stanisław Hozjusz w 1565 r. zwołał synod diecezjalny, który zalecił, aby proboszczowie w swoich kościołach posiadali księgi, w których odnotowywaliby udzielane chrzty w parafii. Natomiast koadiutor diecezji warmińskiej biskup Marcin Kromer wydając w 1573 r. *Agendę*, zalecał, aby proboszczowie prowadzili księgi metrykalne według podanego w dokumencie

⁹ Tamże, 6.

¹⁰ Kurpas 1961, 22–23.

¹¹ *Rituale Romanum Pauli V. Pontificis maximi iussu editum atque a felicitis recordationis Benedicto XIV auctum et castigatum, in quo, quae parochis ad administrationem sacramentorum, benedictiones, et conjurationes necessaria censentur, accurate sunt posita*, P.J. Hanicq, typographus. 1851 [wersja cyfrowa z 2010 r., Bayerische Staatsbibliothek].

wzoru i upominał proboszczów, że braku prowadzenia ksiąg nie będzie można niczym usprawiedliwić¹².

Prowadzenie ksiąg metrykalnych po Soborze Trydenckim w Rzeczypospolitej w początkowym okresie odbywało się zwyczajowo. Synody diecezjalne zalecały prowadzenie ksiąg metrykalnych w każdej parafii leżącej na terytorium danej diecezji. Obowiązkowymi elementami w księgach były: imię i nazwisko, rodzaj czynności zapisywanej (chrzest, bierzmowanie, małżeństwo, zgon) oraz miejsce, czas, szafarz aktu sakramentalnego i świadkowie owego aktu¹³. Jednakże pomimo uchwał synodów i wręcz nakazu soborowego, nie wszyscy proboszczowie stosowali się do wymogów prawa. Rejestracja odbywała się dowolnie i niesystematycznie. W Polsce przedrozbiorowej, ze względu na tzw. praktyki liturgiczne, w księgach zapisywano także ważne wydarzenia dotyczące wiernych zamieszkujących terytorium parafii¹⁴.

Papież Benedykt XIV nakazał biskupom, aby czuwali nad formułami sporządzania aktów metrykalnych oraz by sprawdzali dokładność wykonywania przepisów metrykalnych. Był to kolejny krok w kierunku uporządkowania zapisów w księgach metrykalnych, który prowadził do powstania rejestru ksiąg stanu cywilnego. Prowadzenie ksiąg parafialnych wciąż nie było wykonywane z należytą starannością. Niedokładność i wybiórczość nadal cechowały rejestrację kościelną. Pomijano zmarłe dzieci, które nie zostały ochrzczone, czy też nie rejestrowano zmarłych, którzy ponieśli śmierć w wyniku epidemii¹⁵. Biskupi diecezjalni próbowali zaradzić temu problemowi poprzez kontrolowanie duchowieństwa. W treści dokumentów synodalnych niektórych diecezji można znaleźć zapisy o nakładaniu kar pieniężnych na proboszczów niedopełniających swoich obowiązków¹⁶.

Pod koniec XVIII w. stopniowo zaczęto wprowadzać rejestrację stanu cywilnego. Początkowo rejestracją zajmowali się proboszczowie, którzy stawali się urzędnikami państwowymi. I tak w 1764 r. został wydany przez administrację królewską I Rzeczypospolitej dokument, który zrównał księgi prowadzone przez proboszczów wyznania rzymskokatolickiego i greckounickiego z dokumentami publicznymi. Kolejny akt z dnia 22 czerwca 1789 r. wprowadził obowiązek prowadzenia ksiąg chrztów, ślubów i pogrzebów. Obowiązek ten nałożono na duchownych wszystkich wyznań chrześcijańskich, gdyż księgi te były traktowane jako dokumenty państwowe¹⁷.

W okresie zaborów nie obowiązywał jednolity system prowadzenia ksiąg metrykalnych. Każdy zabór posiadał odrębny system, a duchowni pełnili funkcję urzędników stanu cywilnego. Księgi miały być prowadzone w następujący sposób: jeden egzemplarz zwany unikatem lub oryginałem pozostawał w parafii, drugi zwany duplikatem na początku nowego roku przekazywano do sądowego archiwum hipotecznego¹⁸. W okresie istnienia Księstwa Warszawskiego, powstałego w wyniku działań cesarza Napoleona Bonaparte, obowiązywało świeckie prawo odnośnie do omawianego tematu, które działało już we

¹² Hochleitner 2002, 281–282.

¹³ Moskal 2025, 65–66.

¹⁴ Dacewicz, Chomko, Szymula 2020, 15.

¹⁵ Hrynicki 2016, 360.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, 361.

¹⁸ Dacewicz, Chomko, Szymula 2020, 15.

Francji. Był to pierwszy świecki system na ziemiach polskich, który odebrał Kościołowi rzymskokatolickiemu i innym wyznaniom administrację odpowiedzialną za rejestrację stanu cywilnego. Na całym terytorium Księstwa Warszawskiego wprowadzono świeckie prawo cywilne wzorowane na francuskim, a w życiu publicznym obowiązywał Kodeks Napoleona¹⁹.

W Królestwie Polskim utworzonym po kongresie wiedeńskim kościelne księgi metrykalne stały się jednocześnie aktami stanu cywilnego i uzyskały status dokumentów o charakterze publiczno-prawnym. Tym samym podtrzymano obowiązujące prawo z czasów Księstwa Warszawskiego. W praktyce zamiast urzędów cywilnych wielu proboszczów prowadziło księgi metrykalne. Na ziemiach bezpośrednio wcielonych do Imperium Rosyjskiego obowiązywała wyłącznie rejestracja wyznaniowa. W Imperium Rosyjskim istniały różne regulacje prawne omawianego zagadnienia. Zmiana sytuacji nastąpiła w 1830 r., kiedy przygotowano *Pełny Zwód Prawa Imperium Rosyjskiego*, który obejmował 46 tomów. Na jego podstawie opracowano 15-tomowy *Zwód Praw Imperium Rosyjskiego*, regulujący prowadzenie ksiąg metrykalnych poszczególnych wyznań obecnych na terenie carskiej Rosji. Na ziemiach dawnej Polski włączonych do imperium obowiązywał od września 1840 r. Na podstawie tych przepisów prowadzenie aktów stanu cywilnego miało charakter wyznaniowy²⁰.

Na ziemiach należących do zaboru pruskiego rejestrację wyznaniową w celach świeckich wykorzystywano od 1794 r. Proboszcz miał obowiązek sporządzania księgi w dwóch egzemplarzach, z których jeden przekazywał do właściwych sądów, a drugi zatrzymywał w kancelarii. W 1874 r. została wprowadzona pruska ustawa o rejestracji stanu cywilnego i formie zawierania małżeństw. Ustawa z dnia 6 lutego 1875 r., która weszła w życie 1 stycznia 1876 r., wprowadziła urzędników świeckich oraz okręgi stanu cywilnego w miejsce duchownych. Akta mogły być sprostowane na mocy postanowienia sądu na obszarze działania okręgu. Ewentualne zmiany w akcie urzędnik wpisywał na marginesie aktu. Księgi metrykalne w parafiach nadal prowadzili proboszczowie na podstawie prawnych regulacji wynikających z prawa kanonicznego²¹.

Od 1782 r. w zaborze austriackim zgodnie z przepisami państwowymi księgi metrykalne prowadziły parafie, odrębne dla każdej miejscowości przynależnej do parafii. Zgodnie z zarządzeniami w księgach metrykalnych parafii katolickich dokonywano rejestracji także innych wyznań. W księgach metrykalnych odnotowywano narodzenie, małżeństwo i pogrzeb. Zapisy, jak wspomniano, obejmowały osoby wszystkich wyznań, w tym także Żydów, których dane zapisywano w księgach metrykalnych prowadzonych przez parafię.

Na terenie zaboru austriackiego *Algemeines Bürgerliches Gesetzbuch* (ABGB) z 1811 r. wprowadził świecko-wyznaniowy system rejestracji stanu cywilnego, uzależniony od wyznawanej religii. W przypadku chrześcijan czynności z zakresu rejestracji stanu cywilnego powierzono proboszczom, natomiast w przypadku wyznań niechrześcijańskich czynności te wykonywali urzędnicy urzędów metrykalnych. Czynności polegające na rejestracji stanu cywilnego podlegały nadzorowi organów administracyjnych. Rejestracja

¹⁹ Hrynicki 2016, 361.

²⁰ Truszkowski 2020, 101–102.

²¹ Tamże, 221–225.

świecka dotyczyła jedynie wąskiej grupy osób bezwyznaniowych²². W 1826 r. postanowiono rozdzielić prowadzenie ksiąg przez duchownych: osobne księgi przeznaczone były dla katolików, prowadzili je proboszczowie, a rabini osobne księgi prowadzili dla Żydów. Powstała także osobna rejestracja wyznań ewangelickich. Jeśli małżeństwo było mieszane, rejestrację dokonywano w obu wyznaniach²³.

Kościół prowadzenie ksiąg parafialnych, w szczególności księgi chrztów, uregulował poprzez kanony Kodeksów Prawa Kanonicznego. I tak Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r.²⁴ zobowiązywał parafie do prowadzenia ksiąg. Kompetentne ich uzupełnianie i prowadzenie spoczywało na proboszczu. Kanony 470–478 określały zakres obowiązków związanych z omawianym tematem. Księgi miały być prowadzone w dwóch egzemplarzach: oryginał pozostawał w parafii, a duplikat corocznie trafiał do archiwów diecezjalnych. Przepis o prowadzeniu podwójnych ksiąg zabezpieczał przed utratą danych zapisanych w metrykach. Kanony tego kodeksu zobowiązywały proboszcza do prowadzenia następujących ksiąg parafialnych: ochrzczonych, bierzmowanych, małżeństwa i zmarłych. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.²⁵ również nakłada na proboszczów obowiązek prowadzenia ksiąg parafialnych²⁶. Proboszcz w księdze chrztów ma obowiązek zapisać nazwisko ochrzczonego, dokonać wzmianki o jego rodzicach, chrzestnych oraz o miejscu udzielonego chrztu (kan. 877 § 1)²⁷. Zobowiązany jest także do zapisania daty i miejsca urodzenia. W kan. 535 § 1 obowiązujący Kodeks postanawia: „w każdej parafii należy prowadzić księgi parafialne. [...] Proboszcz ma czuwać nad tym, by księgi były właściwie spisywane i przechowywane”. Księgi parafialne stanowią integralną część działalności duszpasterskiej Kościoła oraz dokumentację dowodową na określenie faktów i zdarzeń mających miejsce w życiu wierzącego²⁸. Ponadto mają charakter publicznych dokumentów urzędowych oraz posiadają moc dowodową²⁹. W niektórych komentarzach dokonywane jest rozróżnienie na księgi parafialne oraz na księgi kościele prowadzone w parafii. Te ostatnie nie są księgami parafialnymi.

Po II wojnie światowej wprowadzono jednolity system powszechnej i świeckiej rejestracji cywilnej, którą zorganizowało państwo. Zaistniałe rozwiązanie przyczyniło się do powołania urzędów stanu cywilnego jako nowych instytucji administracji państwowej. Urzędy kościelne różnych wyznań, zwane także kancelariami parafialnymi, nadal prowadzą księgi metrykalne, ale nie mają obowiązku przekazywania ich do archiwów państwowych. W przypadku Kościoła Katolickiego dokumentacja przekazywana jest do diecezjalnych archiwów kościelnych³⁰.

²² Hrynicky 2016, 364–365.

²³ Dacewicz, Chomko, Szymula 2020, 15.

²⁴ Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus (27.05.1917), AAS 9 (1917), cz. II, s. 1–593.

²⁵ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), cz. II, s. 1–317; tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań: Pallottinum 1984.

²⁶ Marzoa, Miras, Rodríguez-Ocaña (red.) 2002, 1285.

²⁷ Majer 2023, 443.

²⁸ Krukowski 2005, 442.

²⁹ Adamczyk 2016, 170.

³⁰ W dniach 5–7 września 1947 r. na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Polski zostały uchwalone przepisy dotyczące prowadzenia ksiąg metrykalnych. Przepisy odnosiły się do obowiązku spisywania ksiąg metrykalnych

3. Pojęcie stanu cywilnego

Z punktu widzenia prowadzonych rozważań istotnym pozostaje ustalenie znaczenia pojęcia stanu cywilnego. Dokonanie wykładni pojęcia stanu cywilnego jest kluczowe dla zaprezentowania znaczenia ksiąg parafialnych prowadzonych w parafiach katolickich przy podejmowaniu czynności z zakresu wykorzystywania informacji na temat stanu cywilnego zamieszczonych w nich w celu wydania zaświadczenia bądź odpisu aktu stanu cywilnego.

Z uwagi na fakt, że pojęcie stanu cywilnego nie posiadało legalnej definicji przed wejściem w życie ustawy z 2014 r., w doktrynie wypracowano definicje stanu cywilnego, które kładły nacisk na poszczególne kategorie stanu prawnego człowieka³¹. M. Wojewoda zauważył, że przed wejściem w życie ustawy z 2014 r. doktryna, jak też judykatura nie wypracowały jednolitego stanowiska odnoszącego się do zdefiniowania pojęcia stanu cywilnego³². Poza sporem pozostawało, że „stan cywilny jest elementem stanu prawnego człowieka, czyli jego sytuacji w społeczeństwie wynikającej z regulacji prawa pozytywnego, ale liczne kwestie szczegółowe były już postrzegane odmiennie”³³. Sąd Najwyższy określił „stan cywilny jako sytuację prawną człowieka ze względu na jego przynależność do rodziny, rozumiejąc przez to pojęcie zarówno więzy wynikające z pokrewieństwa, jak i więzy łączące małżonków”³⁴.

Stan cywilny rozważano w znaczeniu *sensu largo* i *sensu stricto*. Stan cywilny *sensu largo* rozumiany był jako określenie tożsamości osoby fizycznej wraz z jej stanem osobistym, obejmującym zespół cech pozostających w z związku z człowiekiem i jemu właściwych. Natomiast pod pojęciem stanu cywilnego *sensu stricto* (*status familiae*) należy rozumieć stanowisko osoby fizycznej w rodzinie, czyli więzy małżeństwa i pokrewieństwa łączące osobę w bezpośredni sposób³⁵. Pojęcie stanu cywilnego w znaczeniu węższym zmierza do ujawnienia najbliższych relacji rodzinnych osoby fizycznej³⁶. J. Strzebinczyk zwrócił uwagę na wzajemne przenikanie w pewnym stopniu elementów stanu cywilnego. Takie elementy jak imię, wiek czy płeć są wyłącznie przypisane do jednostki, natomiast nazwisko jest już przypisane do stanu rodzinnego³⁷.

Legalną definicję pojęcia stanu cywilnego zawiera art. 2 ust. 1 p.a.s.c., przyjmujący, że stanem cywilnym jest sytuacja prawna osoby wyrażona przez cechy indywidualizujące osobę, kształtowana przez zdarzenia naturalne, czynności prawne lub orzeczenia sądów, lub decyzje organów, stwierdzona w akcie stanu cywilnego. M. Wojewoda uznał, że w definicji stanu cywilnego zawartej w art. 2 ust. 1 p.a.s.c. nie wskazano konkretnych cech indywidualizujących osobę fizyczną³⁸. Jak zauważył M. Domański, ustawowa definicja pojęcia stanu cywilnego ma znaczenie wyłącznie na gruncie ustawy, w treści której

w kancelariach parafialnych, którego mieli dokonywać proboszczowie, administratorzy parafii oraz wikariusze. Por. Bączkiewicz 1958, 597–615.

³¹ Osajda, Domański, Słyk (red.) 2023, 34.

³² Wojewoda 2014, 20.

³³ Tamże.

³⁴ Postanowienie SN z dnia 18 stycznia 2006 r., V CSK 108/05, LEX nr 490441.

³⁵ Bodio 2023, 113 oraz literatura tam podana.

³⁶ Łukasiewicz 2021, 36.

³⁷ Strzebinczyk 2012, 36.

³⁸ Wojewoda 2016, 17 i nast.

została zastosowana, gdyż ustawodawca zastosował zabieg powiązania stanu cywilnego z czynnością polegającą na rejestracji w aktach stanu cywilnego. Jednocześnie zwrócił uwagę, że definicja ta jest nie do zaakceptowania z punktu widzenia prywatnoprawnego, ponieważ zdarzenia z zakresu prawa rodzinnego dla swej skuteczności nie wymagają rejestracji³⁹. „Nawet w przypadkach, gdy w ustawie z 2014 r. uregulowano zagadnienia dotyczące zdarzeń z zakresu prawa rodzinnego [...] regulacje te mają charakter formalny, proceduralny, ewentualnie rejestracyjny, jednak nie wpływają na zaistnienie samego zdarzenia prawnego i jego materialnoprawną skuteczność”⁴⁰.

T. Smoczyński stwierdził, że stan cywilny jest dobrem osobistym człowieka i jest niepodzielny, przez co należy rozumieć, że osoba fizyczna może mieć tylko jeden stan cywilny we wszystkich stosunkach prawnych⁴¹. Stan cywilny ma istotne znaczenie z punktu widzenia ustalenia praw i obowiązków osoby fizycznej⁴².

A. Kurzawa zdefiniowała stan cywilny jako „sytuację prawną osoby fizycznej, wyrażoną przez cechy ją indywidualizujące, czyli takie, które są właściwe i przynależą tylko do danej osoby, jednocześnie umożliwiając ustalenie jej tożsamości, jak imię, nazwisko, data i miejsce urodzenia, imiona i nazwiska rodziców czy płeć. Część tych cech może być wspólna dla kilku osób, np. imię i nazwisko, ale łącznie z innymi cechami, jak data i miejsce urodzenia, imiona i nazwiska rodziców, umożliwia indywidualizację konkretnej osoby, ponieważ razem brane pod uwagę są właściwe tylko konkretnej osobie fizycznej. Te cechy indywidualizujące osobę fizyczną są kształtowane przez: zdarzenia naturalne, czynności prawne, orzeczenia sądów, decyzje administracyjne”⁴³. Dla określenia stanu cywilnego osoby fizycznej niezbędne jest wykorzystanie rozwiązań przyjętych w art. 49 ust. 2 p.a.s.c., zgodnie z treścią którego elementami stanu cywilnego wskazanymi w zaświadczeniu o stanie cywilnym są: nazwisko, imię (imiona), nazwisko rodowe, data i miejsce urodzenia osoby, której stanu cywilnego dotyczy, płeć, imiona oraz nazwiska rodowe rodziców, oznaczenie stanu cywilnego jako sytuacji osoby w odniesieniu do małżeństwa⁴⁴. M. Wojewoda zwrócił uwagę, że nie można przypisać niektórym elementom ujawnionym w treści aktu stanu cywilnego – takim jak imię i nazwisko osoby zgłaszającej urodzenie lub zgon – charakteru indywidualizującego osobę fizyczną⁴⁵.

Obowiązująca legalna definicja stanu cywilnego obejmuje stan rodzinny, tożsamość oraz stan osobisty, przy czym w tak zakreślonym pojęciu stanu cywilnego stan rodzinny wykazuje swoistą odrębność, ponieważ stanowi on dobro osobiste więcej niż jednej osoby. Przepisy określające dochodzenie stanu cywilnego (art. 425–458 k.p.c.⁴⁶) dotyczą wyłącznie stanu rodzinnego jako elementu stanu cywilnego⁴⁷.

³⁹ Osajda, Domański, Słyk (red.) 2023, 30.

⁴⁰ Tamże, 30.

⁴¹ Smoczyński 2014, 11.

⁴² Gołaczyński 2015, 4.

⁴³ Kotowicz, Kurzawa, Opaliński 2022, LEX/el.

⁴⁴ Wojewoda 2014, 17 i nast.; Łukasiewicz 2021, 37.

⁴⁵ Wojewoda 2014, 24.

⁴⁶ Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego, Dz. U. z 2024 r. poz. 1568.

⁴⁷ Łukasiewicz 2021, 38.

Stan cywilny podlega rejestracji w postaci aktów stanu cywilnego. Pod pojęciem aktów stanu cywilnego należy rozumieć „wpis o urodzeniu, małżeństwie albo zgonie wraz z treścią późniejszych wpisów wpływających na treść lub ważność danego aktu. Na akt stanu cywilnego składa się zatem nie tylko sam wpis o urodzeniu, małżeństwie albo zgonie, ale także późniejsze wpisy, które wpływają na jego treść lub ważność”⁴⁸. Jak zauważył NSA, „fakty z dziedziny stanu cywilnego istnieją i mogą wywierać skutki prawne od chwili, gdy nastąpiło zdarzenie fizyczne lub gdy dokonano określonej czynności prawnej, a nie od chwili dokonania wpisu do ksiąg stanu cywilnego (sporządzenia aktu)”⁴⁹.

4. Podstawy prawne rejestracji stanu cywilnego

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości system rejestracji stanu cywilnego opierał się na dotychczas obowiązujących przepisach państw zaborczych oraz na węgierskiej ustawie XXXIII z 1894 r. o metrykach państwowych, obowiązującej na Spiszu i Orawie, która wprowadzała świecki system rejestracji stanu cywilnego⁵⁰. Ponadto na ziemiach byłego zaboru rosyjskiego, które nie należały do Królestwa Polskiego, prowadzona była wyznaniowa rejestracja stanu cywilnego, mimo że przepisy dekretu Rady Komisarzy Ludowych RSFRR z dnia 18 grudnia 1917 r. o małżeństwie cywilnym, dzieciach i prowadzeniu ksiąg stanu cywilnego wprowadziły świecki system rejestracji stanu cywilnego⁵¹.

W okresie międzywojennym ustawodawcy nie powiodła się próba ujednolicenia prawa w dziedzinie prawa o aktach stanu cywilnego⁵². Choć zasady prowadzenia metryk lub aktów stanu cywilnego przez duchownych poszczególnych wyznań były w większości dość szczegółowo uregulowane w Kodeksie Cywilnym Królestwa Polskiego oraz obowiązujących przepisach rosyjskich i austriackich, przynajmniej w przypadku wyznań z większą liczbą członków, po odzyskaniu niepodległości również uchwalano przepisy wpływające na rejestrację stanu cywilnego konkretnych wyznań. Najczęściej były to regulacje stanowiące potwierdzenie lub uzupełnienie już funkcjonujących rozwiązań, ustanowione niejako „przy okazji” kompleksowego unormowania stosunków między państwem a danym Kościołem lub związkiem wyznaniowym. Naturalnie w zakresie aktów stanu cywilnego przepisy te nie miały zastosowania do obszarów, na których obowiązywało prawo niemieckie i węgierskie, przewidujące świecką rejestrację, niezależną od przynależności wyznaniowej⁵³.

W związku z powyższym prowadzenie akt stanu cywilnego podczas prac nad uregulowaniem jednolitego prowadzenia akt stanu cywilnego na terenie RP zostało uregulowane art. 12 rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii

⁴⁸ Kotowicz, Kurzawa, Opaliński 2022, LEX/el.

⁴⁹ Wyrok NSA z dnia 1 grudnia 2016 r., II OSK 430/15, CBOSA.

⁵⁰ Gondorek, Ustowska 1991, 9.

⁵¹ Hrynicky 2016, 364 i literatura tam podana.

⁵² Krasowski 1988, 331.

⁵³ Truszkowski 2022, 470.

duchownej⁵⁴, art. 31 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej⁵⁵, art. 20 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej⁵⁶, art. 30 dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁵⁷, art. 75 dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 18 listopada 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego⁵⁸.

Regulacja stosunków pomiędzy państwem polskim a Stolicą Apostolską nastąpiła w formie konkordatu podpisanego 10 lutego 1925 r.⁵⁹, który wszedł w życie 2 sierpnia 1925 r.⁶⁰ Przepisy konkordatu nie dotyczyły bezpośrednio prowadzenia ksiąg stanu cywilnego (metrykalnych) bądź powierzenia duchownym katolickim obowiązków urzędników stanu cywilnego, z wyjątkiem obowiązków w tym zakresie powierzonych kapelanom wojskowym⁶¹. Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów i Ministrów: Spraw Wewnętrznych, Spraw Wojskowych, Skarbu, Sprawiedliwości, Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Rolnictwa i Reform Rolnych z dnia 25 marca 1933 r. w sprawie wykonania postanowień Konkordatu, zawartego pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską⁶² wydane na podstawie art. 2 ustawy z dnia 23 kwietnia 1925 r. o zatwierdzeniu konkordatu uchylało szereg obowiązujących w byłej dzielnicy austriackiej dekretów, rozporządzeń i reskryptów, które w czasie rokowań Ministerstwa Sprawiedliwości z Komisją Papieską zostały uznane za sprzeczne z konkordatem. Wśród nich nie znalazły się przepisy bezpośrednio wpływające na rejestrację stanu cywilnego⁶³.

Świecki system rejestracji osób fizycznych w Polsce pojawił się w 1946 r. wraz z wejściem w życie dekretu z dnia 25 września 1945 r. – Prawo o aktach stanu cywilnego⁶⁴. Przekazanie organom administracji czynności z zakresu rejestracji stanu cywilnego wynikało z pojawienia się w XIX w. tendencji przejmowania przez administrację zadań uprzednio wykonywanych przez duchownych⁶⁵. Prawo o aktach stanu cywilnego z 1945 r. zerwało z wyznaniowym oraz mieszanym systemem rejestracji stanu cywilnego⁶⁶.

Zgodnie z treścią art. XIX dekretu z dnia 25 września 1945 r. – Przepisy wprowadzające prawo o aktach stanu cywilnego⁶⁷ Minister Administracji Publicznej mógł zarządzić, że księgom, utrzymywanym w okresie czasu do dnia wejścia w życie prawa o aktach stanu cywilnego na obszarach wyznaniowego podziału zakresu właściwości urzędników

⁵⁴ Dz. U. poz. 363.

⁵⁵ Dz. U. poz. 240.

⁵⁶ Dz. U. poz. 241.

⁵⁷ Dz. U. poz. 613.

⁵⁸ Dz. U. poz. 597.

⁵⁹ Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r., Dz. U. poz. 501.

⁶⁰ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1925 r. o zatwierdzeniu układu ze Stolicą Apostolską, określającego stosunek Państwa do Kościoła Rzymsko-Katolickiego, Dz. U. poz. 324.

⁶¹ Truszkowski 2022, 475.

⁶² Dz. U. poz. 197.

⁶³ Krasowski 1988, 87–88.

⁶⁴ Dz. U. poz. 272.

⁶⁵ Knosala 2004, 110.

⁶⁶ Hrynicki 2016, 366.

⁶⁷ Dz. U. poz. 273.

stanu cywilnego (prowadzących metryki) przez duchownych wyznań nieuznanych i przeznaczonych do rejestracji urodzeń, małżeństw i zgonów osób, faktycznie należących do danego związku religijnego, formalnie jednak należących do wyznań uznanych, przysnaje się moc dowodową z wyjątkiem treści dotyczącej przynależności wyznaniowej. W związku z czym rozporządzeniami Ministra Administracji Publicznej – odpowiednio z dnia 13 maja 1947 r. o przyznaniu mocy dowodowej księgom, przeznaczonym do rejestracji urodzeń, małżeństw i zgonów, prowadzonym przez Polski Narodowy Kościół Katolicki⁶⁸ oraz z dnia 13 maja 1947 r. o przyznaniu mocy dowodowej księgom, przeznaczonym do rejestracji urodzeń, małżeństw i zgonów, prowadzonym przez Polski Kościół Starokatolicki⁶⁹ – uregulowano możliwość wykorzystywania ksiąg metrykalnych prowadzonych przez duchownych Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego i Polskiego Kościoła Starokatolickiego przez organy państwowe, właściwe do dokonywania rejestracji stanu cywilnego.

Rozporządzeniem Ministra Administracji Publicznej z dnia 13 maja 1947 r. o przyznaniu mocy dowodowej księgom, przeznaczonym do rejestracji urodzeń, małżeństw i zgonów, prowadzonym przez Polski Narodowy Kościół Katolicki przyznano moc dowodową księgom prowadzonym do dnia 1 stycznia 1946 r. przez duchownych Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego na obszarach byłego wyznaniowego podziału zakresu właściwości urzędników stanu cywilnego, a przeznaczonym do rejestracji urodzeń, małżeństw i zgonów osób należących faktycznie do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, formalnie jednak należących do wyznań uznanych. Przyznanie wymienionym księgom mocy dowodowej nie odnosiło się do treści zawartej w tych księgach a dotyczącej przynależności wyznaniowej (§ 1). Jednocześnie powyższe rozwiązania nie miały zastosowania do wpisów w tych księgach, dotyczących urodzeń, małżeństw i zgonów, o ile fakty te zostały już zarejestrowane w księgach stanu cywilnego (§ 2).

Na podstawie art. XII ust. 2 dekretu z dnia 25 września 1945 r. – Przepisy wprowadzające prawo o aktach stanu cywilnego, osoby duchowne, które do dnia wejścia w życie prawa o aktach stanu cywilnego prowadziły dotychczasowe księgi stanu cywilnego (metrykalne), zachowują je nadal w swym posiadaniu. Jednakże w przypadku, gdy księga stanu cywilnego istnieje tylko w jednym egzemplarzu, przechowywanym przez osobę duchowną wymienioną w ust. (2), bądź z tej przyczyny, że na danym obszarze prawnym księgi stanu cywilnego (metrykalne) odnośnego wyznania były prowadzone bez wtóropisów, bądź też gdy księga wtóropisów uległa zniszczeniu, zaginęła lub została wywieziona wskutek działań wojennych lub wydarzeń związanych z wojną, Minister Administracji Publicznej mógł nakazać osobie duchownej przekazanie tej księgi na stałe urzędowi stanu cywilnego utworzonemu stosownie do prawa o aktach stanu cywilnego bądź w drodze zarządzenia indywidualnego, bądź też w drodze zarządzenia ogólnego, skierowanego do wszystkich osób duchownych, w których posiadaniu znajdują się dotychczasowe księgi stanu cywilnego (metrykalne) na danym obszarze prawnym lub jego części (art. XII ust. 3). Zatem zasadą było pozostawienie ksiąg metrykalnych odnotowujących zdarzenia

⁶⁸ Dz. U. poz. 203.

⁶⁹ Dz. U. poz. 204.

o charakterze religijnym, które miały znaczenie dla stanu cywilnego osoby fizycznej w wyznaniowych jednostkach organizacyjnych.

Zarządzeniem Ministra Administracji Publicznej z dnia 11 sierpnia 1949 r. o przekazaniu ksiąg metrykalnych urzędom stanu cywilnego⁷⁰ na osoby duchowne, w których posiadaniu znajdowały się księgi stanu cywilnego (metrykalne) za lata 1890–1945, istniejące tylko w jednym egzemplarzu bądź z tej przyczyny, że na danym obszarze prawnym księgi stanu cywilnego (metrykalne) odnośnego wyznania były prowadzone bez wtóropisów, bądź też że księga wtóropisów uległa zniszczeniu, zaginęła lub została wywieziona wskutek działań wojennych lub wydarzeń związanych z wojną, został nałożony obowiązek przekazania tej księgi właściwym urzędom stanu cywilnego w terminie do dnia 30 września 1949 r. Na wniosek osoby duchownej urzędnik stanu cywilnego miał obowiązek umożliwić jej sporządzenie w lokalu urzędu stanu cywilnego odpisu przekazanych ksiąg. Należy zwrócić uwagę, że wtóropisy ksiąg, których pierwszy egzemplarz pozostawał w posiadaniu osób duchownych, zostały przekazane nowo utworzonym urzędom stanu cywilnego (art. XIII ust. 2 dekretu z dnia 25 września 1945 r. – Przepisy wprowadzające prawo o aktach stanu cywilnego).

Rozporządzenia Ministra Administracji Publicznej odpowiednio z dnia 13 maja 1947 r. o przyznaniu mocy dowodowej księgom, przeznaczonym do rejestracji urodzeń, małżeństw i zgonów, prowadzonym przez Polski Narodowy Kościół Katolicki oraz z dnia 13 maja 1947 r. o przyznaniu mocy dowodowej księgom, przeznaczonym do rejestracji urodzeń, małżeństw i zgonów, prowadzonym przez Polski Kościół Starokatolicki zostały uchylone art. 86 ust. 1 pkt 2 dekretu z dnia 8 czerwca 1955 r. – Prawo o aktach stanu cywilnego z dniem 31 sierpnia 1955 r.⁷¹ Natomiast zarządzenie Ministra Administracji Publicznej z dnia 11 sierpnia 1949 r. o przekazaniu ksiąg metrykalnych urzędom stanu cywilnego zostało uchylone uchwałą Nr 211 Rady Ministrów z dnia 14 października 1976 r. w sprawie utraty mocy obowiązującej niektórych aktów prawnych ogłoszonych w Monitorze Polskim (załącznik 4 pkt 62)⁷².

Z treści analizowanych aktów normatywnych jednoznacznie wynika, że władze państwowe podjęły działania zmierzające do uporządkowania obszaru ewidencji ludności wraz z rejestracją stanu cywilnego i że wykorzystwały dostępne środki do realizacji zamierzonych działań. W księgach metrykalnych odnotowywano bowiem zdarzenia odzwierciedlające stan cywilny osoby fizycznej przy równoległym wprowadzaniu wpisów odnoszących się do zdarzeń z życia religijnego człowieka. Po przejęciu ksiąg metrykalnych stawały się one w istocie księgami stanu cywilnego, w których to już organy administracji państwowej dokonywały odpowiednich wpisów odnoszących się do stanu cywilnego. Jednocześnie wraz z przejęciem ksiąg metrykalnych organy administracji mogły w pełni korzystać z informacji o stanie cywilnym uwzględnionych w nich osób fizycznych. Przejęcie ksiąg metrykalnych przez organy administracji, które nastąpiło w warunkach powojennych, należy ocenić pozytywnie z punktu widzenia możliwości prowadzenia ewidencji ludności oraz rejestracji stanu cywilnego.

⁷⁰ M.P. poz. 756.

⁷¹ Dz. U. poz. 151.

⁷² M.P. poz. 179.

Zakończenie

Stan cywilny kształtuje życie osoby fizycznej, wpływa na jej funkcjonowanie w przestrzeni życia społecznego, gospodarczego oraz pozwala na efektywne korzystanie z praw i wolności. Bogate informacje zawarte w księgach parafialnych obrazują przebieg życia poszczególnych jednostek, jednakże z punktu widzenia stanu cywilnego istotne są wyłącznie te, które indywidualizują osobę fizyczną oraz bezpośrednio przekładają się na jej stan cywilny, stanowiąc podstawę sporządzenia odpisu aktu cywilnego bądź zaświadczenia.

Działania podejmowane przez władze Kościoła Katolickiego na przestrzeni wieków zmierzały do wprowadzania rozwiązań w zakresie ewidencji ludności połączonych z rejestracją stanu cywilnego, co pozostawało w związku z życiem religijnym osób fizycznych.

Czas niemieckiej okupacji na ziemiach polskich niewątpliwie niekorzystnie wpłynął na czynności związane z rejestracją stanu cywilnego jednostki. Wydarzenia II wojny światowej wymusiły wprowadzenie rozwiązań prawnych w zakresie rejestracji stanu cywilnego oraz korzystanie z możliwości ustalenia stanu cywilnego jednostki na podstawie ewidencji prowadzonych przez podmioty inne niż organy administracji publicznej. Nałożenie na duchownych obowiązku przekazania nowo utworzonym urządům stanu cywilnego ksiąg metrykalnych można traktować jako działanie zabezpieczające możliwość korzystania z uprawnień przez osobę fizyczną. Treść ksiąg metrykalnych, zawierająca informacje o stanie cywilnym osoby fizycznej, po przekazaniu urządům stanu cywilnego stawała się w istocie treścią ksiąg stanu cywilnego. Urzędnik urzędu stanu cywilnego miał możliwość wprowadzania dodatkowych adnotacji. Księgi metrykalne przekazane urządům stanu cywilnego stawały się podstawą do wydawania odpisów aktów stanu cywilnego, zaświadczeń o zamieszczonych lub niezamieszczonych w księgach stanu cywilnego danych dotyczących wskazanej osoby oraz zamieszczania przypisków. Jednocześnie należało traktować je w taki sposób jak księgi stanu cywilnego, również w zakresie ich archiwizacji.

Bibliografia

- Adamczyk, Jerzy. 2016. „Księgi parafialne w świetle obowiązujących przepisów”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 24(2): 167–184.
- Bączkiewicz, Franciszek. 1958. *Przepisy wydane przez księży biskupów polskich o prowadzeniu ksiąg parafialnych: ochrzczonych, bierzmowanych, małżeństw i zmarłych oraz księgi stanu dusz*. W: *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa. Dodatek*. T. 2. Opole: Wydawnictwo Diecezjalne Św. Krzyża w Opolu.
- Bodio, Joanna. 2023. „Uwagi o trybie postępowania o uzgodnienie płci”. *Gdańskie Studia Prawnicze* 1: 113–132.
- Dacewicz, Leonarda, Joanna Chomko, Robert Szymula. 2020. *Księgi metrykalne chrztów Kościoła rzymskokatolickiego Dekanatu Białostockiego z II połowy XIX wieku. Treść i struktura metryk. Alfabetyczne spisy imienne*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Dworzaczek, Włodzimierz. 1959. *Genealogia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gołaczyński, Jacek. 2015. „Akta stanu cywilnego w prawie cywilnym i postępowaniu cywilnym”. *Prawo Mediów Elektronicznych* 1: 3–7.

- Gondorek, Kazimierz, Antonina Ustowska. 1991. *Prawo o aktach stanu cywilnego. Komentarz. Przepisy wykonawcze i związkowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Hrynicky, Wojciech M. 2016. „Organizacja rejestracji stanu cywilnego w Polsce w ujęciu historycznym”. *Ius Novum* 4: 358–374.
- Hochleitner, Janusz. 2002. „Sakrament chrztu w Warmii w potrydenckiej liturgii i zwyczajach”. *Studia Warmińskie* 39: 281–295.
- Jougan, Alojzy. 1958. *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha.
- Knosala, Ernest. 2004. *Rozważania z teorii nauki administracji*. Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych.
- Kotecki, Radosław. 2009. „Rejestracja metrykalna wiernych w świetle potrydenckiego ustawodawstwa Kościoła katolickiego. Szczególne uwzględnienie prawodawstwa diecezji chełmińskiej, gnieźnieńskiej, plockiej i wrocławskiej”. *Nasza Przeszość* 112: 135–179.
- Kotowicz, Bartosz, Angelika Kurzawa, Bartłomiej Opaliński. 2022. *Prawo o aktach stanu cywilnego. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska. LEX/el.
- Kracik, Jan. 1990. „Chrzest w staropolskiej kulturze duchowej”. *Nasza Przeszość* 74: 182–206.
- Krasowski, Krzysztof. 1988. *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historycznoprawne*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krukowski, Józef (red.). 2005. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. 2. Poznań: Pallotinum.
- Kurpas, Józef. 1961. „Początki ksiąg metrykalnych”. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 1–2: 5–42.
- Łukasiewicz, Jakub, Rafał Łukasiewicz. 2021. *Prawo rodzinne*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Majer, Piotr. 2023. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*. Warszawa: Wolter Kluwer Polska.
- Marzoa, Angel, Jorge Miras, Rafael Rodríguez-Ocaña (red.). 2002. *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*. Pamplona.
- Moskal, Tomasz. 2005. „Historia ksiąg metrykalnych kościoła katolickiego na ziemiach polskich”. *Archiwariusz. Biuletyn Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu* 1: 53–83.
- Osajda, Konrad, Maciej Domański, Jerzy Stryk (red.). 2023. *Prawo o aktach stanu cywilnego. Komentarz*. Warszawa: C.H. Beck.
- Smyczyński, Tadeusz. 2014. *Prawo rodzinne i opiekuńcze*. Warszawa: C.H. Beck.
- Strzebinczyk, Jerzy Franciszek. 2013. *Prawo rodzinne*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Truszkowski, Bartosz Kamil. 2022. *Prawo o aktach stanu cywilnego w II Rzeczypospolitej. Jedno państwo, pięć reżimów prawnych*. Białystok. <http://hdl.handle.net/11320/15662> [dostęp: 2.03.2025].
- Wojewoda, Michał. 2014. „Kilka uwag o definicji stanu cywilnego w nowej ustawie Prawo o aktach stanu cywilnego”. *Metryka* 2: 17–37.

Planistyczne uwarunkowania lokalizacji cmentarzy

Planning considerations for the location of cemeteries

MARTA WOŹNIAK*

 <https://orcid.org/0000-0003-0021-6760>

Streszczenie: Celem artykułu jest określenie aktualnych planistycznych uwarunkowań lokalizacji cmentarzy w polskim porządku prawnym. Kluczowe dla osiągnięcia tego celu jest uwzględnienie uwarunkowań wynikających z ustawy z dnia 27 marca 2003 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym, ale spektrum przepisów, które znajdują w tym zakresie zastosowanie, wykracza poza tę ustawę. W opracowaniu postawiono tezę, że cmentarz stanowi swego rodzaju obszar specjalny, ponieważ na jego terenie obowiązuje swoisty reżim publicznoprawny, związany ze szczególną funkcją, jaką pełni cmentarz. Reżim ten jest odrębny od reżimu obowiązującego powszechnie, a jego podstawę stanowi obowiązkowo sporządzany miejscowy plan zagospodarowania przestrzennego. Ponadto udzielono odpowiedzi na następujące pytania badawcze: Jaką rolę w lokalizacji cmentarza pełni miejscowy plan zagospodarowania przestrzennego?; Czy cmentarz może być utworzony na podstawie decyzji o lokalizacji celu publicznego?; Jaki charakter prawny ma zgoda państwowego inspektora sanitarnego?; Co to jest plan ogólny i jakie ma znaczenie dla lokalizacji cmentarza?

Słowa kluczowe: cmentarz; miejscowy plan zagospodarowania przestrzennego; plan ogólny; obszar specjalny; gmina

Abstract: This study aims to identify the current planning conditions for the location of cemeteries under Polish law. Analysing the conditions contained in the Act of 27 March 2003 on Planning and Spatial Development is key to achieving this goal, but the spectrum of relevant regulations goes beyond this law. The study argues that a cemetery constitutes a type of a special area because a specific public law regime applies to its territory, which is related to the special function that cemeteries perform. This regime is separate from the general regime and is based on a mandatory local spatial zoning plan. This study addresses the following research questions. What role does the local zoning plan play in the location of a cemetery? Can a cemetery be established on the basis of a decision on the location of a public purpose investment? What legal character does the consent of the state sanitary inspector have? What is a so-called general plan, and what is its significance for the location of a cemetery?

Key words: cemetery; local zoning plan; general plan; special area; commune

Wprowadzenie

Na gruncie polskiego prawa powszechnie obowiązującego cmentarz jest wyłącznym miejscem chowania zwłok, poza pochówkiem na morzu¹ i w katakumbach², pod posadzkami

* Dr hab., prof. UO, Instytut Nauk Prawnych, Uniwersytet Opolski, ul. Katowicka 87a, 47-067 Opole, e-mail: mwozniak@uni.opole.pl

¹ Zgodnie z art. 16 ust. 1 ustawy z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych (Dz. U. z 2024 r. poz. 576, dalej: u.c.ch.z.) ciała osób zmarłych na okrętach będących na pełnym morzu powinny być pochowane przez zatopienie w morzu zgodnie ze zwyczajami morskimi. Ustawodawca wskazuje jednak, że w przypadkach, kiedy okręt może w przeciągu 24 godzin przybyć do portu objętego programem podróży, zwłoki należy przewieźć na ląd i tam pochować. Do odstąpienia od tej zasady uprawniony jest, na podstawie art. 16 ust. 2, kapitan okrętu, uwzględniając wskazania sanitarne, oraz kapitan okrętu wojennego lub innego używanego dla celów wojskowych, uwzględniając wskazania wojskowe.

² Zgodnie z § 2 pkt 4 rozporządzenia Ministra Infrastruktury z dnia 7 marca 2008 r. w sprawie wymagań, jakie muszą spełniać cmentarze, groby i inne miejsca pochówku zwłok i szczątków (Dz. U. poz. 284), katakumby to pomieszczenia z niszami w ścianie, przeznaczone do pochówku zwłok. Tradycyjnie są to podziemne komory lub nisze w postaci nieregularnych i kilkukondygnacyjnych korytarzy, kute w skale, w których grzebano zmarłych. Chociaż

kościół oraz na przykościelnych cmentarzach, przede wszystkim w obrębie miast i miasteczek³. Stanowi on szczególny rodzaj miejsca, w którym następuje utrwalenie pamięci o ludziach i wydarzeniach, a ponadto świadectwo historii, zabytek i składnik krajobrazu kulturowego. Cmentarz to przede wszystkim przestrzeń kulturowa, będąca odbiciem określonych wartości, wzorców i norm kulturowych ją kształtujących, ale także przestrzeń turystyczna i krajoznawcza⁴. Cmentarz, który posiada istotne walory przyrodnicze (np. wysoka i niska zieleń, powierzchnie trawiaste, zbiorniki i ciek wodne, aleje spacerowe), może również pełnić funkcję przestrzeni rekreacyjnej. Jest to przede wszystkim przestrzeń święta (*sacrum*), spełniająca określone funkcje religijne. Jako przestrzeń pamięci jest ważnym ogniwem łączącym teraźniejszość z przeszłością⁵.

Cmentarz jest także specyficznym wycinkiem przestrzeni społeczno-geograficznej, która – jako przestrzeń publiczna – musi być bezpieczna, estetyczna i stwarzać możliwość sprawowania kultu osoby zmarłej⁶. Cmentarz jako element przestrzenny winien być zlokalizowany w sposób odpowiadający uwarunkowaniom planistycznym, jak również zgodnie z lokalną tradycją religijną, warunkami sanitarnymi i strukturą lokalnej społeczności. Na uwarunkowania te składa się konglomerat przepisów prawnych, na czele z ustawą z dnia 27 marca 2003 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym⁷. Dodatkowo należy wziąć pod uwagę regulacje zawarte w przywołanej wyżej ustawie o cmentarzach i chowaniu zmarłych, ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁸, ustawie z dnia 20 lipca 2017 r. – Prawo wodne⁹ oraz ustawie z dnia 7 lipca 1994 r. – Prawo budowlane¹⁰. Planistyczne uwarunkowania lokalizacji cmentarzy można znaleźć także w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹¹, ustawie z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego¹² oraz w ustawie z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej¹³.

W znaczeniu prawno-administracyjnym cmentarz jest wyraźnie wyodrębnionym, oznaczonym terenem przeznaczonym do grzebania zmarłych. Jest więc specyficzną strukturą przestrzenną, wymagającą dla prawidłowej realizacji swej funkcji zapewnienia odpowiedniej przestrzeni¹⁴. Zapewnienie i oznaczenie tej przestrzeni leży w gestii podmiotów publicznych, a zatem lokalizacja cmentarzy wymaga stosowania określonych norm

ten rodzaj pochówku znany był już w starożytnym Egipcie, nazwy tej po raz pierwszy użyli Rzymianie. Przykładem katakumb w Polsce są katakumby w Supraślu, które znajdują się pod monasterem Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy i św. Apostoła Jana Teologa. Innym przykładem jest podziemny cmentarz pod rzymskokatolickim kościołem św. Kazimierza w Krakowie.

³ Zob. Kotliński 2020, 229.

⁴ Zob. Tanaś 2013, 323–330.

⁵ Tamże, 323–324.

⁶ Zob. Sierpowska 2020, 271–272.

⁷ Dz. U. z 2024 r. poz. 1130, z późn. zm., dalej: u.p.z.p.

⁸ Dz. U. z 2023 r. poz. 1966, dalej: o.s.p.k.k.

⁹ Dz. U. z 2024 r. poz. 1087, z późn. zm., dalej: u.p.w.

¹⁰ Dz. U. z 2024 r. poz. 725, z późn. zm., dalej: u.p.b.

¹¹ Dz. U. z 2023 r. poz. 265, dalej: g.w.s.i.w.

¹² Dz. U. z 2023 r. poz. 544, dalej: p.p.a.k.p.

¹³ Dz. U. z 2023 r. poz. 47, dalej: p.k.s.m.

¹⁴ Zob. Rosegnal 2015, 691.

prawa administracyjnego. Cmentarze są urządzeniami użytku publicznego, mającymi na celu zaspokajanie potrzeb danej wspólnoty (samorządowej lub wyznaniowej) w zakresie chowania zwłok. W doktrynie prawa administracyjnego przyjmuje się, że cmentarzom może być przyznany status rzeczy publicznej ze względu na charakter prawny regulacji odnoszącej się do cmentarzy, podmiot prawa własności oraz cel, jakiemu służą nekropolie. Dotyczy to zwłaszcza cmentarzy komunalnych. Takie przyporządkowanie cmentarzy powoduje określone konsekwencje w zakresie zakładania, zarządzania i rozporządzania terenami cmentarnymi¹⁵.

Przedmiotem niniejszego opracowania są planistyczne uwarunkowania lokalizacji cmentarzy z uwzględnieniem zmian wprowadzonych reformą planistyczną, która weszła w życie 24 września 2023 r. mocą ustawy z dnia 7 lipca 2023 r. o zmianie ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym oraz niektórych innych ustaw¹⁶. W opracowaniu udzielona zostanie odpowiedź na następujące pytania badawcze: Jaką rolę w lokalizacji cmentarza odgrywa miejscowy plan zagospodarowania przestrzennego?; Czy cmentarz może być utworzony na podstawie decyzji o lokalizacji celu publicznego?; Jaki charakter prawny ma zgoda państwowego inspektora sanitarnego?; Co to jest plan ogólny i jakie ma znaczenie dla lokalizacji cmentarza? Tezą artykułu jest twierdzenie, że cmentarz stanowi obszar specjalny, a zatem obszar, na którym obowiązuje swoisty reżim publicznoprawny, inny od tego, który obowiązuje powszechnie. Cmentarze jako obszary specjalne przedstawione są z perspektywy cech takich obszarów: terytorialnego charakteru, aktów je tworzących, konstrukcji interesu publicznego i skutków prawnych w sferze interesu indywidualnego.

1. Pojęcie cmentarza na gruncie obowiązującego prawa

Pojęcie „cmentarz” pochodzi od łacińskiego słowa *coemeterium*, które jest zlatynizowaną formą greckiego *koimeterion*, jako miejsca (wiecznego) spoczynku. W przepisach obowiązującego prawa, w tym również w u.c.ch.z., brak jest definicji cmentarza, jednakże ustawa ta posługuje się nim już w art. 1, dzieląc cmentarze na cmentarze komunalne, a więc takie, których zakładanie i rozszerzanie należy do zadań własnych gminy (art. 1 ust. 1 u.c.ch.z.) oraz cmentarze wyznaniowe, o założeniu lub rozszerzeniu których decydują właściwe władze kościelne (art. 1 ust. 3 u.c.ch.z., art. 19a g.w.s.i.w., art. 33 ust. 2 p.p.a.k.p. oraz art. 19 ust. 2 p.k.s.m.). Nie ułatwia uporządkowania nomenklatury pojęciowej posługiwanie się ponadto przez ustawodawcę takimi pojęciami, jak „teren cmentarny” (art. 6 u.c.ch.z.), „teren cmentarza” i „cmentarzysko” (art. 19 u.c.ch.z.). Pierwsze z tych określeń użyte zostało w art. 6 ust. 1 u.c.ch.z., który stanowi, że „użycie terenu cmentarnego po zamknięciu cmentarza na inny cel nie może zostać dokonane przed upływem 40 lat od dnia ostatniego pochowania zwłok na cmentarzu”, drugie w art. 3 u.c.ch.z. na określenie nieruchomości, dla których w planach miejscowych ustalono przeznaczenie – teren

¹⁵ Zob. Bielecki, Ruczkowski 2016, 14–26.

¹⁶ Dz. U. z 2023 r. poz. 1688.

cmentarza. Zdaniem P. Sularza o tym, czy mamy do czynienia z „cmentarzem”, czy z „terenem cmentarnym”, decyduje status prawny samego terenu. „Cmentarzem” jest teren, gdzie grzebani są zmarli lub przechowywane są prochy po spopieleniu. „Terenem cmentarnym” jest natomiast teren, który obejmuje cmentarz zamknięty w wyniku procedury określonej w art. 6 u.c.ch.z.¹⁷ Z kolei pojęcie „teren cmentarza” jest ściśle związane z przeznaczeniem, określonym na ten cel w planie miejscowym.

Z kolei cmentarzysko jest terminem wyłączonym zarówno z zakresu znaczeniowego cmentarza (jest to teren poza terenem cmentarzy), jak i z zakresu przedmiotowego u.c.ch.z., która wyłącza swoje zastosowanie do archeologicznych prac wykopaliskowych obejmujących groby i cmentarzyska. Warto w tym miejscu zasygnalizować, że uporządkowanie nomenklatury pojęciowej w zakresie pojęć podstawowych (m.in. cmentarza, cmentarza komunalnego, cmentarza wojennego, cmentarza wyznaniowego, katakumb, grobu) znajduje się w rządowym projekcie długo wyczekiwanej ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych z 2021 r. (nr projektu UD278), który w sposób kompleksowy reguluje sferę tzw. prawa pośmiertnego, obejmującego zagadnienia takie, jak: stwierdzanie, dokumentowanie i rejestracja zgonów, chowanie zmarłych, prawo do grobu i funkcjonowanie cmentarzy. Projekt ten nie doczekał się jednak realizacji i na zastąpienie przepisów ustawy z 1959 r. trzeba będzie jeszcze poczekać.

Wobec braku legalnej definicji cmentarza oprócz odwoływania się w tej mierze do sfery intuicji prawniczej, należy posiłkować się znaczeniem, jakie nadaje mu doktryna i judykatura. Zdaniem A. Kalinowskiego cmentarz to „miejsce, w którym w grobach indywidualnych lub zbiorowych grzebie się ciała zmarłych lub przechowuje się prochy po ich spaleniu”¹⁸. Bardziej rozbudowaną definicję proponuje S. Rudnicki, wskazując na funkcje, jakie pełni cmentarz, tj.: „zaspokajanie zbiorowych potrzeb ludności w zakresie stworzenia godnego miejsca dla pochówku osób zmarłych, umożliwiającego wykonywanie w ciszy, spokoju i odpowiednim otoczeniu zewnętrznym kultu ich pamięci, zgodnie z obyczajem, tradycją i wyznawaną religią oraz spełnianie obrzędów religijnych, z drugiej strony”¹⁹. Definicja ta nawiązuje do regulacji art. 7 ust. 1 pkt 13 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym²⁰, zgodnie z którą do zadań własnych gminy należy zaspokajanie zbiorowych potrzeb wspólnoty, a są wśród nich także sprawy cmentarzy gminnych. Oznacza to, że zakładanie i utrzymywanie cmentarzy to zadanie publiczne, wykonywane przez gminę w celu zaspokojenia potrzeb mieszkańców, z którego realizacji gmina nie może zrezygnować ani przekazać jej innemu podmiotowi. Zakładanie i rozszerzanie cmentarzy komunalnych należy do zadań własnych gmin, a o zakładaniu cmentarzy wyznaniowych decydują władze kościelne i związki wyznaniowe. Regulacje dotyczące zakładania, rozszerzania oraz zamykania cmentarzy wyznaniowych znajdują swoje odzwierciedlenie w art. 19a g.w.s.i.w. Przepis ten nie narusza przepisów u.c.ch.z. Problematykę zakładania i rozszerzania cmentarzy wyznaniowych reguluje dodatkowo art. 42 ustawy o.s.p.k.k. Katolickie cmentarze wyznaniowe

¹⁷ Zob. Sularz 2022, 24–25.

¹⁸ Zob. Kalinowski 2001, 16.

¹⁹ Zob. Rudnicki 1999, 61.

²⁰ Dz. U. z 2024 r. poz. 609, z późn. zm.

zakłada się – w myśl tego przepisu – na wniosek biskupa diecezjalnego lub wyższego przełożonego zakonnego poprzez ustalenie przez gminę w planach zagospodarowania przestrzennego przeznaczenia terenu na te cele. Ponadto warto wspomnieć o art. 33 ust. 1 p.p.a.k.p., zgodnie z którym plany zagospodarowania przestrzennego obejmują także inwestycje sakralne i kościelne oraz prawosławne cmentarze, zaś przeznaczenie terenu na te cele ustala się w rzeczonych planach na wniosek biskupa diecezjalnego lub przełożonego klasztoru. Z kolei art. 19 ust. 2 p.p.a.k.p. przyznaje parafiom Kościoła Starokatolickiego Mariawitów prawo posiadania cmentarzy grzebalnych, poszerzania ich, zakładania i zarządzania nimi. W tym przypadku mamy do czynienia z ogólną klauzulą stanowiącą, że grunty będące własnością Skarbu Państwa lub własnością jednostek samorządu terytorialnego, przeznaczone w miejscowych planach zagospodarowania przestrzennego na potrzeby Kościoła, na wniosek kościelnych osób prawnych mogą być im oddawane w wieczyste użytkowanie lub sprzedawane.

Z perspektywy niniejszego opracowania istotne jest to, że cmentarz to określona przestrzeń, przeznaczona do pochówku, która powinna spełniać określone wymogi, regulowane normami prawa administracyjnego. W judykaturze wskazuje się, że normy u.c.ch.z. nie pozwalają na użycie oznaczenia „cmentarz” w przypadku terenów, które mają być przeznaczone na inne cele²¹. Naczelny Sąd Administracyjny w wyroku z dnia 10 listopada 2017 r.²² przyjął, że cmentarz należy potraktować jako pewien kompleks, w skład którego wchodzi nie tylko miejsca grzebalne otoczone murem, lecz także inne elementy. Oznacza to, że oprócz pochówków na cmentarz składają się również: teren domu przedpogrzebowego, kostnicy, kaplicy, zaplecza administracyjno-gospodarczego, zieleni urządzonej, placów i miejsc postojowych, dojazdów, ciągów pieszych i pieszo-jezdných, a ponadto usług pogrzebowych i handlu detalicznego związanego z podstawowym przeznaczeniem terenu, miejsc postojowych dla publicznego transportu zbiorowego oraz sieci i urządzeń infrastruktury technicznej²³.

Zgodnie z rozporządzeniem Ministra Infrastruktury w sprawie wymagań, jakie muszą spełniać cmentarze, groby i inne miejsca pochówku zwłok i szczątków z dnia 7 marca 2008 r.²⁴ „cmentarze projektuje się i utrzymuje się jako tereny o charakterze parkowym”. W praktyce planistycznej cmentarze określane są jako tereny zieleni parkowej specjalnego przeznaczenia. Cmentarz jest więc integralnym składnikiem zieleni miejskiej, której utrzymanie – podobnie jak ma to miejsce w przypadku cmentarzy – jest zadaniem własnym gminy. Zielen na cmentarzu powinna mieć charakter izolacyjny i dekoracyjny. Z omawianym charakterem cmentarzy koresponduje art. 6 ust. 1 lit. f ustawy z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami²⁵. Zgodnie z tym przepisem cmentarze wchodziły w skład definicji legalnej pojęcia zabytku nieruchomego, które podlegają ochronie i opiece bez względu na stan zachowania. Z kolei w myśl art. 3 pkt 3 ustawy z dnia 7 lipca 1994 r. – Prawo budowlane cmentarz jest budowlą.

²¹ Wyrok NSA z dnia 13 października 2011 r., II OSK 1422/11, LEX nr 1070330.

²² I OSK 95/16, LEX nr 2424775.

²³ Zob. Sługocka 2022.

²⁴ Dz. U. poz. 284.

²⁵ Dz. U. z 2024 r. poz. 1292, z późn. zm.

Budowa cmentarza wymaga więc uzyskania pozwolenia na budowę, które jest koniecznym warunkiem założenia cmentarza jako budowli stanowiącej obiekt budowlany²⁶. Cmentarz może być również rozumiany jako zespół obiektów budowlanych, jeśli w jego granicach występują budynki lub obiekty małej architektury, ciągi piesze i jezdne oraz parkingi, związane bezpośrednio z jego przeznaczeniem. Zatem budowlą jest cmentarz jako całość przestrzenna i użytkowa, wydzielona liniami rozgraniczającymi, w skład którego wchodzi wszystkie budynki znajdujące się na jego terenie, istniejące lub projektowane, w zależności od zapotrzebowania. W postępowaniu o udzielenie pozwolenia na budowę organ architektoniczno-budowlany ma obowiązek przestrzegać wszelkich obowiązujących przepisów, w tym dotyczących wymogów sanitarnych, warunków bezpieczeństwa oraz poszanowania występujących w obszarze oddziaływania obiektu uzasadnionych interesów osób trzecich (art. 5 ust. 1 pkt 1 lit. d, ust. 1 pkt 5 i pkt 9 u.p.b.). Przy tworzeniu nowego cmentarza muszą też być zachowane warunki techniczne określone w art. 5 ust. 1 u.c.ch.z. oraz w przepisach wykonawczych w zakresie projektowania cmentarza i takiego ustalenia jego granic, aby zachować strefy sanitarne i ochronę terenu znajdującego się poza terenem cmentarza.

2. Lokalizacja cmentarzy a gminne akty planowania przestrzennego

W systemie zagospodarowania przestrzeni najważniejszym ogniwem jest gmina, która dysponuje specjalnie do tego celu stworzonymi narzędziami prawnymi. Przepisy powszechnie obowiązującego prawa utrwaliły zasadę autonomii planistycznej gminy, wyrażającej się w tym, że ustalenie przeznaczenia i zasad zagospodarowania terenu należy do jej zadań własnych, oraz zasadę władztwa planistycznego gminy, która sprowadza się do tego, że owo ustalenie dokonuje się z wykorzystaniem władczych form działania administracji²⁷. Jednym z najdonioślejszych przejawów władztwa planistycznego, odgrywającym istotną rolę w kształtowaniu ładu przestrzennego, jest miejscowy plan zagospodarowania przestrzennego (dalej: m.p.z.p.). Jest to bowiem podstawowe narzędzie planowania przestrzennego o charakterze prawa miejscowego, które bezpośrednio oddziałuje na sferę prawną uczestników procesu planistycznego, a jednocześnie – na poziomie samorządu terytorialnego – stanowi główne źródło informacji o przeznaczeniu i zasadach zagospodarowania terenu²⁸.

Jedną z naczelných zasad planowania miejscowego jest fakultatywne sporządzenie m.p.z.p. dla obszaru gminy, co stanowi wyraz samodzielności planistycznej tej jednostki samorządowej. Obowiązkowe sporządzenie planu miejscowego na gruncie obowiązujących przepisów jest traktowane jako wyjątek i wynika z reguły z przepisów znajdujących się poza u.p.z.p. W myśl art. 14 ust. 7 u.p.z.p. plan miejscowy sporządza się obowiązkowo, jeżeli wymagają tego przepisy odrębne. Takim przepisem odrębnym jest art. 3 w zw. z art. 1

²⁶ Wyrok NSA z dnia 24 listopada 2010 r., II OSK 1694/10, LEX nr 657050.

²⁷ Pojęcie władztwa planistycznego obecne jest w orzecznictwie sądowym, zob. wyrok NSA z dnia 9 czerwca 1995 r., IV SA 346/93, ONSA 1996, nr 3, poz. 125.

²⁸ Zob. Woźniak 2018, 170.

ust. 1 i 2 u.c.ch.z.²⁹ Obowiązek sporządzenia planu dla danego terenu stanowi wyjątek od ogólnej zasady swobody polityki planistycznej gminy. Jak wynika z orzecznictwa sądowno-administracyjnego, każde planowane założenie cmentarza i nowa jego rozbudowa wymaga ustalenia tego w miejscowym planie zagospodarowania przestrzennego. Obowiązek ten dotyczy wszelkich cmentarzy, tak komunalnych, jak i wyznaniowych³⁰.

Już nawet pobieżny przegląd przypadków, które powodują powstanie obowiązku sporządzenia planu miejscowego, pozwala na sformułowanie tezy, że obowiązek ten jest ściśle związany z realizacją interesu publicznego³¹. Obszary, dla których obowiązkowe jest sporządzenie m.p.z.p., to obszary o wyższej potrzebie ochrony, posiadające swoiste cechy. Stąd w interesie publicznym leży – jak ma to miejsce w przypadku cmentarzy – objęcie ich aktem normatywnym gwarantującym stabilną sytuację planistyczną. Lokalizacja cmentarza na podstawie m.p.z.p. jest nie tylko wymogiem wynikającym z przepisów prawa, ale pełni przy tym istotną rolę z uwagi na ewentualne ograniczenia prawa własności nieruchomości sąsiednich, jakie może powodować lokalizacja cmentarza³². Postanowienia m.p.z.p. mają w przyszłości kształtować sytuację faktyczną terenów nim objętych w zakresie ich zagospodarowania, lecz nie odwrotnie. W świetle tego poglądu aktualność zachowuje teza, że kwestię lokalizacji cmentarza należy regulować poprzez m.p.z.p. wyznaczający teren przewidziany pod cmentarz. Chcąc zatem założyć cmentarz, gmina musi uchwalić m.p.z.p. i określić w nim tereny przeznaczone na ten cel. Akt ten nie musi jednak obejmować terenu całej gminy. Może obejmować tylko jej część, np. tę, która zostanie przeznaczona na cmentarz i związaną z nim strefę ochronną³³. Stąd najpierw gmina uchwała m.p.z.p. dla tego terenu, a potem następuje lokalizacja cmentarza – plan miejscowy działa bowiem „na przyszłość”. Na etapie decydowania o zakresie przestrzennym cmentarza konieczne jest wzięcie pod uwagę, obok czynników sanitarnych, także wartości, o których mowa w art. 1 ust. 2 u.p.z.p., z uwzględnieniem zasady ważenia interesu publicznego i interesu indywidualnego oraz eliminacji ewentualnych konfliktów przestrzennych i społecznych³⁴.

O założeniu lub rozszerzeniu cmentarza decyduje rada gminy, a w miastach na prawach powiatu – rada miasta, po uzyskaniu zgody właściwego inspektora sanitarnego (art. 1 ust. 2 u.c.ch.z.). Założenie cmentarza powinno być poprzedzone uchwałą intencyjną rady gminy o zamiarze założenia lub rozszerzenia cmentarza komunalnego, a w przypadku cmentarza wyznaniowego – wnioskiem władz kościelnych, dotyczącym założenia lub rozszerzenia cmentarza wyznaniowego (art. 1 ust. 3 u.c.ch.z.). Oznacza to, że założenie cmentarza powinno być poprzedzone swojego rodzaju wyrażeniem woli władz, które ten cmentarz zamierzają utworzyć: w przypadku cmentarza komunalnego – rady gminy, a w przypadku cmentarza wyznaniowego – właściwych władz kościelnych. O ile w przypadku cmentarza komunalnego jest to ten sam organ, który

²⁹ Wyrok NSA z dnia 24 września 2019 r., II OSK 2331/18, LEX nr 2733084.

³⁰ Wyrok WSA w Rzeszowie z dnia 15 lutego 2018 r., II SA/Rz 1341/17, LEX nr 2470989.

³¹ Por. Kulesza 1999, 268.

³² Zob. Starzecka 2014, 183.

³³ Wyrok NSA z dnia 11 października 2011 r., II OSK 1390/11, LEX nr 1151860.

³⁴ Por. Rosegnal 2015, 697.

ustala przeznaczenie cmentarza w m.p.z.p., o tyle w przypadku cmentarza wyznaniowego wniosek władz kościelnych musi uzyskać swoistą aprobatę władz gminy. Jeżeli zatem wniosek władz kościelnych zostanie zaaprobowany, gmina nie może założyć cmentarza wyznaniowego inaczej niż poprzez określenie dla wnioskowanego terenu przeznaczenia w m.p.z.p. – teren cmentarza. Dlatego słusznie podnosi się w literaturze, że lokalizacja cmentarza wyznaniowego może napotkać na trudności³⁵. Nie powinno przy tym budzić wątpliwości, że brak planu miejscowego jest bezwzględną przeszkodą do wyrażenia przez właściwego inspektora sanitarnego zgody, o której mowa w art. 1 ust. 2 i 3 u.c.ch.z.³⁶ Tym samym uchwała rady gminy w sprawie założenia lub rozszerzenia cmentarza komunalnego lub wyznaniowego, poprzedzona zgodą właściwego inspektora sanitarnego, może być podjęta wówczas, gdy dla tego terenu m.p.z.p. przewiduje przeznaczenie: teren cmentarza³⁷.

Zgoda właściwego inspektora sanitarnego ma charakter uprzedni i powinna mieć miejsce przed podjęciem przez radę gminy uchwały o założeniu lub rozszerzeniu cmentarza. Zgoda ta powinna być wydana przez inspektora sanitarnego w drodze decyzji administracyjnej³⁸. Jest to swego rodzaju potwierdzenie w formie aktu administracyjnego o charakterze władczym, że przyszła lokalizacja cmentarza spełnia warunki sanitarne, mające na celu ochronę zdrowia ludzkiego³⁹.

Dodać należy, że zgodnie z rozporządzeniem Ministra Gospodarki Komunalnej z dnia 25 sierpnia 1959 r. w sprawie określenia, jakie tereny pod względem sanitarnym są odpowiednie na cmentarze⁴⁰, teren pod cmentarz powinien być lokalizowany w sposób wykluczający możliwość wywierania szkodliwego wpływu cmentarza na otoczenie. Na cmentarze należy przeznaczać w szczególności tereny na krańcach miast, osiedli lub gromad, w izolacji od zabudowań, na gruntach przeznaczonych pod zielen publiczną lub odpowiednich na jej urządzenie, w pobliżu miejscowej sieci komunikacyjnej (§ 1 ust. 1 i 2 rozporządzenia). W ramach odrębnego postępowania zmierzającego do udzielenia zgody, obowiązkiem właściwego inspektora sanitarnego jest zbadanie, czy zostały spełnione wszystkie wymagania określone w przepisach u.c.ch.z. (w tym art. 5 ust. 1 u.c.ch.z.) i przepisach wyżej wskazanego rozporządzenia w sprawie określenia, jakie tereny pod względem sanitarnym są odpowiednie na cmentarze⁴¹. Należy przy tym zauważyć, że odmienny charakter ma opinia sanitarna i uzgodnienie projektu m.p.z.p. w ramach procedury planistycznej w sprawie uchwalenia tego planu.

Kolejnym problemem jest dopuszczalność wydania w sprawie lokalizacji cmentarza decyzji o lokalizacji inwestycji celu publicznego. Problem ten pojawia się na kanwie art. 6 pkt 9 ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o gospodarce nieruchomościami⁴², zgodnie z którym celem publicznym jest m.in.: „zakładanie i utrzymywanie cmentarzy”. Należy

³⁵ Zob. Wieczorek 2019, 59.

³⁶ Wyrok WSA w Łodzi z dnia 9 września 2021 r., III SA/Łd 552/21, LEX nr 3244214.

³⁷ Inaczej Wieczorek 2019, 59.

³⁸ Wyrok WSA w Gliwicach z dnia 13 grudnia 2012 r., II SA/Gl 804/12, ONSAiWSA 2014, nr 2, poz. 28.

³⁹ Por. wyrok WSA w Poznaniu z dnia 4 września 2019 r., II SA/Po 280/19, LEX nr 2720744.

⁴⁰ Dz. U. poz. 315.

⁴¹ Wyrok WSA w Gliwicach z dnia 13 grudnia 2012 r., II SA/Gl 804/12, ONSAiWSA 2014, nr 2, poz. 28.

⁴² Dz. U. z 2024 r. poz. 1145, z późn. zm., dalej: u.g.n.

podzielić pogląd B. Krupy, która uważa, że każdy „cmentarz (komunalny i wyznaniowy) powinien być uznany za inwestycję celu publicznego [...]”⁴³. Nie oznacza to jednak, że w przypadku braku miejscowego planu zagospodarowania przestrzennego dla lokalizacji cmentarza wystarczy uzyskanie przez uprawniony podmiot decyzji o lokalizacji inwestycji celu publicznego (choć orzecznictwo sądowo-administracyjne nie jest w tej mierze jednolite). Prowadziłoby to bowiem do wykładni *contra legem* art. 3 u.c.ch.z w zw. z art. 14 ust. 7 u.p.z.p. W licznych orzeczeniach sądy administracyjne wskazują, że założenie lub rozszerzenie cmentarza jako inwestycji celu publicznego jest możliwe po uzyskaniu decyzji o lokalizacji inwestycji celu publicznego⁴⁴. Sądy powołują się przy tym na art. 6 pkt 9 u.g.n. Mając jednak na względzie art. 14 ust. 7 u.p.z.p., który stanowi, że plan miejscowy sporządza się obowiązkowo, jeżeli wymagają tego przepisy odrębne, należy przyjąć, że takim przepisem jest art. 3 u.c.ch.z. Z zestawienia powyższych przepisów wynika, że ustalenie lokalizacji nowego cmentarza lub poszerzenie granic cmentarza już istniejącego nie jest możliwe w drodze decyzji o ustaleniu lokalizacji inwestycji celu publicznego⁴⁵. W literaturze podkreśla się, że przyjęcie założenia, iż w przypadku lokalizacji cmentarza istnieje wybór pomiędzy miejscowym planem a decyzją lokalizacyjną, niweczyłaby znaczenie normatywnie przepisu art. 3 u.c.ch.z.⁴⁶ Są też w tym zakresie poglądy odmienne⁴⁷.

Zgodnie z art. 3 u.c.ch.z. założenie lub rozszerzenie cmentarza jest możliwe na terenie określonym w miejscowym planie zagospodarowania przestrzennego. W planach miejscowych, zgodnie z rozporządzeniem Ministra Rozwoju i Technologii z dnia 17 grudnia 2021 r. w sprawie wymaganego zakresu projektu miejscowego planu zagospodarowania przestrzennego⁴⁸ można spotkać następujące nazwy i oznaczenia graficzne: teren cmentarza „C”, teren cmentarza czynnego „CC”, teren cmentarza zamkniętego „CZ”. Wątpliwe jest natomiast, czy plan miejscowy powinien wskazywać cel, na jaki może zostać użyty teren cmentarza po jego zamknięciu. Mimo że plan działa „na przyszłość”, nie jest możliwe, aby jego moc obowiązująca rozciągała się na okres 40 lat od dnia ostatniego pochowania zwłok na cmentarzu (art. 6 ust. 1 u.c.ch.z.). Należy przyjąć, że po upływie tego terminu i podjęciu przez radę gminy uchwały na podstawie art. 1 ust. 4 u.c.ch.z. można uznać teren cmentarza zamkniętego za teren, który może zostać zagospodarowany na nowe cele pod warunkiem spełnienia zastrzeżeń z art. 6 ust. 2–7 u.c.ch.z.

Mocą ustawy z dnia 7 lipca 2023 r. o zmianie ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym oraz niektórych innych ustaw (dalej: ustawa nowelizująca), która w istotnym zakresie zmodyfikowała przepisy u.p.z.p., dodany został art. 15 ust. 2b,

⁴³ Zob. Krupa 2013, 114.

⁴⁴ Tak np. wyrok WSA w Poznaniu z dnia 5 lutego 2015 r., II SA/Po 705/14, LEX nr 1807413 oraz z dnia 30 stycznia 2014 r., IV SA/Po 776/13, LEX nr 1427100; wyrok WSA w Łodzi z dnia 14 grudnia 2011 r., II SA/Łd 832/11, LEX nr 1134980.

⁴⁵ Tak np. wyroki NSA: z dnia 4 grudnia 2019 r., II OSK 3102/18, LEX nr 2865518; z dnia 6 sierpnia 2018 r., II OSK 1572/18, LEX nr 2564540; z dnia 24 września 2019 r., II OSK 2331/18, LEX nr 2733084 oraz z dnia 15 stycznia 2016 r., II OSK 1173/14, LEX nr 2033973.

⁴⁶ Zob. Wilk 2012.

⁴⁷ Zob. Rosegnal 2015, 693.

⁴⁸ Dz. U. z 2021 r. poz. 2404.

według którego „plan miejscowy przewidujący lokalizację nowego lub rozszerzenie istniejącego cmentarza sporządza się co najmniej dla obszaru obejmującego strefę ochronną, związaną z ograniczeniami w zabudowie oraz zagospodarowaniu i użytkowaniu terenu w sąsiedztwie cmentarza”. Niewątpliwie przepis ten wzmacnia ochroną interes indywidualny poprzez ustalenie już na etapie m.p.z.p. strefy ochronnej, ale też wprowadza ograniczenia w zabudowie i zagospodarowaniu terenu w sąsiedztwie cmentarza, co w konsekwencji także przyczynia się do ochrony interesu indywidualnego właścicieli nieruchomości sąsiednich. Z przepisem tym ściśle koreluje § 3 rozporządzenia Ministra Gospodarki Komunalnej w sprawie określenia, jakie tereny pod względem sanitarnym są odpowiednie na cmentarze. Określone w § 3 ust. 1 wskazanego rozporządzenia odległości dotyczą zarówno odległości cmentarzy od zabudowy mieszkaniowej, zakładów produkujących artykuły żywności, zakładów żywienia zbiorowego bądź zakładów przechowujących artykuły żywności, jak i odległości powyższej zabudowy od cmentarzy. Celem tego przepisu jest zapewnienie bezpieczeństwa sanitarnego osób mieszkających w pobliżu cmentarzy. Istotna jest zatem odległość pomiędzy cmentarzem a planowanymi inwestycjami, takimi jak: budynki mieszkalne, zakłady produkujące artykuły żywności, zakłady żywienia zbiorowego bądź zakłady przechowujące artykuły żywności, jak i odległość pomiędzy tymi obiektami budowlanymi od już istniejącego cmentarza⁴⁹.

Zarówno przed nowelizacją u.p.z.p., jak i po reformie planistycznej nie ma wątpliwości, że w toku procedury planistycznej mającej na celu ulokowanie nowego lub powiększenie starego cmentarza należy stosować przepisy u.c.ch.z. oraz przepisy rozporządzenia Ministra Gospodarki Komunalnej z dnia 25 sierpnia 1959 r. w sprawie określenia, jakie tereny pod względem sanitarnym są odpowiednie na cmentarze⁵⁰. Istotne jest także ustalenie, czy w pobliżu terenu cmentarza znajdują się ujęcia wody w postaci zbiorników wodnych, służących jako źródło zaopatrzenia sieci wodociągowej w wodę do picia i na potrzeby gospodarcze. Celem tych przepisów jest zapewnienie bezpieczeństwa sanitarnego osób mieszkających w pobliżu cmentarzy. Takie stanowisko potwierdza m.in. Wojewódzki Sąd Administracyjny we Wrocławiu w wyroku z dnia 26 listopada 2021 r.⁵¹, w którym stwierdza, iż: „odległość cmentarza od zabudowań mieszkalnych ma zastosowanie nie tylko przy lokalizacji nowych cmentarzy, ale także statuuje ograniczenia w możliwości lokalizacji zabudowy w sąsiedztwie już istniejących cmentarzy”.

Nowym instrumentem planistycznym w gminie, o charakterze aktu prawa miejscowego, który zastąpił wcześniejsze studium uwarunkowań i kierunków zagospodarowania przestrzennego gminy, wprowadzonym ustawą nowelizującą jest plan ogólny. Wprowadzenie do porządku prawnego tego narzędzia planistycznego stanowi radykalną zmianę i niesie za sobą konsekwencje nie tylko dla organów administracji publicznej, lecz także dla inwestorów i obywateli, kształtując jako prawo miejscowe ich sytuację prawną. Zgodnie z ustawą nowelizującą studia uwarunkowań i kierunków zagospodarowania przestrzennego gmin zachowują moc do dnia wejścia w życie planu ogólnego w danej gminie,

⁴⁹ Rozstrzygnięcie nadzorcze Wojewody Podkarpackiego z dnia 2 sierpnia 2024 r., nr P-II.4131.2.275.2024, Dz. Urz. Woj. Podkarpackiego poz. 3445.

⁵⁰ Wyrok NSA z dnia 27 października 2011 r., II OSK 1624/11, LEX nr 1151958.

⁵¹ II SA/Wr 108/21, LEX nr 3422433.

jednak nie dłużej niż do dnia 31 grudnia 2025 r.⁵² Plan ogólny jest sporządzany dla całego obszaru gminy z wyłączeniem terenów zamkniętych, innych niż ustalane przez ministra właściwego do spraw transportu. Plan ogólny dzieli się na dwie części. Część obligatoryjna określa obowiązkowo strefy planistyczne – strefy powstałe w wyniku podzielenia obszaru objętego planem ogólnym, wymienione w art. 13c ust. 2 u.p.z.p., oraz gminne standardy urbanistyczne, które obejmują gminny katalog stref planistycznych oraz mogą obejmować gminne standardy dostępności infrastruktury społecznej (zasady zapewnienia dostępu do takich obiektów infrastruktury społecznej, jak szkoły podstawowe czy obszary zieleni publicznej). Z kolei w części fakultatywnej gmina może określić obszary uzupełnienia zabudowy, tj. obszary, dla których mogą być wydawane decyzje o warunkach zabudowy i zagospodarowania terenu w razie braku m.p.z.p. oraz obszary zabudowy śródmiejskiej – położone w miastach obszary zwartej, intensywnej zabudowy mieszkaniowej i usługowej.

Z perspektywy lokalizacji cmentarza istotne jest to, że jedną z trzynastu stref, które musi obejmować plan ogólny, jest strefa cmentarzy (art. 13 ust. 1 pkt 10 u.p.z.p.). Obszar objęty planem ogólnym dzieli się w sposób rozłączny na strefy planistyczne. Oznacza to, że nie ma możliwości łączenia strefy cmentarzy z innymi strefami i wprowadzania dla nich wspólnych ustaleń planistycznych. Zgodnie z rozporządzeniem Ministra Rozwoju i Technologii z dnia 8 grudnia 2023 r. w sprawie projektu planu ogólnego gminy, dokumentowania prac planistycznych w zakresie tego planu oraz wydawania z niego wypisów i wyrysów⁵³ w planie ogólnym określa się przede wszystkim charakterystykę stref planistycznych, w tym m.in. strefę cmentarzy, tj. jej profil funkcjonalny oraz minimalny udział powierzchni biologicznie czynnej.

Strefa cmentarzy określona symbolem S.C. w profilu podstawowym obejmuje teren cmentarza, komunikacji, zieleni urządzonej oraz teren infrastruktury technicznej, z kolei w profilu dodatkowym – teren usług kultu religijnego, usług handlu detalicznego, zieleni, lasów i wód. Stąd planowana do realizacji inwestycja musi być zgodna z przeznaczeniem terenu wymienionym w profilu funkcjonalnym strefy planistycznej obejmującej dany teren w planie ogólnym.

Należy przyjąć, że już uchwalone dla terenu cmentarza miejscowe plany zagospodarowania przestrzennego zachowają moc, a strefa cmentarza w planie ogólnym powinna być utworzona dla terenu już objętego planem miejscowym. Zgodnie z przepisami u.p.z.p. utrzymano w mocy wszystkie obowiązujące w dniu jej wejścia w życie (24 września 2023 r.) akty planowania przestrzennego, czyli również miejscowe plany zagospodarowania przestrzennego. Z kolei lokalizacja nowych cmentarzy, dla których nie obowiązuje dotąd m.p.z.p., powinna zostać objęta określoną sekwencją czynności, tj. najpierw

⁵² Na stronie kancelarii Prezesa Rady Ministrów ukazał się projekt ustawy o zmianie ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym oraz niektórych innych ustaw (nr UD198), mocą którego termin przyjęcia przez gminy planów ogólnych, a tym samym utraty mocy obowiązującej studiów uwarunkowań został przesunięty na dzień 30 czerwca 2026 r., <https://www.gov.pl/web/premier/projekt-ustawy-o-zmianie-ustawy-o-planowaniu-i-zagospodarowaniu-przestrzennym-oraz-niektorych-innych-ustaw4> [dostęp: 22.03.2025].

⁵³ Dz. U. poz. 2758.

ustaleniem przez gminę strefy cmentarza w planie ogólnym, a następnie uchwaleniem dla tego terenu planu miejscowego.

Lokalizacyjne uwarunkowania cmentarzy należy rozpatrywać także przez pryzmat przepisów ustawy z dnia 20 lipca 2017 r. – Prawo wodne. Sposobem ochrony interesu publicznego na terenie cmentarza jest wprowadzenie ograniczeń i zakazów o charakterze administracyjno-prawnym. Pomiedzy pojęciem „ograniczenie” a „zakaz” istnieje zasadnicza różnica, której ustawodawca – umieszczając te pojęcia łącznie – nie dostrzega. Ograniczenie dotyczy z reguły odejmowania pewnych uprawnień związanych np. z korzystaniem z prawa własności nieruchomości, podczas gdy zakazy (wraz z nakazami) to środki typu administracyjno-prawnego, za pomocą których administracja publiczna reglamentuje korzystanie z danych obszarów w celu ich ochrony.

Każdy z wyżej wymienionych instrumentów ma inną specyfikę, charakter prawny oraz moment zastosowania. Jeżeli chodzi o tereny cmentarzy omawiana tu ustawa głównie formułuje zakazy, które mają na celu ochronę interesu publicznego poprzez ustalenie ogólnych zasad ochrony zasobów wodnych. Lokalizowania nowych cmentarzy zakazuje się zwłaszcza na obszarach szczególnego zagrożenia powodzią (art. 77 ust. 1 pkt 3b u.p.w.), przy czym zakaz ten ma charakter zakazu względnego, bowiem zgodnie z art. 77 ust. 7 u.p.w. dopuszcza się od niego zwolnienie. Wyrażenie zgody na lokalizowanie na obszarach szczególnego zagrożenia powodzią nowych cmentarzy następuje w decyzji, o której mowa w art. 166 ust. 5 u.p.w., tj. decyzji wydanej przez Wody Polskie. Zakazem lokalizacji cmentarza objęta jest strefa ochronna na terenach ochrony pośredniej (art. 130 ust. 1 pkt 13 u.p.w.), na której może być zakazane lub ograniczone wykonywanie robót lub czynności powodujących zmniejszenie przydatności ujmowanej wody lub wydajności ujęcia, obejmujących lokalizowanie cmentarzy oraz grzebanie martwych zwierząt. Zgodnie z art. 121 u.p.w. strefa bezpośrednia i pośrednia objęte są zakresem znaczeniowym pojęcia „strefa ochronna”. W takiej strefie obowiązują nakazy, zakazy i ograniczenia w zakresie użytkowania gruntów oraz korzystania z wód. Ponadto nie można lokalizować cmentarzy w odległości mniejszej niż 50 metrów od stopy wału, jeżeli może to wpływać na szczelność lub stabilność wałów przeciwpowodziowych (art. 176 ust. 1 pkt 6 u.p.w.). Wprowadzenie zakazów i nakazów uzasadnia potrzeba ochrony danego obszaru. Część z nich ma charakter bezwarunkowy; nie mogą one zostać uchylone czynnością prawną organu administracji publicznej, część może zostać „złagodzona” wprowadzeniem odstępstw od zakazów.

Wyżej sformułowane uwagi uprawniają do konkluzji, że cmentarz może zostać uznany za swoisty obszar specjalny. Jest to bowiem „oznaczona przestrzeń, na której obowiązuje specyficzny reżim prawny, wyłączający lub co najmniej ograniczający dotychczasowy porządek prawny”⁵⁴. To zaś uzasadnia potrzebę odwoływania się przy jego lokalizacji do ogólnych standardów planowania przestrzennego, wspartych innymi przepisami prawa powszechnie obowiązującego.

Uznanie cmentarzy za obszary specjalne możliwe jest dzięki zestawieniu cech tych obszarów ze specyficznym obszarem, jakim jest cmentarz. Początkowo obszary specjalne

⁵⁴ Zob. Stelmasiak 2012, 652.

uznawano za formy związane z ochroną środowiska⁵⁵, z czasem jednak obszary te zaczęto łączyć z odrębnym od podstawowego reżimem prawnym. Obszar specjalny w rozumieniu doktryny prawniczej to obszar, na którym nie obowiązuje lub obowiązuje tylko częściowo prawny reżim powszechny, zastąpiony prawnym reżimem szczególnym⁵⁶.

Pierwszą cechą obszarów specjalnych jest ich terytorialny charakter. Konstrukcja obszarów specjalnych jest niezależna od podziału terytorialnego państwa⁵⁷. Wyodrębnienia obszaru specjalnego nie należy w żadnym wypadku łączyć z podstawowym, specjalnym lub pomocniczym podziałem terytorialnym kraju⁵⁸. Prawna istota obszarów specjalnych polega na powiązaniu wyodrębnionej części terytorium ze swoistą regulacją prawną, która ustala reguły obowiązujące na tym terytorium. W przypadku terenu cmentarza reguły te określa m.p.z.p., sporządzany obligatoryjnie dla tego terenu. Terytorialny charakter obszarów specjalnych ma dalsze konsekwencje w postaci obowiązywania na tym terenie systemu zakazów i nakazów o charakterze administracyjnoprawnym. Taki system zakazów istnieje w odniesieniu do terenów cmentarzy.

Kolejną cechą obszaru specjalnego jest niejednolity charakter prawny aktów tworzących dany obszar. Są nimi bądź akty rangi ustawowej, bądź przepisy wykonawcze, bądź przepisy prawa miejscowego. Utworzenie cmentarza wymaga – jak zostało wykazane – uchwały rady gminy, poprzedzonej decyzją państwowego inspektora sanitarnego.

Uzasadnienia dla tworzenia obszarów specjalnych należy poszukiwać w kategorii interesu publicznego i jest to trzecia istotna cecha obszarów specjalnych. W niniejszym opracowaniu wskazano, że utworzenie terenu cmentarza spełnia wymogi interesu publicznego; jego utworzenie jest bowiem związane ze zobiektywizowaną potrzebą lokalnej społeczności.

Ważną cechą obszarów specjalnych jest wreszcie to, że ich utworzenie wywołuje określone skutki prawne w sferze interesu indywidualnego, oddziałując na status prawny nie tylko adresatów powiązanych w sposób trwały z obszarem specjalnym (właściciele lub użytkownikowie wieczystych), lecz także potencjalnych adresatów, którzy w przyszłości mogą stać się adresatami praw i obowiązków wynikających z aktu tworzącego dany obszar. Ograniczenia w sferze prawa własności i innych praw rzeczowych to jedne z najbardziej charakterystycznych skutków prawnych utworzenia obszaru specjalnego⁵⁹. Nie powinno budzić wątpliwości, że utworzenie cmentarza oddziałuje na sytuację prawną podmiotów zamieszkujących tereny sąsiednie, a rolą organów władzy publicznej jest – zapewniając realizację celu publicznego – ustanowienie odpowiedniego standardu ochrony. Sposobem ochrony są z jednej strony ograniczenia wynikające z m.p.z.p., a z drugiej obowiązujący system zakazów, które – jako środki typu policyjnego – istotnie wpływają na zakres wykonywania prawa własności.

Jednym ze skutków utworzenia obszaru specjalnego jest możliwość powstania konfliktu pomiędzy interesem indywidualnym a interesem publicznym. Ważną rolę

⁵⁵ Zob. Kulesza 1974, 62–69.

⁵⁶ Zob. Radecki (red.) 2010, 164.

⁵⁷ Zob. Kulesza 1974, 61.

⁵⁸ Zob. Stelmasiak 2012, 150.

⁵⁹ Woźniak 2018, 368.

w niwelowaniu konfliktu interesów w przypadku lokalizacji cmentarza powinien odgrywać m.p.z.p., a docelowo także plan ogólny gminy. Akty te powinny redukować też konflikty w obrębie interesu publicznego, np. konflikt pomiędzy lokalizacją cmentarza a ochroną ujęcia wody.

Podsumowanie

Postrzeganie obszarów specjalnych jako szerszej kategorii pojęciowej, rozpatrywanej w pewnym oderwaniu od regulacji prawnej ochrony środowiska, ale z niej się wywodzącej jest – w ocenie piszącej te słowa – w pełni uzasadnione w odniesieniu do terenów cmentarzy. Obszar specjalny jest ściśle skorelowany z zagospodarowaniem przestrzennym i traktowany jako jedna z metod zagospodarowania przestrzeni⁶⁰. Łączenie obszaru specjalnego z kształtowaniem zjawisk urbanistycznych i zagospodarowania przestrzennego nie stanowi *novum* w doktrynie prawa administracyjnego⁶¹. Obszar specjalny charakteryzuje się tym, że obowiązuje na nim swoisty reżim publicznoprawny, związany z realizacją określonego celu publicznego, a jego ustanowienie przybiera formę aktu władczego organu władzy publicznej⁶². Takie ujęcie obszaru specjalnego wkomponowuje się w zakres pojęciowy cmentarza. Jest to bowiem określona przestrzeń, związana z realizacją celu publicznego, a jego ustanowienie łączy się z uchwaleniem aktu normatywnego, jakim jest m.p.z.p. Na szczególny reżim prawny – w odniesieniu do cmentarza – składa się unikatowy cel tworzenia tego obszaru, jakim jest utrwalanie pamięci o osobach i wydarzeniach, określony sposób tworzenia obszaru cmentarza oraz pewien zakres odstępstw od reżimu powszechnego.

Na terenie cmentarza jako obszarze specjalnym obowiązuje swego rodzaju reżim publicznoprawny, związany z realizacją celu publicznego, który powoduje powstawanie rozmaitych relacji pomiędzy interesem publicznym a interesem indywidualnym, z konfliktem interesów publicznych włącznie. Dlatego ustawodawca uznał, że m.p.z.p. jest najlepszym narzędziem prawnej regulacji terenów cmentarzy. Motywacją do utworzenia cmentarza jako swoistego obszaru specjalnego jest zawsze interes publiczny, związany z ochroną podstawowej wartości, jaką jest – w przypadku cmentarza – utrwalenie pamięci o zmarłych.

Bibliografia

- Bielecki, Leszek, Piotr Ruczkowski 2016. „Cmentarze jako przykład rzeczy publicznej (Friedhöfe als öffentliche Sachen) w prawie polskim i niemieckim”. *Samorząd Terytorialny* 4: 14–26.
- Jeżewski, Jerzy. 1995. „We Francji”. W: *Gmina w wybranych państwach Europy Zachodniej*, red. Jerzy Jeżewski, 139–183. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

⁶⁰ Zob. Stelmasiak 2012, 655.

⁶¹ Taki nurt występuje w nauce francuskiej, zob. Jeżewski 1995, 158.

⁶² Zob. Rotko (red.) 1999, 185.

- Kalinowski, Arkadiusz. 2001. *Cmentarze. Ewolucja przepisów w kościelnym ustawodawstwie kodeksowym XX wieku*. Pelpin: Wydawnictwo Bernardinum.
- Kotliński, Tomasz Józef. 2020. „Pochówek w Galicji. Wybrane zagadnienia administracyjno-prawne. Część I”. *Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego* 23: 229–253. <https://doi.org/10.48269/2450-6095-sdipp-23-012>.
- Krupa, Barbara. 2013. *Administracyjnoprawne uwarunkowania inwestycji celu publicznego*. Warszawa: Difin.
- Kulesza, Michał. 1974. „Obszar specjalny jako prawny instrument ochrony i kształtowania środowiska naturalnego”. *Studia Juridica* 2: 59–71.
- Kulesza, Michał. 1999. „Gminne planowanie przestrzenne a inwestycje prywatne”. W: *Kierunki rozwoju prawa administracyjnego. Podstawowe zagadnienia prawa budowlanego i planowania przestrzennego*, red. Hartmut Bauer i in., 265–278. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Radecki, Wojciech (red.). 2010. *Instytucje prawa ochrony środowiska. Geneza. Rozwój. Perspektywy*. Warszawa: Difin.
- Rosegnal, Marcin. 2015. „Planistyczne problemy lokalizacji cmentarza”. W: *Non omnis moriar. Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka. Zagadnienia wybrane*, red. Jacek Gołaczyński, Jacek Mazurkiewicz, Jarosław Turłukowski, Daniel Karkut, 691–711. Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego – Oficyna Prawnicza. <https://repozytorium.uni.wroc.pl/dlibra/publication/edition/77900> [dostęp: 2.09.2024].
- Rotko, Jerzy (red.). 1999. *Prawo wodne z komentarzem*. Wrocław: Towarzystwo Naukowe Prawa Ochrony Środowiska (Seria: Komentarze).
- Rudnicki, Stanisław. 1999. *Prawo do grobu. Zagadnienia cywilistyczne*. Kraków: Zakamycze.
- Sierpowska, Iwona. 2020. *Śmierć w ujęciu prawa administracyjnego*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Śługocka, Martyna. 2022. *Realizacja inwestycji w sąsiedztwie cmentarza – praktyczne problemy*. LEX/el. <https://sip.lex.pl/#/publication/470179545> [dostęp: 4.09.2024].
- Starzecka, Katarzyna. 2014. „Lokalizacja cmentarza wyznaniowego w świetle przepisów prawa polskiego o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 17: 173–191. <https://doi.org/10.31743/spw.5118>.
- Stelmasiak, Jerzy. 2012. „Instytucja obszaru specjalnego w materialnym prawie administracyjnym na przykładzie obszarów specjalnych o charakterze ekologicznym”. W: *System prawa administracyjnego*, red. Roman Hauser, Zygmunt Niewiadomski, Andrzej Wróbel. T. 7: *Prawo administracyjne materialne*, 685–715. Warszawa: C.H. Beck.
- Sularz, Paweł. 2022. *Cmentarze w Polsce. Zagadnienia administracyjnoprawne*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Tanaś, Sławoj. 2013. „Cmentarz jako miejsce spotkań”. W: *Kultura i turystyka – miejsca spotkań*, red. Beata Krakowiak, Andrzej Stasiak, Bogdan Włodarczyk, 323–334. Łódź: Regionalna Organizacja Turystyczna Województwa Łódzkiego. <https://dspace.uni.lodz.pl/handle/11089/47552> [dostęp: 31.01.2024].
- Wieczorek, Anna. 2019. „Cmentarz w miejscowym planie zagospodarowania przestrzennego”. *MAZOWSZE. Studia Regionalne* 31: 55–74.
- Wilk, Jakub. 2012. *Obligatoryjny charakter miejscowego planu zagospodarowania przestrzennego dla terenu cmentarza. Glosa do wyroku WSA z dnia 2 grudnia 2009 r., II SA/Go 805/09*. LEX/el. <https://sip.lex.pl/#/publication/386033962/wilk-jakub-obligatoryjny-charakter-miejscowego-planu-zagospodarowania-przestrzennego-dla-terenu...?keyword=wilk%20cmentarze&cm=STOP> [dostęp: 18.03.2025].
- Woźniak, Marta. 2018. *Interes publiczny i interes indywidualny w planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Chrześniacy Prezydenta Mościckiego w świetle akt Kancelarii Cywilnej Prezydenta RP z lat 1926–1939

President Mościcki's godsons in the light of the files of the Civil Chancellery
of the President of the Republic of Poland from the years 1926–1939

ZDZISŁAW ZARZYCKI*

 <https://orcid.org/0000-0002-4013-886X>

Streszczenie: Celem artykułu jest omówienie instytucji chrześniaków Prezydenta Mościckiego w świetle akt Kancelarii Cywilnej Prezydenta Rzeczypospolitej z lat 1926–1939. Inicjując w 1926 r. prywatny program honorowych chrześniaków, Prezydent RP Ignacy Mościcki chciał zwrócić uwagę na konieczność szczególnej troski o kapitał ludzki w odrodzonym po 123 latach rozbiorów państwie polskim poprzez pomoc w należytym wychowaniu i wykształceniu przedstawicieli młodego pokolenia. Bazował w tym względzie na podobnych rozwiązaniach europejskich, a w szczególności niemieckich i pruskich z XIX w. i odnowionych w 1926 i 1928 r. W dotychczasowych opracowaniach publicystycznych dotyczących omawianej problematyki podkreślano, że honorowymi chrześniakami Prezydenta Mościckiego zostało 912 chłopców, którzy urodzili się jako siódmi synowie w rodzinie obywateli polskich, niekaranych sądownie, narodowości polskiej i wyznania katolickiego. Tymczasem wynik przeprowadzonej kwerendy archiwalnej stawia tę instytucję w zupełnie nowym świetle i pozwala zakwestionować niektóre z dotychczasowych ustaleń. W artykule uwaga skoncentrowana jest przede wszystkim na omówieniu kryteriów, jakie musiał spełnić potencjalny kandydat na prezydenckiego chrześniaka oraz jego rodzina, a także na przebiegu procedury zgłaszania kandydata i praktyki z tym związanej oraz dostrzeżonych odstępstw od utrwalonych kryteriów i procedur.

Słowa kluczowe: chrześniacy Prezydenta Mościckiego; ojciec chrzestny; chrześniak; II Rzeczpospolita

Abstract: The aim of this article is to present the institution of President Mościcki's godsons in the light of the files of the Civil Chancellery of the President of the Republic of Poland in the years 1926–1939. By initiating a private programme of honorary christening, President Mościcki wanted to draw attention to the need for the Polish state, reborn after 123 years of partitions, to take care of its human capital by offering aid in the proper upbringing and education of the representatives of the young generation. The programme was inspired by similar German and Prussian solutions, known there already in the 19th century and revived in 1926 and 1928. In publicistic reports up until the present time it has been emphasised that a total of 912 boys became Mościcki's godsons. A godson could be a boy born as the seventh son in the family of a Polish citizen holding no criminal record, of Polish nationality and the Catholic faith. However, a preliminary archival search casts a completely different light on the institution of Mościcki's godsons and undermines the previous findings. The present study focuses primarily on describing the qualifications required of a candidate for a presidential godson and his family, as well as the course of the procedure for submitting candidates and the observed deviations.

Key words: President Mościcki's godchildren; godfather; godson; The Second Polish Republic

Wprowadzenie

O problematyce honorowych chrześniaków Prezydenta RP Ignacego Mościckiego w polskiej literaturze prawa wyznaniowego i historyczno-prawnej dotychczas pisano niewiele, a jeżeli już, to głównie na podstawie tekstów prasowych i współczesnych źródeł sądowych¹,

* Dr hab., Pracownia Prawa Kościelnego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków, e-mail: zdzislaw.zarzycki@uj.edu.pl

¹ Zob. Zarzycki 2024, 327 i nast. oraz uzasadnienia wyroków Sądu Okręgowego w Rzeszowie z dnia 10 stycznia 2005 r., I C 830/04, i Sądu Apelacyjnego w Rzeszowie z dnia 8 września 2005 r., I A Ca 350/05, oraz Sądu Najwyższego z dnia

lub incydentalnie przy okazji badań nad okresem prezydentury Mościckiego z perspektywy ustrojowo-prawnej, politycznej i społeczno-gospodarczej². Tematyka chrześniaków Prezydenta Mościckiego co jakiś czas powraca jednak w debacie publicznej. Dzieje się to z reguły w kontekście niezaspokojonych dotychczas roszczeń pieniężnych państwa polskiego wobec członków tej grupy społecznej i ich spadkobierców³.

Przedmiotowy artykuł oparty jest na szczątkowo zachowanych aktach Kancelarii Cywilnej Prezydenta RP w Warszawie za lata 1926–1939, przechowywanych w Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN) i obejmujących „Podania o chrzty” i „Podania o utrzymanie do chrztu”⁴. Dostępna dokumentacja aktowa pozwala na zweryfikowanie co najmniej 255 nazwisk chłopców – kandydatów na chrześniaków Prezydenta Mościckiego, z czego 189 (ok. 74%) podań rozpatrzono pozytywnie, zaś 66 (26%) wnioskom odmówiono z różnych powodów.

Moje rozważania koncentrują się przede wszystkim na typowych kwalifikacjach wymaganych od potencjalnego kandydata na prezydenckiego chrześniaka i jego rodziny, a także na procedurze zgłaszania kandydatów. Przytaczam również liczne przykłady odstępstw od przyjętych reguł⁵. Wynik przeprowadzonej przeze mnie kwerendy archiwalnej stawia w nieco innym świetle instytucję chrześniaków Mościckiego niż dotychczas ją postrzegano i weryfikuje w wielu punktach dotychczasowe ustalenia i poglądy⁶.

Postępowanie prowadzące do honorowego chrześniactwa głowy państwa miało dwa etapy: państwowy i kościelny, obydwa w pewnym sensie wzajemnie zależne od siebie. W postępowaniu sprawdzająco-opiniującym, które poprzedzało wyłonienie chrześniaka Prezydenta Mościckiego, a następnie chrzest religijny chłopca, uczestniczyli różni urzędnicy państwowi i kościelni (religijni). Do pierwszej kategorii zaliczymy m.in. Prezydenta RP Ignacego Mościckiego, a w zasadzie urzędników Kancelarii Cywilnej Prezydenta RP w Warszawie (dalej: K.C.) na czele z jej Szefem, właściwe miejscowo urzędy wojewódzkie na czele z wojewodami, starostwa, urzędy gmin, Policję Państwową, Poczte Polską, Pocztową Kasę Oszczędności (dalej: P.K.O.) i wiele innych. Do drugiej kategorii należeli przedstawiciele lokalnych władz kościelnych, w tym przede wszystkim właściwy terytorialnie proboszcz i inni duchowni, organista itd.

31 stycznia 2006 r., I CSK 2/06, w których oddalono roszczenia pieniężne Krajowego Stowarzyszenia Chrześniaków Prezydenta II RP Ignacego Mościckiego działającego w imieniu społeczności chrześniaków Mościckiego o zwrot od Skarbu Państwa zrewaloryzowanych wkładów oszczędnościowych.

² Zob. Stolarzewski 1937, 619; Chojnowski, Wróbel 1992, 381; Długoszewska-Nadratowska, Piotrowski 1996, 102, Koper 2009, 320; Nowinowski 1994, 136.

³ Przykładowo: Augustowski 2022; Węcek 2024a i b; Gurgul 2025; Zob. hasło „Ignacy Mościcki”, w: Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Ignacy_Mościcki [dostęp: 12.04.2025].

⁴ AAN, Kancelaria Cywilna Prezydenta RP w Warszawie, sygn. 54–56: „Podania o chrzty” (542 skany), i sygn. 57–60: „Podania o utrzymanie do chrztu” (798 skanów). Zachowane szczątkowo akta liczą łącznie około 1300 kart (skanów).

⁵ Zob. Adolf 2021; Augustowski 2022; Boruch 2009; Kolarczyk 2014; Malcher-Nowak; Nadolski 2013; Sternal 2005; Węcek 2024a i b; Zarzycki 2024, 327 i nast.

⁶ Witkowski 1987, 9.

1. Intencja i treść oświadczenia Prezydenta RP Ignacego Mościckiego z 1926 r.

Ignacy Mościcki (1867–1946) był trzecim w kolejności Prezydentem II Rzeczypospolitej (1926–1939), po tragicznie zmarłym Gabrielu Narutowiczu (1922) i Stanisławie Wojciechowskim (1922–1926)⁷. Pochodził z rodziny wielodzietnej i sam był ojcem pięciorga dzieci⁸. 4 czerwca 1926 r. Mościcki został zaprzysiężony na urząd Prezydenta RP, a kilka tygodni później złożył prywatne oświadczenie (przyrzeczenie)⁹, z którego treści wynikała jego zgoda, a właściwie pragnienie bycia honorowym ojcem chrzestnym każdego siódmego syna urodzonego z obywateli polskich, w rodzinie rdzennie polskiej, katolickiej i dotychczas niekaranej sądownie¹⁰. Prospołecznej i prodemograficznej inicjatywie Mościckiego przyświecała idea dobra państwa i narodu polskiego, który po 123 latach zaborczej niewoli zaczął się rozwijać i odzyskiwać narodową i katolicką tożsamość. Prezydent uważał, że trzeba zachęcać rodziny do posiadania jak najliczniejszego potomstwa, zwłaszcza synów, oraz odpowiednio troszczyć się o ich wychowanie i wykształcenie, ponieważ w nich dostrzegał przyszłych budowniczych ojczyzny i jej potencjalnych obrońców¹¹. Do tego oryginalnego w treści programu prezydenckiego dopuszczono wprowadzić tylko 912¹² chłopców z całej Polski, niemniej miał on być elitarnym elementem szerszej polityki prorodzinnej państwa polskiego, nawiązującym do zachodnioeuropejskich tradycji prorodzinnych, m.in. niemieckich i pruskich. Choć treść prezydenckiego oświadczenia była ogólna i złożona niejako prywatnie, to jednak w praktyce dość szybko ukształtowała się stała procedura zgłaszania i weryfikacji kandydatów na prezydenckich chrześniaków, zakończona następnie etapem religijnym, czyli chrztem według procedur kościelnych.

⁷ Wnioski do Prezydenta RP Stanisława Wojciechowskiego o zapomogę pieniężną z tytułu urodzenia się siódmego syna w rodzinie złożył 21 stycznia 1925 r. Jan Zeberkiewicz z Wielkiego Zajączkowa w woj. pomorskim (AAN, sygn. 54, k. 1–6), a wiosną 1925 r. Paweł Wytyka z Jasienia w woj. poznańskim o utrzymanie do chrztu ósmego syna i honorowe chrześniactwo (AAN, sygn. 54, k. 7).

⁸ Ignacy Mościcki (1867–1946) sprawował urząd Prezydenta RP w okresie od 4 czerwca 1926 r. do 30 września 1939 r. Z wykształcenia chemik, był naukowcem, profesorem i rektorem Politechniki Lwowskiej, autorem ok. 60 prac naukowych i ok. 40 patentów. Miał trzech braci i dwie siostry. Z pierwszą żoną Michaliną zd. Czyżewską (zm. w 1932 r.) miał trzech synów i dwie córki. Z drugą żoną Marią (od 1933 r.) dzieci nie miał. Zob. Chojnowski, Wróbel 1992; Koper 2009.

⁹ Zob. Nadolski 2013. Szczegółowa analiza Dzienników Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej i Monitorów Polski, czyli przedwojennych oficjalnych publikatorów za okres od 4 czerwca 1926 r. do 30 września 1939 r. w poszukiwaniu „dekretu”, „rozporządzenia”, „zarządzenia” lub „innego aktu prawnego” o chrześniakach dała wynik negatywny.

¹⁰ Matusz 2008; „Chrześniacy Mościckiego”, w: *Ignacy Mościcki*, internetowa encyklopedia www.szkolnictwo.pl, https://szkolnictwo.pl/szukaj/Ignacy_Jez [dostęp: 12.02.2024].

¹¹ Według danych GUS z 1931 r. poziom analfabetyzmu w społeczeństwie wynosił 22,6% (w miastach 12% i 26,9% na wsi), wśród kobiet 27,1% (14,6% w mieście i 32,3% na wsi), a wśród mężczyzn 17,7% (12% w mieście i 26,9% na wsi). Wśród młodzieży w wieku od 10 do 14 lat analfabetyzm wynosił 6,6%. Najniższy poziom analfabetyzmu był na Śląsku (1,5%) oraz w woj. w poznańskim (7,6%), średni w krakowskim (13,7%) i łódzkim (22,7%), a najwyższy w woj. wołyńskim (47,8%). Zob. *Walka z analfabetyzmem w II Rzeczypospolitej*, <https://polskieradio24.pl/arttykul/2399329,walka-z-analfabetyzmem-w-ii-rzeczypospolitej-infografika> [dostęp: 22.01.2025].

¹² Liczba 912 chrześniaków Prezydenta Mościckiego może być zaniżona, gdyż zsumowanie końcowych numerów znanych książeczek wkładek ufundowanych przez P.K.O. dla takich chrześniaków, oznaczonych serią „C” (nr: 281, 490, 795 i 898) oraz „D” (nr: 280, 495, 561, 835 i 968), daje liczbę co najmniej 2729, a jest to tylko część wydanych książeczek.

2. Wymagania stawiane kandydatowi na chrześniaka Mościckiego i jego rodzinie

Założenia minimalne w tym programie przewidywały, że Prezydent RP miał być honorowym ojcem chrzestnym siódmego dziecka płci wyłącznie męskiej. W szczególnych przypadkach mógł także osobiście uczestniczyć w ceremonii chrztu, jako ojciec chrzestny podający chłopca do chrztu lub świadek chrztu. Aby doszło do takiego aktu (zgody prezydenta), kandydat na prezydenckiego chrześniaka, a także jego rodzice i inne osoby uczestniczące w procedurze musieli spełniać określone wymagania. Do podstawowych wymogów należało: urodzenie się dziecka jako siódmego syna w rodzinie, zachowanie ciągłości życia, tzn. dziecko musiało dożyć momentu udzielenia zgody przez Prezydenta RP (w praktyce przez Szefa Kancelarii Cywilnej Prezydenta) i pozostawanie nieochrzczonym w chwili podejmowania zgody. Z kolei od rodziców kandydata wymagano: wyznawania religii katolickiej, pozostawania w sakramentalnym związku małżeńskim, posiadania obywatelstwa polskiego i legitymowania się narodowością polską, a także niekaralności sądowej i administracyjnej oraz nieposzlakowanej opinii i godziwego utrzymania.

Z przebadanych akt archiwalnych wynika, że Prezydent Mościcki zostawał ojcem chrzestnym wyłącznie chłopców, najczęściej tych, którzy urodzili się jako siódmy syn w rodzinie (małżeństwie swoich rodziców). Znacznie rzadziej był ojcem chrzestnym ósmego¹³, dziewiątego¹⁴, a nawet dziesiątego żyjącego syna w rodzinie¹⁵. Zdarzały się też wyjątkowe przypadki, w których Mościcki zostawał honorowym ojcem chrzestnym dwóch braci bliźniaków (np. szóstego i siódmego lub siódmego i ósmego syna)¹⁶. Znany jest też przypadek, w którym Prezydent Mościcki został honorowym ojcem chrzestnym trzech braci, urodzonych kolejno (choć nie w czasie jednego porodu) jako siódmy, ósmy i dziewiąty syn w tej samej rodzinie¹⁷.

Zdarzało się, że rodzice prosili Prezydenta Mościckiego o honorowe ojcostwo dla dziecka, które było siódmym dzieckiem w kolejności narodzin w różnej konfiguracji

¹³ AAN, sygn. 57, przypadek Władysława Szymajda (i jego ósmego syna Ignacego), rolnika posiadającego 11 mórg ziemi ze wsi Czatolin, pow. łowicki (k. 151) i Franciszka Sobczaka (i jego ósmego syna Piotra Adama), robotnika ze wsi Pustki Chocięskie, pow. wrocławski (k. 82).

¹⁴ AAN, sygn. 56, przypadek Franciszka Palarza (i jego dziewiątego syna Teodora), górnika bez majątku, działacza PPS (k. 118) i Jana Mielusa (i jego dziewiątego syna Karola), rolnika posiadającego 16 mórg ziemi we wsi Słaboszów, pow. miechowski (AAN, sygn. 57, k. 61).

¹⁵ AAN, sygn. 56, k. 68, przypadek Stanisława Galki, gajowego z Radomic k. Morawicy, woj. kieleckie, który 23 kwietnia 1936 r. złożył prośbę do Prezydenta RP „na ojca chrzestnego jedenastego syna, a dziesiątego z żyjących”.

¹⁶ AAN, sygn. 56, w rodzinie Michała Fedorko, rolnika ze wsi Czarna k. Ustrzyk, narodowości ukraińskiej w dniu 19 marca 1936 r. urodzili się jako ich szósty i siódmy syn (odpowiednio Jerzy i Aleksander), którzy otrzymali książeczki wkładowe Nr.495-166-D i 495-165-D (k. 48-52). Podobny przypadek (AAN, sygn. 55, k. 141-142) dotyczył dwóch synów Józefa Mejzy, rolnika posiadającego 35 mórg ziemi w Radogoszczy i „wybitnego działacza społecznego”. Jego synowie Ignacy Stanisław i Tadeusz Jakób (ur. 15 października 1935 r.) otrzymali książeczki wkładowe Nr.280.201-D i Nr.280.202-D. Zob. Sternal 2005.

¹⁷ AAN, sygn. 55, k. 101-102 i 104, przypadek trzech synów Wendelina i Marii Borowy ze wsi Zubrzyca Górna na Orawie, pow. Nowy Targ. Wojewoda krakowski, opiniujący 16 grudnia 1935 r. ich wniosek dla dziewiątego syna Stanisława (ur. 5 listopada 1935 r., któremu przyznano książeczkę wkładową Nr.280.140-D), donosił do K.C., że „Pan Prezydent Rzeczypospolitej jest już ojcem chrzestnym dwu poprzednich synów petenta”. Z treści podania ojca z 8 listopada 1935 r. wynika, że Prezydent Mościcki został już chrzestnym jego ósmego syna Józefa w 1934 r.

płci¹⁸, dla siódmej córki¹⁹, lub dla chłopca, który urodził się „tylko” jako piąty lub szósty w swojej rodzinie²⁰. Dla porównania warto zaznaczyć, że w ówczesnych Niemczech, gdzie od 1926 r. funkcjonował podobny, odnowiony program, lub w Prusach od 1928 r. podejście było bardziej nowoczesne i nie dyskryminowano dziewczynek²¹.

Chłopiec – kandydat na prezydenckiego chrześniaka musiał się urodzić „w rodzinie”, przez co rozumiano sytuacje jednoznaczne, tj. zapoczątkowane sakramentalnym (lub cywilnym i sakramentalnym) małżeństwem jego rodziców. Nie mogło być w tej rodzinie separacji lub rozwodów.

Śmierć wnioskującego ojca przed chrztem siódmego syna nie stała na przeszkodzie i nie przerywała postępowania prowadzącego do objęcia honorowym chrześniactwem przez Prezydenta Mościckiego. Znane są w aktach przypadki, że o taki chrzest wnioskowała wdowa, matka siódmego syna, której mąż zmarł przed narodzinami chłopca lub wkrótce po jego narodzinach²². Dzieci z dwóch małżeństw (zarówno mężczyzny, jak i kobiety) były sumowane na potrzeby spełnienia kryterium „siódmego syna” w tym programie. Tak było w przypadku śmierci żony (matki dzieci) i ponownego ożenku wdowca²³, jak i w przypadku śmierci męża (ojca dzieci), gdy matka (wdowa) ponownie wyszła za mąż za mężczyznę, z którym miała kolejne potomstwo²⁴.

¹⁸ AAN, sygn. 60, k. 179–180, przypadek Antoniego Urbanowicza z woj. nowogrodzkiego, któremu urodził się syn Piotr, jako siódme dziecko po sześciu córkach, ale Prezydent 30 stycznia 1939 r. odmówił przychylnego rozpatrzenia wniosku.

¹⁹ AAN, sygn. 56, k. 177, przypadek Jana Bieganowskiego, robotnika z Golubia w woj. pomorskim, któremu „urodziło się siódme dziecko płci żeńskiej”.

²⁰ AAN, sygn. 55, k. 59–60, przypadek Antoniego Ornowskiego ze wsi Komaruńce w pow. wileńsko-trockim, którego żona Eleonora „powiła bliźnięta, synów Witolda i Bolesława z kolei szóste i siódme nasze dziecko z liczby żyjących”. Tymczasem wojewoda wileński w opinii z 27 kwietnia 1936 r. donosił K.C., że „nowonarodzeni synowie Antoniego Ornowskiego są z kolei 5 i 6 synami petenta urodzeni 25 lutego 1936 r. i ochrzczeni w dniu 26 lutego 1936 r. imionami Witold i Bolesław”.

²¹ Stegemann 2016. W Niemczech wyróżnia się dwa typy patronatu: tzw. ojcostwo honorowe (niem. *Ehrenpatenschaft*) i patronat chrztu zw. ojcostwem chrztu (niem. *Taufpatenschaft*). Tradycja patronatu honorowego, czyli ojcostwa honorowego, sięga II Cesarstwa (1871–1918), a w Królestwie Pruskim nawet okresu wcześniejszego (1701–1918). Władcy honorowali wtedy rodziców co siódmego syna w rodzinie. Zwyczaju tego zaniechano wraz z końcem I wojny światowej w jesieni 1918 r. Chrześniactwo honorowe zostało odnowione w Republice Weimarskiej w 1926 r., kiedy to prezydent Republiki zostawał honorowym ojcem chrzestnym każdego siódmego (lub kolejnego) dziecka w rodzinie, niezależnie od płci. W Prusach podobna instytucja pojawiła się w 1928 r., przy czym premier pruski zostawał honorowym ojcem chrzestnym co dwunastego dziecka w rodzinie, niezależnie od płci (od 1930 r. co dziesiątego).

²² AAN, sygn. 57, k. 113. W dniu 12 lipca 1937 r. wniosek złożyła Marianna Otręba, niepiśmienna rolniczka ze wsi Potok, pow. opatowski. Wojewoda kielecki w opinii napisał, że „matka 7-go syna z kolei prosi Pana Prezydenta RP o podanie syna swego do chrztu, który się urodził 24 maja 1937 r. Obecnie jest wdową, bo jej mąż Władysław zmarł parę miesięcy temu i wszystkich synów ma na swoim utrzymaniu”. Podobny wniosek w dniu 17 czerwca 1938 r. złożyła Walentyna Koller, uboga z Wielichowa (poznańskie), matka siódmego syna Józefa (ur. 2 listopada 1938 r.), wdowa, której mąż Ludwik zmarł 28 lipca 1938 r. Prezydent Mościcki zgodził się zostać ojcem chrzestnym i matka otrzymała książeczkę wkładową Nr.835.087-D (AAN, sygn. 58, k. 49). Zob. przyp. 77.

²³ AAN, sygn. 56, k. 109–110, z opinii wojewody kieleckiego z 24 sierpnia 1936 r. wynika, że Czesław Młynarczyk ze wsi Czarna, pow. konecki, miał żonę i jednego syna z pierwszego małżeństwa i sześciu z drugą żoną; potwierdził odbiór książeczki wkładowej Nr.561.501-D.

²⁴ AAN, sygn. 55, k. 113–115, przypadek rodziny Michała i Wiktorii Grelewiczów, rolników na 10-morgowym gospodarstwie rolnym ze wsi Wymysłów z pow. miechowskiego, o której wojewoda kielecki w opinii z 14 września 1935 r. napisał, że „cieszy się pod każdym względem dobrą opinią, i że rodzina ich składa się z córki i 8 synów, jednak tylko czterech ostatnich synowie, a wśród nich i nowo-narodzony [Ignacy] są dziećmi Grelewiczów, natomiast córka i czterech pierwszych synowie są dziećmi Grelewiczowej z pierwszego małżeństwa ze śp. Andrzejem Michtą”. 7 kwietnia 1936 r. Michał Grelewicz odebrał książeczkę wkładową Nr.280–158-D.

W publicystyce popularnonaukowej utrwaliło się przekonanie, że kandydatem na chrześniaka mógł zostać wyłącznie syn rzymskokatolickich, niekaranych rodziców, narodowości polskiej²⁵. Jednak z akt archiwalnych wynika, że wśród prezydenckich chrześniaków znaleźli się również synowie rodzin prawosławnych²⁶, baptystycznych²⁷, a także o niepolskiej narodowości, np. ukraińskiej²⁸, ruskiej²⁹, białoruskiej³⁰ czy tzw. „miejscowej”, np. Poleszuków, czy też innych mieszkańców Kresów Wschodnich³¹. Zdarzył się też przypadek, kiedy to ojciec prawosławny prosił o katolicki chrzest dla swojego siódmego

²⁵ Zob. przyp. 5 i tak też podał Zarzycki 2024, 327 i nast.

²⁶ Przykładowo: AAN, sygn. 58, k. 16–18, w przypadku Konstantego Burkiewicza i jego żony Olgi, małorolnych rolników ze wsi Klimonty, pow. mołodecki w woj. wileńskim, narodowości polskiej, wyznania prawosławnego, którzy 17 czerwca 1938 r. otrzymali książeczkę wkładową dla siódmego syna Nr.835.075-D. Chrześniakami Prezydenta Mościckiego zostali też: Ignacy Jewłosz, syn Józefa (mimo że ojciec był wyznania prawosławnego) otrzymał książeczkę Nr.968.188-D (AAN, sygn. 59, k. 98–99); Józef Karpacz, syn Jerzego, prawosławny, narodowości białoruskiej, otrzymał książeczkę Nr.968.191-D (AAN, sygn. 59, k. 124–125); Ignacy Kołodicz syn Pawła, prawosławny, otrzymał książeczkę Nr.968.198-D (AAN, 59, k. 161–162); Ignacy Komiel syn Ignacego, prawosławny, otrzymał książeczkę Nr.968.199-D (AAN, sygn. 60, k. 82–83) oraz Ignacy Malejewski, syn Nikifora z białostockiego, prawosławny, Białorusin, otrzymał książeczkę Nr.968.209-D (AAN, sygn. 60, k. 106–107).

²⁷ AAN, sygn. 57, k. 76–77 i 79, przypadek Bazylego Pietrukowicza i jego żony Luby ze wsi Święta-Wola, woj. poleskie, którym 8 maja 1937 r. urodził się siódmy syn. Wojewoda poleski w opinii z 28 czerwca 1937 r. napisał: „Bazyli Pietrukowicz, s. Eudokima, pod każdym względem zachowuje się bez zarzutu. Sądownie ani też administracyjnie nie był karany. Jest on baptystą. Posiada we wsi Bobrowicze, gm. Święta Wola 6 ha ziemi, zabudowania gospodarcze oraz inwentarz żywy i martwy. Rodzina jego składa się z żony, 1 córki i 7 synów”. Petent otrzymał książeczkę wkładową Nr.561.841-D.

²⁸ AAN, sygn. 54, przypadek Aleksandra Jesisa, niepiśmiennego rolnika ze wsi Maszuki, pow. nieświeski, któremu 15 czerwca 1935 r. urodził się siódmy syn. Wojewoda nowogródzki w opinii napisał, że „Jesis Aleksander [...], prawosławny, z zawodu rolnik, pod względem moralnym i politycznym posiada opinię dobrą. Wymieniony jest właścicielem gospodarstwa rolnego o obszarze 8 ha, i na swem utrzymaniu ma: żonę Eudokję, lat 37, jedną córkę oraz 7-miu synów łącznie z nowonarodzonym [...]. Prośbę petenta popieram”. Jesis w dniu 11 lutego 1936 r. otrzymał książeczkę wkładową Nr.280.164-D (k. 76–86). W przypadku Michała Fedorko, rolnika z Czernej, pow. leski, opiniujący go wojewoda lwowski napisał, że „zachowywał się dotychczas pod względem moralnym i politycznym bez zarzutu. Jest on narodowości ukraińskiej a w życiu politycznym nie bierze udziału. Mieszka wraz z rodziną u swego szwagra Jurka Michałyszyna w Czarnej, który jest zapatrywaną nacjonalistycznych ukraińskich [...]”. 11 września 1936 r. Prezydent Mościcki został ojcem chrzestnym dwóch jego synów-bliźniąt Jerzego i Aleksandra (AAN, sygn. 56, k. 48, 49 i 51).

²⁹ AAN, sygn. 58, k. 13–15, przypadek Romana Buhajczuka-Buhaja, rolnika-dzierżawcy ze wsi Storożów, pow. rówieński w woj. wołyńskim, narodowości ruskiej, wyznania prawosławnego, który 2 lipca 1938 r. otrzymał książeczkę wkładową P.K.O. dla dziesięciego syna Nr.835–149-D.

³⁰ AAN, sygn. 59, k. 11, 15 i 17, przypadek Bazylego Bieleckiego ze wsi Zarzeczce, pow. słonimski, o którym wojewoda nowogródzki w opinii z 22 listopada 1938 r. napisał: „Petent [...] pod każdym względem posiada dobrą opinię. Jest właścicielem gospodarstwa rolnego o obszarze 2 ha, z którego utrzymuje się z rodziną składającej się z żony i siedmiu synów, żyje w ciągłych niedostatkach. Bazyli Bielecki jest wyznania prawosławnego, narodowości białoruskiej, posiada obywatelstwo polskie”. 10 marca 1939 r. odebrał książeczkę wkładową na siódmego syna Bazylego Nr.968.163-D. Warto też przywołać przypadki rodzin narodowości białoruskiej: Jerzego Karpacza (AAN, sygn. 59, k. 124–125) i Nikifora Malejewskiego (AAN, sygn. 60, k. 106–107).

³¹ AAN, sygn. 54, k. 90, 92, przypadek Konstantego Gniedźko z m. Łuniniec, o którym wojewoda poleski w opinii z 6 maja 1935 r. napisał: „[...] ma lat 37, prawosławny, pochodzenia miejscowego /Poleszuk/, posiada dwa hektary ziemi nadziałowej, domek mieszkalny i konia. Rodzina jego składa się z żony, jednej córki i siedmiu synów /łącznie z nowonarodzonym/, któremu ma być nadane na chrzcie imię „Józef” [...]. Gniedźko jest człowiekiem spokojnym, lojalnym w stosunku do Państwa Polskiego i obecnego Rządu”. 23 października 1935 r. Konstanty Gniedźko otrzymał książeczkę wkładową Nr.280–093-D na sumę 50 zł. Przypadek Grzegorza Dudczyka ze wsi Nujno, pow. kosiński, o którym wojewoda poleski w opinii napisał: „wyznania prawosławnego, narodowości miejscowej, obywatel polski, żonaty z Ireną z domu Czosik, analfabeta, karany nie był, w stosunku do Państwa i Rządu ustosunkowany jest przychylnie i opinią pod każdym względem cieszy się dobrą. Ma 8 synów a najmłodszy ur. 13.10.1938 r.”. 2 marca 1939 r. petent otrzymał książeczkę wkładową Nr.968.174-D (AAN, sygn. 59, k. 37). Podobna sytuacja dotyczyła Pawła Kołodicza (AAN, sygn. 59, k. 161–162).

syna, „gdyż pragnął, by chrześniak Pana Prezydenta był wyznania rzymskokatolickiego”³². Ponadto wśród wnioskujących ojców byli grekokatolicy³³ oraz członkowie „sekt ewangelicznych-chrześcijan”, choć ich wnioski najczęściej rozpatrywano negatywnie z przyczyn niezwiązanych z wyznaniem³⁴.

Zapewne osobista przynależność wyznaniowa Ignacego Mościckiego do Kościoła rzymskokatolickiego zdeterminowała treść jego „oświadczenia” dotyczącego honorowych chrześniaków. Znaczenie miał też zapewne fakt, że w międzywojennej Polsce katolicy stanowili najliczniejszą grupę wyznaniową (ok. 64,8% w 1931 r.). Niemniej w praktyce nie pomijano siódmych synów z niektórych niekatolickich rodzin chrześcijańskich. Niestety nie znalazłem przypadków objęcia honorowym ojcostwem chłopców urodzonych w rodzinach o konfesyjności protestanckiej, żydowskiej, karaimejskiej czy muzułmańskiej.

W dotychczasowej publicystyce utrzymało się również stanowcze przekonanie, że kandydat na chrześniaka musiał być synem rodziców niekaranych sądownie i cieszących się nieposzlakowaną opinią w swoim środowisku³⁵. Celem tego wymagania było zapewne uchronienie Prezydenta RP przed jakimkolwiek, nawet pośrednim powiązaniem z osobami o wątpliwej reputacji i moralności, gdyż to mogło zaszkodzić powadze urzędu. Musiano zapobiec tego rodzaju sytuacjom. Stąd wykształciła się praktyka urzędnicza, zgodnie z którą każde podanie trafiające do prezydenckiej Kancelarii Cywilnej musiało być skierowane do właściwego terytorialnie wojewody (urzędu wojewódzkiego), którego zadaniem było przeprowadzenie całego postępowania sprawdzająco-opiniującego.

Tak więc wyżej wymienione informacje dotyczące niekaralności wnioskodawcy oraz jego dobrej opinii, a także jego domowników, musiały obligatoryjnie znaleźć się w każdej opinii wojewody. Z moich obserwacji wynika, że zdecydowana większość opinii ograniczała się do schematycznych sformułowań, mówiących o tym, że petent (wnioskodawca) „pod każdym względem zachowuje się bez zarzutu. Sądownie, ani też administracyjnie nie był karany”³⁶. Innym razem opinia taka zawierała informację, że petent „karany nie był, w stosunku do Państwa i Rządu ustosunkowany jest przychylnie i opinią pod każdym względem cieszy się dobrą”³⁷. Do tak sformułowanej opinii obligatoryjnie dołączana była krótka informacja o wykonywanym przez petenta zawodzie, stanie majątkowym i źródle utrzymania oraz stanie rodzinnym, w tym o imieniu żony, liczbie żyjących synów

³² AAN, sygn. 59, k. 98–99, sprawa Józefa Jewłosza i jego syna Ignacego (ur. 23 czerwca 1938 r.). Wojewoda nowogródzki w opinii z 29 listopada 1938 r. napisał, że: „Jednocześnie Jewłosz oświadczył, że jakkolwiek sam jest wyznania prawosławnego, to syna ma zamiar ochrzcić w kościele rzym.[sko] katolickim, gdyż pragnie, by chrześniak Pana Prezydenta był wyznania rzymskokatolickiego”. 10 marca 1939 r. petent otrzymał książeczkę wkładową Nr.968.188-D.

³³ AAN, sygn. 57, k. 1, przypadek rodziny Jaworskich z woj. stanisławowskiego, którzy zmienili wyznanie z grekokatolickiego na rzymskokatolickie, co wymagało ponownego chrztu.

³⁴ AAN, sygn. 58, k. 238–240, przypadek Semena Hrebeni ze wsi Cepewicze Wielkie, pow. Sarny, któremu 12 września 1938 r. urodził się siódmy syn. Prośba została rozpatrzona negatywnie 26 listopada 1938 r., gdyż wojewoda wołyński w opinii z 17 listopada 1938 r. napisał, że „Semen Hrebenia był karany sądownie, a poza tym należy do sekty ewangelicznych chrześcijan”.

³⁵ Zob. Adolf 2021; Augustowski 2022; Boruch 2009; Kolarczyk 2014; Malcher-Nowak; Nadolski 2013; Sternal 2005; Węcek 2024a i b; tak też napisał Zarzycki 2024, 327 i nast.

³⁶ AAN, sygn. 57, k. 77, fragment opinii wojewody poleskiego z 28 czerwca 1937 r. o Bazylim Pietrukowiczu, synu Eudokima, baptyście, rolniku ze wsi Bobrowicze, gm. Święta Wola. Zob. przyp. 27.

³⁷ AAN, sygn. 59, k. 37, fragment opinii wojewody poleskiego z 16 grudnia 1938 r. o Grzegorz Dudczyku i jego żonie, wyznania prawosławnego, narodowości miejscowej, obywateli polskich ze wsi Nujno, pow. koszyrskiego. Zob. przyp. 31 (2).

i córek. Przykładowa opinia o wnioskującym brzmiała: „Petent jest stałym mieszkańcem wsi Zarzecze, [...] i pod każdym względem posiada dobrą opinię. Jest właścicielem gospodarstwa rolnego o obszarze 2 ha, z którego utrzymuje się z rodziną składającej się z żony i siedmiu synów, żyje w ciągłych niedostatkach”³⁸.

Jeśli wnioskujący ojciec siódmego syna miał wyższy status społeczny i był np. lokalnym działaczem społecznym lub politycznym, to pisano tak, jak w opinii Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego (sporządzonej 3 grudnia 1935 r.) o Piotrze Ostrowskim, że „zamieszkały w Wielu, pow. chojnickiego, cieszy się pod względem moralnym dobrą opinią. Pod względem politycznym jest czynnym członkiem Stronnictwa Narodowego. Wymieniony jest emerytowanym funkcjonariuszem Policji Państwowej. Poza tem pracuje na utrzymanie rodziny jako stolarz [...]”³⁹. Wśród wnioskujących w tym programie nie brakowało też Polaków z Górnego Śląska. Przykładowo Śląski Urząd Wojewódzki w opinii z 11 grudnia 1935 r. o Pawle Poloczku z Kobielic, górniku i miejscowym działaczem społecznym, napisał tak: „jest robotnikiem i właścicielem domku wraz z 2 morgami roli. Cieszy się dobrą opinią pod każdym względem, pracuje społecznie, a w okresie walk niepodległościowych brał udział w powstaniach śląskich”⁴⁰.

Kobiety (matki) jako wnoszące podania do Prezydenta Mościckiego należały do rzadkości, jednak w takich przypadkach w opinii wojewody umieszczano dodatkowe informacje dotyczące męża – czy żył, czy (i ewentualnie kiedy) zmarł. Przykładowo o jednej z petentek napisano, że „opinią pod względem moralnym i politycznym cieszy się dobrą. Ma gospodarstwo rolne 16 hektarów i zabudowania o wartości ok. 15 tys. zł. Mąż zmarł 19.5.1937 r. Nowonarodzone dziecko 17.5.1937 r. jest siódmym potomkiem płci męskiej”⁴¹.

Niekaralność wnioskującego ojca i jego najbliższej rodziny była jednym z podstawowych warunków w tym programie. Tymczasem w podaniach kierowanych do Prezydenta RP zdarzały się także przypadki ojców z prawomocnymi wyrokami karnymi lub karanych administracyjnie, albo co do których istniały poważne wątpliwości w kwestii ich prowadzenia się i dobrej opinii. W większości analizowanych przeze mnie przypadków wyjawienie wymienionych wyżej okoliczności dyskwalifikowało kandydata na prezydenckiego chrześniaka. Niemniej zdarzali się synowie ojców o wątpliwej moralności lub nawet formalnie karanych, którzy jednak zostawali chrześniakami Prezydenta Mościckiego.

W pierwszej kolejności warto przytoczyć kilka przykładów negatywnie rozpatrzonych podań. Białostocki Urząd Wojewódzki w opinii z 12 lutego 1936 r. o Janie Toczeko, rolniku posiadającym dziewięciohektarowe gospodarstwo ze wsi Zwierzyniec Wielki, pow. sokólski, napisał tak: „opinią na ogół cieszy się dobrą. Jednak ostatnio stwierdzone zostało, iż będąc sołtysem wsi Zwierzyniec Wielki zdefraudował z sum podatkowych 67 zł. 54 gr. Sprawa ta została skierowana do Podprokuratora przy Sądzie Okręgowym

³⁸ AAN, sygn. 59, k. 15, fragment opinii wojewody nowogródzkiego z 22 listopada 1938 r. o Bazylim Bieleckim, wyznania prawosławnego, narodowości białoruskiej ze wsi Zarzecze, pow. słonimski. Zob. przyp. 30 (1).

³⁹ AAN, sygn. 55, k. 145–146. 18 kwietnia 1936 r. petent odebrał książeczkę wkładową Nr.280.205-D.

⁴⁰ AAN, sygn. 55, k. 162–173, zob. zaświadczenie Związku Powstańców Śląskich, grupa miejscowa Kobielice.

⁴¹ AAN, sygn. 57, k. 112, fragment opinii wojewody kieleckiego z 7 września 1937 r. o Mariannie Otrębie, niepiśmiennej rolniczce i wdowie ze wsi Potok, pow. opatowski. Zob. przyp. 22 (1).

w Białymstoku”⁴². Wojewoda białostocki już w marcu 1936 r. powiadomił petenta, że „jego prośba została załatwiona odmownie”⁴³. Ten sam Białostocki Urząd Wojewódzki w opinii z 17 marca 1936 r. o Konstantym Pietrejko, rolniku ze wsi Żukiewiczze Duże, napisał, że „nie cieszy się opinią dobrą, a w swojej wsi uchodzi za zawodowego złodzieja. Był karany przez Sąd Grodzki w Krynkach za kradzież – czteromiesięcznym więzieniem. Kara była mu darowana na zasadzie amnestii. Względem Państwa Polskiego nie jest lojalny, uchyla się od płacenia podatków”⁴⁴.

Z kolei Wileński Urząd Wojewódzki w opinii z 16 sierpnia 1937 r. o Mikołaju Łukaszewiczu, rolniku (posiadającym 1,5 ha gruntu) ze wsi Nowosiołki w pow. mołodeckim, ojcu ósmego w kolejności syna, napisał, że „posiada ujemną opinię. Karany był 6-cio tygodniowym aresztem za defraudację leśną oraz dwumiesięcznym aresztem za pobicie. Poza tym był karany trzytygodniowym aresztem za należenie do Białoruskiej Włościańskiej Robotniczej Hromady”⁴⁵. Ten sam wojewoda w opinii z 24 października 1938 r. o Piotrze Wojciechowskim⁴⁶, rolniku z Kolonii Ilskiej w pow. wileńskim, wyznania prawosławnego, narodowości polskiej, napisał, że „nie cieszy się dobrą opinią pod względem moralnym, gdyż w 1931 r. był karany przez Sąd Grodzki w Ilji z art. 476 cz. II k.k. na 2 miesiące więzienia, a w 1933 r. z art. 22 rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej o granicach państwa (Dz.U. R.P. Nr 117, poz. 996) za przeprawę graniczną – na 4 miesiące więzienia. Karę odbył. W stosunku do Państwa Polskiego petent nie odznacza się specjalną życzliwością”. Również wojewoda wołyński w opinii z 17 listopada 1938 r. o Semenie Hrebenia, rolniku ze wsi Cepewicze Wielkie, pow. Sarny, napisał, że „był karany sądownie, a poza tym należy do sekty ewangelicznych chrześcijan”⁴⁷.

Jak już wspominałem, w źródłach archiwalnych mamy też całkiem liczne przypadki pozytywnie rozpatrzonych wniosków, mimo że prezydencka kancelaria posiadała informacje (od wojewodów i policji) o popełnionych przez wnioskodawców przestępstwach i odbytych przez nich różnych karach oraz posiadaniu negatywnych opinii właściwych terytorialnie urzędów wojewódzkich co do ich kwalifikacji moralnych. Przykładowo białostocki Urząd Wojewódzki w opinii z 4 października 1934 r. o Aleksandrze Kulikowskim, rolniku (posiadającym 18 ha gruntu) ze wsi Łupichy, gm. Kalinówka, napisał tak:

⁴² AAN, sygn. 55, k. 245–248. Syn urodził się 27 grudnia 1935 r., a ojciec złożył podanie 31 grudnia 1935 r.

⁴³ Na początku marca 1936 r. petent wysłał do K.C. „prośbę” o przyśpieszenie sprawy, w której napisał, że „przeto dn. 2 stycznia 1936 r. wysłałem pokorną prośbę [do Prezydenta RP Ignacego Mościckiego – przyp. Z.Z.] o zaszczytowanie mnie tym przywilejem [trzymanie dziecka do chrztu]. Dotychczas na moją prośbę nie otrzymałem odpowiedzi. Chciałbym przeto wiedzieć w możliwie najprędszym czasie, czy mam czekać z ochrzczeniem syna czy to uczynić bez udziału Pierwszego Obywatela Polski. Obawiam się bowiem dłużej bez chrztu chłopaka trzymać”. 6 kwietnia 1936 r. wojewoda białostocki zawiadomił K.C., że pierwsze podanie petenta zostało rozpatrzone odmownie.

⁴⁴ AAN, sygn. 55, k. 18, fragment opinii wojewody białostockiego z 17 marca 1936 r. o Konstantym Pietrejce ze wsi Żukiewiczze Duże, gm. Brzostowica Mała, pow. grodzieński: „jest rolnikiem na 7 ha gospodarstwie wraz z zabudowaniami, rodzina jego składała się z żony i 8 dzieci, a ostatni syn ur. 4 października 1936 r., któremu ma być nadane imię Anatol”.

⁴⁵ AAN, sygn. 57, k. 152–154. K.C. w piśmie z 14 września 1937 r. skierowanym do Urzędu Wojewódzkiego w Wilnie nakazał zawiadomić petenta, że „jego prośba została załatwiona odmownie”.

⁴⁶ AAN, sygn. 58, k. 222–225, prośba o ojcostwo honorowe dla siódmego syna Ignacego (ur. 30 marca 1938 r.) została 16 listopada 1938 r. załatwiona odmownie.

⁴⁷ AAN, sygn. 58, k. 45, fragment opinii wojewody wołyńskiego z 17 listopada 1938 r. o Semenie Hrebenia ze wsi Cepewicze Wielkie, pow. Sarny. Zob. przyp. 34.

„Karany był przez Sąd Grodzki w Knyszynie w dniu 24 kwietnia 1936 r. na 3 dni aresztu za wyrąbanie 9 sztuk sosen; pozatem zachowanie się jego jest bez zarzutu”⁴⁸.

Z kolei wileński Urząd Wojewódzki opiniujący w dniu 28 września 1938 r. Aleksandra Iwaszkiewicza⁴⁹, katolika i rolnika (posiadającego 3,75 ha) ze wsi Raczkiany, pow. oszmiański, napisał, że „na ogół cieszy się opinią dobrą, nadmienić jednak należy, iż figuruje on w kartotekach urzędu rejestracji skazanych przy Ministerstwie Sprawiedliwości jako karany z art. 412 K.K. /bigamia/ 4-o miesięcznym więzieniem”. Pomimo tego, 7 marca 1939 r. Iwaszkiewicz otrzymał książeczkę wkładową Nr.968.186–D na sumę 50 zł.

Z kolei lubelski Urząd Wojewódzki opiniujący 28 października 1938 r. wniosek Jana Kosiora, rolnika (posiadającego 10 mórg) z Kolonii Marysin, pow. krasystawski, napisał, że petent „politycznie nie jest zaangażowany, pod względem moralnym cieszy się obecnie dobrą opinią. Kosior Jan w roku 1935 był skazany przez Starostwo na 3 dni aresztu za złosiwe dokuczanie i w 1936 r. przez Sąd Grodzki na 1 tydzień aresztu za defraudację leśną”⁵⁰.

W większości zaobserwowanych przypadków opis stanu majątkowego rodziny wnioskodawcy był krótki i konkretny, chociaż zdarzały się też nadmiernie szczegółowe. Przykładowo w opinii wileńskiego Urzędu Wojewódzkiego z 28 września 1938 r., dotyczącej skazanego za przestępstwo bigami Aleksandra Iwaszkiewicza, napisano, że „zam.[ieszkuje] we wsi Barańce, tejże gminy i powiatu, posiada 3,75 ha gruntu z zabudowaniami gospodarczymi, 1 konia, krowę i cielę, wieprza oraz 6 kur”⁵¹.

3. Sposób (procedura) wyłaniania kandydata na chrześniaka Prezydenta Mościckiego

O możliwości wnioskowania (pisania próśb) do Prezydenta Mościckiego, aby zechciał zostać honorowym ojcem chrzestnym ich dziecka zainteresowani rodzice dowiadawali się z różnych źródeł. Najczęściej informacje takie pozyskiwali od swojego proboszcza lub organisty, podczas mszy w kościele, przy załatwianiu sprawy chrztu lub od nauczycieli szkolnych uczących starsze dzieci. W wielu przypadkach sytuacja takich rodziców nie była łatwa, ponieważ barierą dla nich był analfabetyzm albo opory natury wewnętrznej (strach)⁵². Niemniej na urzędnikach prezydenckiej kancelarii spoczywał obowiązek wyszukiwania siódmego syna w rodzinie. W tym celu m.in. zamieszczano ogłoszenia w prasie, instruowano urzędników niższego szczebla o takim zadaniu, urzędników

⁴⁸ AAN, sygn. 55, k. 84–85, wojewoda białostocki w opinii z 4 października 1934 r. o Aleksandrze Kulikowskim, rolniku ze wsi Łupichy, gm. Kalinówka, napisał: „posiada 18 ha gruntu, 2 konie, 4 krowy, 2 jałówki, 8 świń, dom mieszkalny, stodołę i 2 chlewy. Karany był przez Sąd Grodzki w Knyszynie w dniu 24 kwietnia 1936 r. na 3 dni aresztu za wyrąbanie 9 sztuk sosen; pozatem zachowanie się jego jest bez zarzutu. Rodzina składa się z żony Zuzanny lat 41, 7 synów i 1 córki. Nowonarodzony jest 7-mym synem, urodzonym dnia 10 sierpnia 1934 r., któremu zamierza się nadać imię Alfons. Wszyscy synowie Kulikowskiego żyją”. 1 lutego 1935 r. petentowi doręczono książeczkę wkładową Nr.898.061–C. Zob. przyp. 89 (1).

⁴⁹ AAN, sygn. 59, k. 94–97, fragment opinii wojewody wileńskiego dotyczącej siódmego syna Ignacego, ur. 18 marca 1938 r.

⁵⁰ AAN, sygn. 59, k. 147–150, fragment opinii wojewody lubelskiego dotyczącej siódmego syna Ignacego-Juliana, ur. 4 czerwca 1938 r. Petent 7 kwietnia 1939 r. odebrał książeczkę wkładową Nr.968.200–D.

⁵¹ AAN, sygn. 59, k. 94–95, fragment opinii wojewody wileńskiego.

⁵² Zob. Boruch 2009.

samorządu miejskiego i gminnego, ale przede wszystkim w tę akcję mieli się włączyć wspomniani wyżej proboszczowie parafii rzymsko-katolickich i inne zaufane osoby.

Stroną inicjującą postępowanie zwykle był ojciec dziecka, lecz znane są przypadki, że oboje rodzice podpisywali się na podaniu z imienia i nazwiska⁵³. Wyjątkowo inicjatywa wychodziła od matki dziecka (ale wówczas, gdy była wdową)⁵⁴.

Podania były zwykle krótkie, jednostronicowe, napisane odręcznie (pismem odręcznym), kierowane wprost na warszawski adres prezydenckiej Kancelarii Cywilnej. Pisane były w języku polskim, ale sporadycznie zdarzały się również w języku ukraińskim⁵⁵. Pod podaniem podpisywał się najczęściej ojciec, a jeżeli nie umiał pisać, to stawiał trzy krzyżyki i podpisywała się osoba pisząca, która pisała podanie w jego imieniu (i sama się podpisywała). Treść i styl podań były zróżnicowane, jedne były napisane bardzo starannym stylem i wyszukany językiem, inne zaś językiem typowo urzędowym bez zbędnych ozdobników słownych. Nie brakowało też podań pisanych bardzo prostym, wręcz nieporadnie sformułowanym językiem. Prośby zawarte w podaniach kierowanych do Prezydenta Mościckiego inicjujące postępowanie były zazwyczaj dwojakiego rodzaju. Najczęściej głowę państwa proszono o „zezwolenie na wpisanie do akt chrztu jako Ojca Chrzestnego – mego nowo narodzonego syna” (lub dziecka). Rzadziej w podaniach proszono Prezydenta Mościckiego o „trzymanie [siódmego syna] do chrztu”.

Powielana przez wielu wnioskujących ojców formuła miała treść: „Z powodu przybycia mi siódmego z rzędu syna mam wielki zaszczyt prosić Pana Prezydenta o zezwolenie na wpisanie do akt chrztu jako Ojca Chrzestnego mego nowo narodzonego syna, któremu na chrzcie świętym nadane będzie imię Ignacy”⁵⁶. Przy czym to ostatnie sformułowanie co do imienia chrześniaka nie było konieczne i nie zawsze było zamieszczane lub wprost informowano, jakie imię jest już planowane⁵⁷.

Całe postępowanie sprawdzające poprzedzające prezydencką zgodę i chrzest chłopca było zwykle czasochłonne. Często kończyło się dopiero po kilku lub kilkunastu miesiącach od złożenia podania inicjującego sprawę. Niekiedy rodzice zniecierpliwieni długim oczekiwaniem na odpowiedź sami składali, adresowane zwykle do Kancelarii Cywilnej, pisma ponaglące lub skarżące się na bezczynność albo opieszałość urzędników. W jednym z nich napisano tak: „Najdostojniejszy Panie Prezydencie! [...] Ponieważ odpowiedzi na prośbę dotąd nie mam a chrzest ze względów religijnych i metrykalnych

⁵³ AAN, sygn. 54, przypadek Mikołaja i Józefy małżonków Ptaszko-Tyndzików, zam. w Wołkowysku, woj. białostockie, którzy 25 czerwca 1932 r. podpisali się pod prośbą dla ich siódmego syna. 15 grudnia 1932 r. otrzymali książeczkę wkładową Nr.281.145-C (k. 40 i 46). Zob. przyp. 59 i 80 (1).

⁵⁴ AAN, sygn. 57, k. 113 i AAN, sygn. 58, k. 49. Zob. przyp. 22.

⁵⁵ AAN, sygn. 59, k. 23, przypadek Siergieja (Sergiusza) Biruka z Wołynia, który złożył w marcu 1938 r. podanie o ojcostwo honorowe Prezydenta RP dla siódmego syna, Ignacego. Syn otrzymał książeczkę wkładową Nr.835.143-D (k. 20). Matusz 2008.

⁵⁷ AAN, sygn. 55, k. 13 [12–17]. Zdarzały się też prośby o nieco zmodyfikowanej treści. Przykładowo podoficer rezerwy Wojciech Hudziak z Wisły w piśmie z dnia 1 sierpnia 1935 r. prosił Prezydenta Mościckiego słowami (pisownia oryginalna): „WASZA EKSCIELENCJO! NAJDOSKONALSZY PANIE PREZYDENCIE! W dniu 25. lipca br. obdarzył nas Pan Bóg siódmym z rzędu chłopcem. Ośmielam się prosić Waszą EKSCIELENCJĘ za Ojca Chrzestnego przy Chrzcie św. mego najmłodszego syna, który ma otrzymać na imię IGNACY. Jestem członkiem Związku Podoficerów Rez.[erwy] i przyobiecuję wychować mego syna jak najlepiej w duchu przywiązania do Ojczyzny i w duchu religijnym na jak najlepszego przyszłego obywatela naszej najukochańszej Ojczyzny i na cześć swego OJCA CHRZESTNEGO WASZEJ EKSCIELENCJI, PANA PREZYDENTA”.

dłużej odwiekany być nie może, proszę ponownie o łaskawą odpowiedź możliwie przychylną⁵⁸. Zwykle takie pismo przyspieszyło całe postępowanie lub co najmniej wyjaśniało przyczynę zwłoki⁵⁹.

Nagminna przewlekłość procedur sprawdzająco-opiniujących powodowała, że kandydat na prezydenckiego chrześniaka często zdążył już wyrosnąć z wieku niemowlęcego i siedł do chrztu o własnych nogach i siłach⁶⁰. Owszem, zdarzało się niejednokrotnie, że rodzina wstrzymywała się z decyzją o chrzcie chłopca z już ustalonymi chrzestnymi, w oczekiwaniu na decyzję z prezydenckiej kancelarii. Nie była to komfortowa sytuacja dla rodziny ani jej środowiska, tym bardziej że śmiertelność wśród niemowląt była wysoka, bo wynosiła nawet kilkanaście procent⁶¹.

W typowej procedurze Szef K.C. po otrzymaniu podania od ojca dziecka standardowo zwracał się do urzędu wojewódzkiego właściwego terytorialnie ze względu na miejsce zamieszkania wnioskodawcy z „odezwą o opinię”, czyli o zebranie informacji i sporządzenie opinii o nim (wnioskodawcy), jego rodzinie oraz kandydacie na chrześniaka i rodzeństwie. W praktyce ciężar takiego sprawdzenia rodziny spoczywał na urzędnikach państwowych niższego szczebla, a także urzędnikach kościelnych, tj. miejscowym proboszczu i jego kościelnym aparacie pomocniczym (wikarym, organiście). Regułą było, że wojewoda często zlecał sprawy staroście powiatowemu lub lokalnej jednostce Policji, której szczegółowe opinie przedkładał wojewodzie. Ten na ich podstawie sporządzał końcową, syntetyczną opinię. Policjant zwykle odwiedzał opiniowaną rodzinę w miejscu jej zamieszkania i robił wywiad środowiskowy. Przykładowo w sprawie Pawła Gorywody, rolnika ze wsi Pogrzebienie, pow. rybnicki na Śląsku, w opinii policyjnej z 14 grudnia 1935 r. napisano, że: „W miejscowości cieszy się dobrą opinią i prowadzi się nienaganie. Pod względem moralnym dobrze. Pod względem politycznym jest dobrym Polakiem. Do żadnych związków i organizacji nie należy, popiera jednakowoż takowe materialnie. W powstaniach śląskich udziału nie brał, ponieważ był jedynym pracownikiem w swym gospodarstwie. Przed objęciem Śląska przez władze polskie należał do P.O.W. Dzieci swoje posyła do szkoły polskiej i wychowuje je w duchu polskim. Karany sądownie jak i administracyjnie nie jest. W rejestrze osób politycznie podejrzanych nie figuruje”⁶².

⁵⁸ AAN, sygn. 56, k. 39; cytat pochodzi z pisma Stanisława Filasa z Kojaszówki, pow. myślenicki, z dnia 7 października 1936 r. AAN, sygn. 56, k. 156–159, w przypadku Wojciecha Wantucha z Szalowej, pow. gorlicki, ponowne zwrócenie się w dniu 12 lipca 1936 r. o przyjęcie przez Prezydenta Rzeczypospolitej godności ojca chrzestnego jego siódmego syna spowodowało, że wojewoda krakowski wystawił drugą, tym razem pozytywną opinię w dniu 12 sierpnia 1936 r., w której napisał o petencie: [...] „obecnie pod względem moralnym zachowuje się nienaganie”. W rezultacie 4 grudnia 1936 r. Wojciech Wantuch potwierdził odbiór książeczki wkładowej Nr.561.518-D. Zob. przyp. 64. AAN, sygn. 58, k. 228, 230 i 232, Jan Górnik z Kielc w dniu 2 maja 1938 r. złożył do Prezydenta Mościckiego prośbę o ojcostwo honorowe dla syna zrodzonego z drugą żoną, który miał już 27 miesięcy (z pierwszego małżeństwa miał pięciu synów). 8 września 1938 r. w ponownej prośbie napisał, że „Policja w niniejszej sprawie przeprowadziła dochodzenie, lecz pomimo upływu tak długiego czasu, odpowiedzi nie otrzymałem”. 19 września 1938 r. K.C. zwróciła się do Urzędu Wojewódzkiego w Kielcach o przyspieszenie odpowiedzi na pismo z dnia 28 maja 1938 r. w sprawie chrztu syna Jana Górnik.

⁵⁹ AAN, sygn. 54, k. 40–42 i 45 – sprawa Mikołaja i Józefy Ptaszko-Tyndzików z Wołkowyska (zob. przyp. 53 i 80), AAN, sygn. 79, k. 11–12, 15, 17 – sprawa Bazylego Bieleckiego z Zarzecza (zob. przyp. 30 i 38) – obydwie zakończono pomyślnie dla petentów przyznaniem książeczek wkładowych dla ich synów.

⁶⁰ Zob. Reczkin 2016b.

⁶¹ Stańczyk 2009, 16 i nast.

⁶² AAN, sygn. 56, k. 75.

Wbrew przekazom publicystycznym, w opiniach wojewodów przedstawianych prezydenckiej kancelarii nie znalazłem żadnych wyraźnych śladów gromadzenia informacji o dalszych krewnych rodziców kandydata na chrześniaka⁶³. Wyjątkiem była sprawa Wojciecha Wantucha i jego żony Barbary (oraz ich siódmego syna Ignacego) ze wsi Szalowa w pow. gorlickim. W związku z ich pierwszą prośbą z 14 stycznia 1936 r. wojewoda krakowski w negatywnej opinii z 12 lutego 1936 r. napisał tak: „Wojciech Wantuch... nie cieszy się dobrą opinią. Jest on nieślubnym synem Anny Wantuch, która karana była za kradzież. Majątku nie posiada, jest bezrobotnym robotnikiem rolnym, utrzymuje się ze wsparć i dorywczej pracy [...]”. Sprawa miała swój ciąg dalszy, ponieważ petenci ponowili podanie, a druga opinia wojewody krakowskiego z 12 sierpnia 1936 r. była już dla nich pozytywna i ostatecznie ich siódmy syn został chrześniakiem Mościckiego⁶⁴.

Z kolei zbierane informacje środowiskowe o starszym rodzeństwie kandydata na chrześniaka ograniczały się do daty rocznej ich urodzenia, płci, noszonego imienia oraz informacji o tym, czy żyje, a jeżeli było już dorosłe, to czym się zajmuje. Absolutnie wyjątkowo zamieszczano informacje o rodzeństwie lub szwagrostwie jednego z rodziców⁶⁵. Z nietypową w treści opinią wileńskiego Urzędu Wojewódzkiego z 17 października 1938 r. spotykamy się w przypadku Ignacego Komiela ze wsi Zabłocie na Wileńszczyźnie, o którym napisano, że jest „[...] żonaty, prawosławny, drobny rolnik, pod względem moralnym cieszy się dobrą opinią, politycznie nie jest notowany. W Z.S.R.R. zamieszkuje rodzina żony petenta, z którą jednak nie utrzymuje żadnej łączności”. Ta ostatnia informacja znacząco spowolniła proces rozpoznawania wniosku, chociaż nie spowodowała decyzji odmownej⁶⁶.

Szef prezydenckiej kancelarii po otrzymaniu opinii wojewody dość szybko kontynuował procedurę i podejmował w sprawie decyzję pozytywną lub negatywną. Zdarzało się też, że żądał dostarczenia dodatkowych lub weryfikujących informacji o rodzinie. Ostatecznie kancelaria o swoim rozstrzygnięciu zawiadamiała wnioskodawcę (petenta, petentkę) i w tym celu korzystała z pośrednictwa właściwego (wcześniej opiniującego) urzędu wojewódzkiego. Jeżeli K.C. załatwiła sprawę pozytywnie, to sporządzała

⁶³ Zob. Augustowski 2022; Boruch 2009; Kolarczyk 2014; Malcher-Nowak; Nadolski 2013; Sternal 2005; Węcek 2024a, Węcek 2024b.

⁶⁴ AAN, sygn. 56, k. 156–164. Małżonkowie Wantuch prośbę ponowili w dniu 15 lipca 1936 r., uzasadniając, że „do dziś dnia nie mamy żadnej odpowiedzi”. 25 lipca 1936 r. Szef K.C. powołując się na pismo-opinię krakowskiego urzędu wojewódzkiego z 12 lutego 1936 r. i „wobec ponownego zwrócenia się Wantucha Wojciecha o przyjęcie przez Pana Prezydenta Rzeczypospolitej godności ojca chrzestnego jego 7-go syna”, zapytuje, czy krakowski urząd wojewódzki jest „za uwzględnieniem prośby petenta”. W odpowiedzi-opinii z 12 sierpnia 1936 r. krakowski urząd wojewódzki napisał, że „Wojciech Wantuch [...] obecnie pod względem moralnym zachowuje się nienagannie; karany dotychczas nie był. Wantuch oraz jego rodzina w życiu społecznym i politycznym udziału w ogóle nie bierze i do żadnej partii politycznej nie należy. [...] Przeciw przyjęciu przez Pana Prezydenta Rzeczypospolitej godności chrzestnego ojca siódmego syna Wantucha nie zachodzą przeszkody”. Pod obydwoma opiniami podpisał się Naczelnik Wydziału Żółkiewicz. 4 grudnia 1936 r. Wojciech Wantuch odebrał książeczkę wkładową Nr.561.518-D. Zob. przyp. 58 (2).

⁶⁵ Zob. sygn. AAN, 56, k. 49, przypadek wnioskującego Michała Fedorko, rolnika i robotnika leśnego ze wsi Czarna w pow. leskim, o którym wojewoda lwowski w opinii z 20 maja 1936 r. napisał, że jego szwagier Jurek Michałyszyn „jest zapatrywań nacjonalistycznych ukraińskich”.

⁶⁶ AAN, sygn. 60, k. 82–86, wniosek złożono 11 sierpnia 1938 r., a książeczkę wkładową Nr.835.269-D doręczono 14 kwietnia 1939 r. Zob. Reczkin 2016a.

imienną listę (spis) chrześniaków za pewien okres⁶⁷ i zwracała się do Wydziału Wkładów Oszczędnościowych P.K.O. o wystawienie książeczki wkładowej na nazwisko chrześniaka z informacją o uposażeniu go przez prezydenta darowizną na kwotę 50 zł, określanej zwrotem „na start w życiu” i nadesłanie jej do K.C.⁶⁸ Z chwilą gdy kancelaria miała już gotowy dokument, czyli ową imienną książeczkę wkładową, to zwracała się ponownie do właściwego terytorialnie urzędu wojewódzkiego z prośbą o zarządzenie doręczenia jej ojcu (rodzicom) chrześniaka⁶⁹. Następnie tenże wojewoda przeprowadzał dalsze czynności, w tym doręczenie wnioskodawcy pisma zredagowanego przez urząd wojewódzki, informującego o decyzji Prezydenta RP (pozytywnej lub negatywnej) oraz samej książeczki wkładowej. Kończącą jego czynnością w tym postępowaniu było dopilnowanie, by pisemne potwierdzenie odbioru książeczki wkładowej przez ojca chrześniaka zostało przekazane do prezydenckiej kancelarii.

Zdarzało się też, że Kancelaria Cywilna po pozytywnym załatwieniu sprawy zamieszczała stosowną informację w „Dziale Nieurzędowym” Monitora Polskiego, iż Prezydent RP zgodził się zostać chrzestnym wymienionego z imienia i nazwiska chłopca⁷⁰. W wyjątkowych sytuacjach Szef prezydenckiej kancelarii prostował oczywiste omyłki pisarskie w książeczkach wkładowych⁷¹ lub żądał ich zwrotu, jeżeli okazało się, że chrześniak w trakcie procedowania zmarł⁷².

Jeżeli decyzja Prezydenta była negatywna, to Szef K.C. pisemnie zwracał się do właściwego terytorialnie urzędu wojewódzkiego „z prośbą o zarządzenie powiadomienia petenta [...]”. Dalsza treść negatywnego powiadomienia zależała od przyczyny, która legła u podstaw rozstrzygnięcia. Jeżeli petent nie cieszył się dobrą opinią pod względem

⁶⁷ Odnajdziemy tam też spisy co najmniej 477 (ok. 52%) imion i nazwisk chrześniaków Mościckiego na 912, którzy tego zaszczytu mieli dostąpić.

⁶⁸ AAN, sygn. 58, k. 171–173 i 177, w dniu 3 października 1938 r. prezydencka kancelaria skierowała do dyrekcji P.K.O. pismo o „wystawienie i nadesłanie do Kancelarii Cywilnej wg następującego spisu książeczek oszczędnościowych dla [55 imiennie wymienionych] chrześniaków Pana Prezydenta celem doręczenia ich rodzicom”. 9 grudnia 1938 r. kancelaria pokwitowała odbiór 24 książeczek. Kolejny spis zawierający 61 nazwisk chrześniaków sporządzono w kwietniu 1936 r. (AAN, sygn. 55, k. 33–36), następny z 21 nazwiskami 30 kwietnia 1936 r. (AAN, sygn. 55, k. 105).

⁶⁹ AAN, sygn. 54, k. 15, fragment pisma K.C. do wojewody warszawskiego z dnia 13 maja 1929 r. (nr 2576/29): „Kancelaria Cywilna komunikuje, że Pan Prezydent Rzeczypospolitej wyraził zgodę na wpisanie swego nazwiska w księgi metrykalne w charakterze chrzestnego ojca 7-go syna Michała Włodkowskiego. Zechce więc Pan Wojewoda zarządzić powiadomienie o tem interesowanego, oraz doręczenie mu we właściwej drodze załączonej dla chrześniaka książeczki wkładowej Nr.650.030 na sumę 50 zł. Pokwitowanie odbioru wystawione przez petenta na załączonej karcie oraz potwierdzone urzędową pieczęcią, zechce Pan Wojewoda przesłać Kancelarii Cywilnej. Kancelaria Cywilna podkreśla, że pokwitowanie winno być dokonane na załączonej karcie”.

⁷⁰ Przykładowo w M.P. Nr 188 z dnia 18 sierpnia 1937 r., s. 2, w Dziale Nieurzędowym: „Z Kancelarii P. Prezydenta Rzeczypospolitej” znalazła się informacja, że: „W Piwnicznej urodził się w rodzinie Macieja Broniszewskiego siódmy syn. W związku z tym Pan Prezydent Rzeczypospolitej, na prośbę ojca, zgodził się zostać ojcem chrzestnym. Dziecko do chrztu w imieniu Pana Prezydenta Rzeczypospolitej trzymał starosta dr Maciej Łach, który wręczył rodzicom książeczkę P.K.O. na zł 50.- od Pana Prezydenta Rzeczypospolitej”.

⁷¹ AAN, sygn. 57, k. 44–45, przykładowo Wydział Wkładów Oszczędnościowych P.K.O. pismami z dnia 21 czerwca i 10 lipca 1937 r. zwrócił K.C. w załączeniu książeczkę Nr.561.607-D wystawioną na nazwisko chrześniaka Pana Prezydenta Rzeczypospolitej – Ignacego Krupy, po sprostowaniu nazwy miejscowości Brite na Bzite w lubelskim. W innym przypadku (AAN, sygn. 58, k. 57–58) Urząd Wojewódzki Warszawski pismem z dnia 15 i 19 stycznia 1938 r. zwrócił do K.C. celem poprawki nazwiska i nazwy miejscowości w książeczce wkładowej Nr.561.830-D, gdyż powinno być nie Ignacy Miks, lecz Miksa i miejscowość Madyldów zamiast Matyldów.

⁷² AAN, sygn. 58, k. 187, K.C. pismem z dnia 7 grudnia 1938 r. zwróciła się do P.K.O. o unieważnienie książeczki wkładowej Nr.968.091-D wystawionej na nazwisko chrześniaka Pana Prezydenta RP – Józefa Wójcika, z powodu śmierci dziecka.

moralnym lub był obciążony skazującym wyrokiem sądowym albo karą administracyjną, to wówczas K.C. prosiła o zawiadomienie wnioskodawcy, „że jego prośba nie została uwzględniona”. Podobnie było, gdy wnioskujący ojciec nadużywał alkoholu, a opinia wojewody o jego rodzinie nie była pozytywna⁷³.

Jeżeli wnoszący podanie ojciec nie miał siedmiu synów żyjących, to odpowiedź kończyła się sformułowaniem, że „Pan Prezydent Rzeczypospolitej tylko w tym wypadku zezwala na wpisanie Swego nazwiska do ksiąg metrykalnych w charakterze chrzestnego ojca, o ile nowonarodzony jest co najmniej siódmym potomkiem płci męskiej”⁷⁴ lub „jedynie, gdy chodzi o potomków płci męskiej”⁷⁵ albo „[...] o ile wszyscy 7-miu synowie żyją”⁷⁶. Jeżeli rodzice kandydata na chrześniaka ochrztili go w międzyczasie, nie czekając na prezydencką decyzję, to otrzymywali zwykle odpowiedź, „że prośba jego/jej jest nieaktualna ponieważ syn został już ochrzczony”⁷⁷. Niemniej mamy w tym ostatnim zakresie sporo przykładów na pozytywne załatwienie podań, tzn. że „chrzest chłopca z powodu obawy o jego śmierć w trakcie toczącego się postępowania nie był przeszkodą do uzyskania statusu chrześniaka Mościckiego”⁷⁸.

W zasadzie przesądzająca dla Szefa prezydenckiej kancelarii była treść konkluzji wojewody zawarta w opinii o kandydacie i jego rodzinie, że „wniosek petenta zasługuje na poparcie”. Problem polegał na tym, że nie wszystkie opinie wojewodów zawierały wprost wyartykułowane konkluzje i rekomendacje o powyższej treści.

Tryb odwoławczy od negatywnej decyzji kancelarii prezydenckiej nie istniał. Petenci mogli się co najwyżej zwrócić z ponowną prośbą do Prezydenta RP, odpowiednio ją

⁷³ AAN, sygn. 58, k. 218–219, przypadek Wojciecha i Rozalii Greń ze wsi Czerwionka, pow. rybnicki. Wojewoda śląski w opinii z 25 listopada 1937 r. o Wojciechu Greń napisał: „rębaczk kopalniany, zarabiający około 200 zł miesięcznie i nie posiadający innego majątku, nie cieszy się dobrą opinią, albowiem często nadużywał alkoholu i źle wychowuje swoje dzieci, których ma 9-ro. Ostatni syn jest 7-mym potomkiem płci męskiej, któremu nadano na chrzcie imię Edward”.

⁷⁴ AAN, sygn. 54, k. 47.

⁷⁵ AAN, sygn. 58, k. 233; przypadek Henryka Cynza z woj. wołyńskiego, który wraz z urodzonymi 4 sierpnia 1938 r. córkami-bliźniaczkami miał trzech synów i cztery córki.

⁷⁶ AAN, sygn. 54, k. 48.

⁷⁷ AAN, sygn. 57, k. 112, przypadek Marianny Otręby, niepiśmiennej ze wsi Potok, pow. opatowski, o której wojewoda kielecki w opinii z 7 września 1937 r. napisał, że petentka „opinią pod względem moralnym i politycznym cieszy się dobrą. Ma gospodarstwo rolne 16 hektarów i zabudowania o wartości ok. 15 tys. zł. Mąż zmarł 19 maja 1937 r. Nowonarodzone dziecko 17 maja 1937 r. jest siódmym potomkiem płci męskiej. W dniu 23 maja 1937 r. zostało ochrzczone, ponieważ z powodu choroby matka obawiała się, że umrze. Dziecku na chrzcie dano imię Waclaw”. Zob. przyp. 22 (1).

⁷⁸ AAN, sygn. 55, k. 1–3, przypadek Franciszka Bobika, woźnicy bez majątku w prywatnej firmie we wsi Demni Wyżnej, który 5 marca 1936 r. odebrał książeczkę wkładową Nr.280.141-D na swojego syna Zbigniewa. Wojewoda stanisławowski w opinii z 11 grudnia 1935 r. napisał, że „w czasie badania stwierdzono, że ostatnio urodzony syn [27 października 1935 r.] został już ochrzczony w kościele parafialnym w Skolem. Nadano mu imię Zbigniew. Franciszek Bobik podał, iż zmuszony był ochrzcić nowonarodzonego syna, z uwagi na jego poważną chorobę, zaś chrzestnymi rodzicami zostali Jan Werschler i Elżbieta Iwanków z Demni Wyżnej. Franciszek Bobik prosi w dalszym ciągu o przychylenie się do jego prośby, mimo, że chrzest już się odbył, ponieważ proboszcz ks. Józef Lachcik oświadczył, że może jeszcze wpisać do metryki chrztu jako chrzestnego ojca Zbigniewa – Imię Pana Prezydenta Rzeczypospolitej”. AAN, sygn. 58, k. 131–132, przypadek Władysława Zgieba, rolnika z Sadkowic, pow. rawski, który w dniu 27 czerwca 1938 r. otrzymał książeczkę Nr.835.068-D na swojego syna. Wojewoda warszawski w opinii z 30 grudnia 1937 r. napisał, że ur. 7 listopada 1937 r. siódmy syn petenta z powodu choroby został ochrzczony w kilka dni po urodzeniu i nadano mu imię Ignacy.

uzasadniając. Takie przypadki się zdarzały, część z nich była rozpatrywana korzystnie dla wnioskujących, a część nie⁷⁹.

Nie są mi znane przypadki cofania przez prezydencką kancelarię udzielonego już wcześniej zezwolenia lub pozbawiania tytułu chrześniaka Prezydenta Mościckiego bądź też wznawiania postępowań w tym zakresie. W razie ujawnienia się poważnych przeszkód w trakcie postępowania sprawdzającego, Szef kancelarii odmawiał zgody na ojcostwo chrzestne Prezydenta Mościckiego. Natomiast jeżeli okoliczność negatywna ujawniła się już po udzieleniu zgody prezydenckiej, to K.C. starała się interweniować w urzędzie wojewódzkim, żeby nie doręczał wnioskodawcy książeczki wkładowej. Z kolei jeżeli okoliczności dyskredytujące o wnioskującym ujawniły się po doręczeniu mu książeczki wkładowej dla jego syna, to K.C. już nie była w stanie nic zmienić⁸⁰.

4. Uroczystość chrzcielna chrześniaka Mościckiego

Drugi etap w procedurze prowadzącej do honorowego chrześniactwa głowy państwa toczył się już przed władzą kościelną, według prawa, procedur i zwyczajów kościelnych. Uroczystość chrztu chrześniaka Mościckiego zwykle odbywała się w miejscu zamieszkania rodziców chrześniaka, tj. we właściwym miejscowo kościele parafii rzymsko-katolickiej lub parafii właściwego kościoła. W praktyce dość rzadko podczas ceremonii chrztu chłopca osobiście podawał lub był obecny na takim chrzcie sam Prezydent RP Ignacy Mościcki⁸¹. Takich przypadków było zaledwie kilkanaście w ciągu trzynastu lat (1926–1939) funkcjonowania programu.

⁷⁹ AAN, sygn. 56, k. 156–164, przypadek Wojciecha Wantucha i jego żony Barbary (oraz ich siódmego syna Ignacego) ze wsi Szalowa, pow. gorlicki. Zob. przyp. 58 (2) i 64.

⁸⁰ AAN, sygn. 54. Sprawa dotyczyła Mikołaja i Józefy Ptaszko-Tyndzików z Wołkowyska w woj. białostockim oraz ich syna Ryszarda (ur. 10 kwietnia 1932 r.). Oboje Tyndzikowie w dniu 25 czerwca 1932 r. napisali prośbę do Prezydenta Mościckiego o ojcostwo chrzestne dla ich siódmego syna z dziesięciorga dzieci, które mieli (k. 46). Wojewoda białostocki w pierwszej opinii z 29 lipca 1932 r. napisał, że „pod względem moralnym i politycznym cieszą się opinią dobrą, majątku żadnego nie posiadają. Ptaszko pracuje jako słusarz etatowy na P.K.P. w Wołkowysku „C” [...]” (k. v45). 20 sierpnia 1932 r. wojewoda uzupełnił swoją opinię, informując K.C., że syn Mikołaja Ptaszko Tyndzika urodził się 10 kwietnia 1932 r. i ma otrzymać imię Ryszard (k. 42). 25 października 1932 r. K.C. zezwoliła na wpisanie nazwiska Pana Prezydenta RP jako ojca chrzestnego w księgi metrykalne siódmego syna Mikołaja Ptaszko-Tyndzika. 15 grudnia 1932 r. Urząd Wojewódzki Białostocki przesłał do Kancelarii Cywilnej pokwitowanie Mikołaja Ptaszko-Tyndzika z odbioru książeczki wkładowej Nr.281.145-C na sumę 50 zł (k. 40–41). Tymczasem Dyrekcja Okręgowa Kolei Państwowych w Wilnie pismem nr T.P.Os.852/32 z dnia 31 grudnia 1932 r. zawiadomiła K.C., iż „przypadkowo dowiedziała się, że Pan Prezydent Rzeczypospolitej wyraził zgodę na wpisanie Swego nazwiska w księgi metrykalne, w charakterze ojca chrzestnego 7-go syna Mikołaja Ptaszko-Tyndzika. W związku z powyższym Dyrekcja poczuwa się do obowiązku zakomunikować, że na podstawie pisma Ministerstwa Komunikacji z dnia 26/VII-1932 r., Nr TP 612/32 pomieniony Mikołaj Ptaszko-Tyndzik został przeniesiony z dniem 1 sierpnia 1931 r. w stan nieczynny z powodu niedostatecznej kwalifikacji, pijaństwa oraz 3-ch kar dyscyplinarnych, w tem jedna kara za obrazę Państwa Polskiego i Polaków przez użycie uwłaczających wyrazów. Nadmieniam, że w myśl § 134 Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 8 lipca 1929 r. o stosunku służbowym pracowników przedsiębiorstwa Polskich Kolei Państwowych [...] Tyndzik będzie zwolniony ze służby z dniem 31 stycznia 1933 r. Podpisano Dyrektor Kolei Państwowych” (k. 39). W odpowiedzi K.C. zawiadomiła (pismem odręcznym) wojewodę białostockiego, „że w dniu 25 października po zasięgnięciu opinii Wojewody Białostockiego zezwoliła na wpisanie nazwiska P.P.R. [Pana Prezydenta Rzeczypospolitej] jako ojca chrzestnego w księgi metrykalne 7-go syna Mikołaja Ptaszko-Tyndzika, wobec powyższego K.C. nie jest w stanie cofnąć zezwolenia, ponieważ decyzja została mu przez Województwo zakomunikowana” (k. 38). Zob. przyp. 53.

⁸¹ Prezydent RP Ignacy Mościcki w Warszawie w lutym 1928 r. osobiście trzymał do chrztu swojego chrześniaka Zbigniewa Fyde, który był synem zastępcy szefa Gabinetu Wojskowego Prezydenta RP podpułkownika Wojciecha

Prezydenta RP na miejscu najczęściej reprezentował odpowiednio upoważniony urzędnik jego Kancelarii lub starosta powiatowy, ewentualnie inna godna tego zaszczytu osoba (np. senator, poseł, minister, wojewoda, prezydent miasta, wójt lub sekretarz gminy, miejscowy ziemianin, nadleśniczy)⁸². Grono osób towarzyszących (i ciekawskich) było zazwyczaj większe, bo uczestniczyli w tym wydarzeniu np. komendant miejscowej policji, lokalni urzędnicy, ich żony, kierowcy itp. Z uwagi na zwykle skromne możliwości finansowe i lokalowe rodziców chrześniaka, nierzadko uroczystość kościelna dopełniana była przyjęciem (poczęstunkiem) na miejscowej plebani lub dworze ziemiańskim.

Całe postępowanie z tak uroczystym chrztem kończyło się z chwilą, gdy proboszcz parafii miejsca chrztu sporządzał i wydawał rodzicom świadectwo chrztu (odpis metryki ochrzczonego). W kancelariach parafialnych wykształcił się zwyczaj, że w księdze ochrzczonych wpisywano dane osobowe chrześniaka, jego rodziców biologicznych oraz w zależności od sytuacji – dwóch lub trzech chrzestnych. Dane personalne Prezydenta RP Ignacego Mościckiego były wpisywane, jeżeli osobiście podawał chłopca do chrztu, a jeżeli nie podawał, to obok jego nazwiska czyniono dopisek „ojciec chrzestny honorowy” lub po prostu „chrzestny honorowy”. Imię i nazwisko faktycznego ojca chrzestnego i matki chrzestnej umieszczano na metryce bezpośrednio dalej⁸³. Taki dokument kościelny potwierdzał nie tylko przynależność chłopca do Kościoła Katolickiego, ale ponadto w sytuacji braku państwowych (świeckich) aktów (metryk) urodzenia miał moc na równi z dokumentem urzędowym (państwowym). Co więcej, do akt zalegających w kancelarii parafialnej dołączano dokument z K.C. (via urząd wojewódzki) o zgodzie Prezydenta Mościckiego na zostanie ojcem chrzestnym konkretnego dziecka.

Rodzice chrześniaka Prezydenta Mościckiego nie byli zobligowani do nadania chłopcu na chrzcie imienia „Ignacy” na pamiątkę po swoim ojcu chrzestnym⁸⁴. Nie zachowały się żadne źródła, które wskazywałyby na jakąkolwiek próbę wpływania urzędników na treść decyzji rodziców dziecka lub władzy kościelnej (proboszcza). Jednakże wiele rodzin uznało, że ich dziecko powinno mieć powszechnie widoczną pamiątkę do końca swojego życia w postaci takiego samego imienia, jakie nosił jego honorowy ojciec chrzestny⁸⁵. Dlatego dość często zdarzało się, że chrześniakom nadawano na pierwsze imię „Ignacy”, a na drugie po biologicznym ojcu⁸⁶, ewentualnie na odwrót.

Fydy. Zob. NAC, Koncern Ilustrowany Kurier Codzienny – Archiwum Ilustracji, sygn. 1-A-1748, <https://audiovis.nac.gov.pl/obraz/58173/> [dostęp: 14.04.2025].

⁸² Zob. Reczkin 2016a i b.

⁸³ Zob. metrykę chrztu Wacława Barszczewskiego (1938–2004), chrześniaka Prezydenta Mościckiego, w której ks. Bronisław Szymański (Dziekan Augustowski) napisał tak: „[...] Dziecięciu temu na chrzcie świętym udzielonym w dniu dzisiejszym przez Księdza Bronisława Szymańskiego nadano imię Wacław, a rodzicami jego chrzestnymi byli: Pan Prezydent Rzecz-pospolitej Polskiej hr. Ignacy Mościcki w zastępstwie zaś podawał dziecię do chrztu Konstanty Osowski i Anna Barszczewska. Opóźnienie sporządzenia niniejszego aktu nastąpiło wskutek formalności urzędowych w związku z zaproszeniem Pana Prezydenta na ojca chrzestnego [...]”. Akt sporządzono w Suwałkach w dniu 2 kwietnia 1939 r., nr 16 (Podkoskliny). Zob. Muzeum Historii Polski (Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego), oprac. Antoni Barszczewski, <https://mojapamiatka.muzhp.pl/pamiatka/ksiazeczka-P.K.O.> [dostęp: 14.04.2025].

⁸⁴ Zob. Reczkin 2016b.

⁸⁵ Zob. Boruch 2009.

⁸⁶ Zob. Sternal 2005, a także przykładowo Ignacy Kuffel (1937–2025), ur. w Solcu nad Wisłą, mieszkaniec Przysierska, woj. kujawsko-pomorskie.

5. Katalog uprawnień chrześniaka Prezydenta Mościckiego oraz jego bliskich

Chrześniakowi Prezydenta Mościckiego i jego rodzeństwu oraz rodzicom przysługiwały pewne uprawnienia lub korzyści, których katalog można podzielić na majątkowe i niemajątkowe. Pomoc finansowa Państwa w tworzeniu załączków majątku osobistego chrześniaka, czyli na start w życie, należała do tych zasadniczych. Istota tej pomocy polegała na tym, że na nowo zakładanym indywidualnym koncie bankowym chrześniaka Prezydenta Mościckiego w Banku P.K.O. Kancelaria Cywilna lokowała w formie darowizny (przelewała ze środków pieniężnych mających do swojej dyspozycji z budżetu Skarbu Państwa) jednorazową kwotę 50,00 zł⁸⁷.

Zdarzało się, że dodatkową kwotę (np. 20 zł) na konto chrześniaka wpłacał jeden z urzędników niższego szczebla, np. starosta powiatowy, na terenie którego żył chrześniak i jego rodzina. Wkład pieniężny miał być oprocentowany w skali 6,00% w stosunku rocznym. Dowodem na założenie takiej lokaty miała być imienna książeczka oszczędnościowa Banku P.K.O. zakładana na nazwisko chrześniaka z unikatowym sześciocyfrowym numerem z ww. wkładem pieniężnym (zwana książeczką wkładową)⁸⁸. Książeczka ta fizycznie była wręczana ojcu (ewentualnie rodzicom lub matce) chrześniaka zwykle jakiś czas po ceremonii chrztu ich dziecka. Pokwitowanie z doręczenia książeczki ojcu wojewoda przysyłał do K.C. Wkład pieniężny miał być przeznaczony dla chrześniaka „na samodzielny start w życie” w przyszłości i aż do uzyskania przez niego pełnoletności (18 roku życia) w zasadzie nie można było tej kwoty wkładu wypłacić, poza wyjątkowymi sytuacjami.

W sytuacji gdy chrześniak zmarł w niedługim czasie po otrzymaniu pisma zawiadamiającego, wówczas książeczka i wkład pieniężny na niej zdeponowany stawały się własnością rodziców i kwotę 50 zł mogli oni podjąć w każdym czasie. Niemniej musieli złożyć stosowne podanie do Centrali P.K.O. w Warszawie, dołączając książeczkę wkładową wraz ze świadectwem śmierci swojego syna (prezydenckiego chrześniaka)⁸⁹. Incydentalnie zdarzało się, że ojciec wnioskował o przepisanie książeczki wkładowej po zmarłym chrześniaku Prezydenta Mościckiego na kolejno urodzonego ósmego lub dalszego swojego syna⁹⁰. Jeżeli kandydat na chrześniaka zmarł w okresie pomiędzy złożeniem podania

⁸⁷ Zob. ustawa z dnia 19 maja 1920 r. o Poczтовой Kasie Oszczędności, Dz. U. poz. 297.

⁸⁸ Książeczki wkładowe zmieniały się, nadano im litery seryjne „C” i numery seryjne „281” (co najmniej 145), „490” (co najmniej 76), „795” (co najmniej 23), „898” (co najmniej 61); litery seryjne „D” i numery seryjne „280” (co najmniej 231), „495” (co najmniej 242), „561” (co najmniej 990), „835” (co najmniej 300), „968” (co najmniej 661).

⁸⁹ AAN, sygn. 55, k. 82, Szef K.C. dr Stanisław Świeżawski w piśmie z dnia 30 kwietnia 1936 r. wyjaśnił [w odpowiedzi na pisemne zapytanie wojewody białostockiego z dnia 4 kwietnia 1936 r. „czyją własnością staje się książeczka wkładowa P.K.O. w razie śmierci chrześniaka Pana Prezydenta” – sprawa śmierci 7-go syna Stanisława Kulikowskiego], że po śmierci chrześniaka książeczka staje się własnością rodziców i mogą oni deklarowaną kwotę podjąć, ale uprzednio muszą złożyć stosowne podanie do P.K.O. wraz ze świadectwem śmierci chrześniaka. Zob. przyp. 48. Podobna sprawa dotyczyła zmarłego prezydenckiego chrześniaka – siódmego syna Władysława Jędrzejczyka ze wsi Nowiny-Górki, gm. Bliżyn w woj. kieleckim (AAN, sygn. 55, k. 130–131).

⁹⁰ AAN, sygn. 57, k. 156–159. Na prośbę Adama Mojsiuka ze wsi Chotynicze z 8 lipca 1937 r., któremu w dniu 28 czerwca 1936 r. zmarł ósmy syn Stefan (chrześniak Mościckiego i właściciel książeczki), K.C. zezwoliła na przedterminowe wypłacenie wkładu w kwocie 50 zł, mimo że petent prosił wcześniej o przepisanie tej książeczki na jego siódmego syna, który nie był prezydenckim chrześniakiem.

przez jego ojca a podjęciem decyzji przez Prezydenta, wówczas książeczki wkładowej ojcu chrześniaka nie doręczano, a już wystawioną przez P.K.O. unieważniano⁹¹.

Honorowe ojcostwo chrzestnego Prezydenta Mościckiego wpływało na podniesienie statusu społecznego dziecka oraz jego rodziny⁹². Chrześniak i jego rodzeństwo mieli mieć prawo do szeregu ulg i zniżek na przejazdy kolejną, w dostępie do opieki zdrowotnej i edukacji na wyższych uczelniach oraz przywilej osobistych spotkań z ojcem chrzestnym.

Zakończenie

Z realizowanego przez 13 lat ogólnopolskiego programu prospołecznego skorzystać miało 912 chrześniaków Prezydenta Mościckiego. Z założenia program ten miał obejmować selektywnie siódmych synów, którzy urodzili się w wielodzietnej rodzinie rdzennie polskiej, katolickiej i niekaralnej. Źródła archiwalne dowodzą, że w praktyce chrześniakami Mościckiego zostawali także chłopcy urodzeni jako ósmy lub dalszy, w rodzinach ukraińskich, białoruskich i ruskich, o konfesyjności prawosławnej i grekokatolickiej, a nawet baptystycznej. Karalność rodziców bądź nieślubne pochodzenie ojca też nie zawsze pozbawiały kandydata możliwości dostąpienia tego zaszczytu. Z programu wykluczone były dziewczynki i także wszyscy ci chłopcy, którzy urodzili się w małżeństwach niechrześcijańskich (np. żydowskich, muzułmańskich) lub związkach niesformalizowanych swoich rodziców. Ufundowana przez kancelarię prezydencką lokata bankowa w kwocie 50 zł z możliwością zwiększenia o dalsze darowizny oprocentowane na 6% w skali roku była znaczącym prezentem na start w dorosłe życie każdego chrześniaka.

Niestety, wybuch II wojny światowej zniweczył ten szlachetny projekt społeczny, a władze powojennej socjalistycznej Polski nie zamierzały wypełniać jego celów i zobowiązań o rodowodzie sanacyjnym. Już po zmianach ustrojowo-prawnych w Polsce, w 1991 r. żyjący wówczas chrześniacy założyli Krajowe Stowarzyszenie Chrześniaków Prezydenta II RP Ignacego Mościckiego, które integruje środowisko. Jednym z celów Stowarzyszenia oraz społeczności chrześniaków Mościckiego jest dążenie do realizacji przez państwo głównej obietnicy, czyli wypłaty im zrewaloryzowanej kwoty prezydenckiej darowizny. Szansę na zaspokojenie przedwojennych roszczeń chrześniacy dostrzegają jeszcze w zapowiadanej od lat kompleksowej ustawie repriwatyzacyjnej⁹³.

⁹¹ AAN, sygn. 55, k. 74–84, przypadek Ignacego Kosiora (ur. 18 czerwca 1935 r.), siódmego syna niepiśmiennego Jana Kosiora, rolnika (właściciela 12 mórg) i działacza Stronnictwa Ludowego ze wsi Kolonia Chronów, gm. Wołanów, pow. radomski. Po śmierci chrześniaka w dniu 5 lutego 1936 r. Szef K.C. (dr Świeżawski) zwrócił się do P.K.O. z pismem o unieważnienie książeczki wkładowej o nr 280.175-D, „wystawioną na nazwisko chrześniaka Pana Prezydenta Rzeczypospolitej Ignacego Kosiora”. Podstawą dla takiego wniosku było pismo warszawskiego urzędu wojewódzkiego z odpowiednią informacją. Podobne przypadki: sprawa Ignacego Stanisława Przybylskiego z woj. pomorskiego, którego książeczka wkładowa Nr.280.215-D została unieważniona 30 kwietnia 1936 r. z powodu śmierci chrześniaka (AAN, sygn. 55, k. 88 i 90–97) i Kazimierza Czapskiego (zm. 8 lipca 1937 r.), ósmego syna Antoniego Czapskiego z Włocławka, którego książeczka wkładowa Nr.561.755-D została unieważniona (AAN, sygn. 57, k. 106–108).

⁹² Zob. Wyszynska 2003.

⁹³ Bukowski 2014; Węcek 2024a i b; zob. przyp. 1.

Bibliografia

- Adolf, Katarzyna. 2021. „Wywiad-rozmowa z Ignacym Gumulskim z Grajowa, «Jestem chrześnia-kiem prezydenta Mościckiego»”. *Puls Wieliczki*, nr 10(95): 26–27.
- Augustowski, Grzegorz. 2022. „«Chrześniak prezydenta...». Relacja o Ignacym Róg z Biecza opu-blikowana na stronie Bieckiego Centrum Kultury (BCK) 28 października 2022 r.” *Gazeta Gorlicka*, 9.12.2016. <https://bck.biecz.pl/chresniak-prezydenta> [dostęp: 18.04.2025].
- Boruch, Aneta. 2009. „«Jego ojcem chrzestnym był sam prezydent Ignacy Mościcki!», Wspo-mnienia Ignacego Bolesława Jagaczewskiego z Białegostoku”. *Kurier Poranny*, 24.04.2009. <http://www.poranny.pl/magazyn/art/5202388,jego-ojcem-chrzesnym-byl-sam-prezydent-ignacy-moscicki,id,t.html> [dostęp: 14.04.2025].
- Bukowski, Jerzy. 2014. „«Chrześniak prezydenta Mościckiego chce zwrotu honorowego długu». Wspomnienia Wojciecha Krzywdy z Krasieńca Zakupnego”. *Nasz Dziennik.pl*, 16.08.2014. <https://naszdzienik.pl/wpis/1191,chrzesniak-prezydenta-moscickiego-chce-zwrotu-honoro-wego-dlugu.html> [dostęp: 14.04.2025].
- Chojnowski, Andrzej, Piotr Wróbel. 1992. *Prezydenci i premierzy Drugiej Rzeczypospolitej*. Wro-cław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Długoszewska-Nadratowska, Hanna, Marek Piotrowski. 1996. *Pan Prezydent. Rzec o Ignacym Mościckim*. Ciechanów: Muzeum Okręgowe; Pruszków: „Ajaks”.
- Gurgul, Kamila. 2025. „Chrześniacy Mościckiego walczą o miliony. Sejm podjął decyzję”. *WP Wiadomości*, 7.09.2025, <https://wiadomosci.wp.pl/chresniacy-moscickiego-walczą-o-mi-liony-sejm-podjął-decyzję-7197595108277184a> [dostęp: 8.09.2025].
- Kolarczyk, Józef. 2014. „Chrześniacy prezydenta Mościckiego”. *eNowiny.pl*, 12.11.2014. <http://www.nowiny.rybnik.pl/artykul,36456,chrzesniacy-prezydenta-moscickiego.html> [dostęp: 17.04.2025].
- Koper, Sławomir. 2009. *Życie prywatne elit Drugiej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Bellona.
- Malcher-Nowak, Sylwia. „Mit szczęśliwej siódemki”. *kaziuborucki.com*. <http://kaziuborucki.com/Mit.htm> [dostęp: 17.04.2025].
- Matusz, Józef. 2008. „«Chrześniacy prezydenta Mościckiego». Wspomnienia Kazimierza Ignace-go Plucińskiego”. *Rzeczpospolita*. <http://www.rp.pl/artykul/217245-Chresniacy-prezydenta-Moscickiego.html#ap-1> [dostęp: 14.04.2025].
- Nadolski, Kamil. 2013. „Jaśnie Pan Prezydent”. *Onet Wiadomości*, 24.01.2013. <http://wiadomosci.onet.pl/prasa/jasnie-pan-prezydent/cwz15> [dostęp: 19.04.2025].
- Nowinowski, Sławomir. 1994. *Prezydent Ignacy Mościcki*. Warszawa: „BGW”.
- Reczkin, Agnieszka. 2016a. „«Chrześniak prezydenta Mościckiego». Wspomnienia Karola Pi-wowarka z Tarnowskich Gór”. *Gwarek*, 10.01.2016, https://gwarek.com.pl/pl/11_wiado-mosci/4614_chresniak-prezydenta-moscickiego.html [dostęp: 19.04.2025].
- Reczkin, Agnieszka. 2016b. „«Książeczka na pamiątkę». Wspomnienia Ignacego Badory z Pie-kar Śląskich”. *Gwarek*, https://gwarek.com.pl/pl/11_wiadomosci/4832_ksiazeczka-na-pa-miatke.html [dostęp: 18.04.2025].
- Stańczyk, Elżbieta. 2009. „Rodność i umieralność na ziemiach polskich w kontekście teorii prze-jścia demograficznego”. *Wiadomości Statystyczne* 54(9): 16–32.
- Stegemann, Wolf, red. 2016. „Ehrenpatenschaften | Dorsten–Lexikon.de”. *Dorsten–lexikon.de*. <http://www.dorsten-lexikon.de/ehrenpatenschaften/> [dostęp: 18.04.2025].
- Sternal, Karolina. 2005. „Wszystkie dzieci prezydenta”. Wspomnienia Władysława Ignacego Rataj-czaka z Kościana i innych. *Wielkopolskie nasze miasto*, 10.06.2005, <http://wielkopolskie.nasze-miasto.pl/artykul/wszystkie-dzieci-prezydenta,161101,art,t,id,tm.html> [dostęp: 18.04.2025].

- Stolarzewski, Ludwik. 1937. *Włodarz Rzeczypospolitej Polskiej Ignacy Mościcki, człowiek – uczony*. Warszawa–Katowice: Książnica Polska.
- Węcek, Justyna. 2024a. „Rodziny 900 chrześniaków byłego prezydenta czekają na pieniądze od państwa. Jest decyzja”. *Fakt*, 26.03.2024, <https://www.fakt.pl/pieniadze/emerytury/chreszniacy-prezydenta-moscickiego-czekaja-na-pieniadze-poplyna-miliony/qzkjqlb> [dostęp: 19.04.2025].
- Węcek, Justyna. 2024b. „Pół miliona dla chrześniaka prezydenta. Premier Tusk znajdzie pieniądze w budżecie?”. *Fakt*, 26.12.2024. <https://www.fakt.pl/pieniadze/pol-miliona-dla-chreszniaka-prezydenta-tusk-poszuka-pieniedze-w-budzecie/ltjnk9h> [dostęp: 19.04.2025].
- Witkowski, Zbigniew. 1987. *Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, 1921–1935*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wyszyńska, Małgorzata. 2003. „Obietnica ojca chrzestnego”. *Gazeta Wyborcza*, 16.10.2023, <https://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,36001,1725955.html> [dostęp: 19.04.2025].
- Zarzycki, Zdzisław. 2024. „The Godsons of Ignacy Mościcki, President of the Second Republic of Poland”. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 27(3): 327–344. <https://doi.org/10.4467/20844131KS.24.025.21009>.

Realizacja konstytucyjnej zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych w wybranych przepisach prawa polskiego

The implementation of the constitutional principle of equal rights for churches and other religious organisations in selected provisions of Polish law

ANETA M. ABRAMOWICZ*

 <https://orcid.org/0000-0002-1601-6969>

Streszczenie: Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych została wyrażona w art. 25 ust. 1 Konstytucji RP. Stanowi gwarancję poszanowania wolności sumienia i religii wszystkich ludzi, równych w swojej godności. Wolność ta może być realizowana również w ramach związku wyznaniowego. Jednak realizacja tej zasady w polskim systemie prawnym wywołuje wątpliwości. Celem podjętych rozważań jest omówienie realizacji konstytucyjnej zasady równouprawnienia związków wyznaniowych w wybranych przepisach prawnych, co pozwoli na weryfikację tezy, że nie we wszystkich dziedzinach ta konstytucyjna zasada znajduje właściwą realizację. Konstytucyjna zasada równouprawnienia związków wyznaniowych jest nakazem, standardem prawnym, któremu polski prawodawca stara się sprostać. Jednak mimo obowiązywania jej w polskim systemie prawnym już od ponad 30 lat, nadal można znaleźć przypadki jej nieprzestrzegania, co zasługuje na krytykę. Za niedopuszczalne trzeba uznać w szczególności różnicowanie sytuacji prawnej związków wyznaniowych wyłącznie w oparciu o formę uregulowania ich sytuacji prawnej.

Słowa kluczowe: zasada równouprawnienia; Konstytucja RP; związek wyznaniowy; godność człowieka; lekcje religii; małżeństwo; wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego; ulga podatkowa

Abstract: The principle of equal rights for churches and other religious organisations is set out in Article 25, Section 1, of the Constitution of the Republic of Poland. It guarantees respect for every person's freedom of conscience and religion, grounded in the equal dignity of all people. This freedom may also be exercised within a religious organisation. However, the implementation of this principle in the Polish legal system has generated some controversy. This paper aims to examine the implementation of the constitutional principle of equal rights for religious organisations within selected legal regulations. In doing so, it tests the hypothesis that this constitutional principle is not always properly upheld. The principle functions as a legal standard that the Polish legislator strives to observe. However, despite having been in force in the Polish legal system for over 30 years, violations of this principle can still be observed, a fact that deserves criticism. In particular, it is unacceptable to differentiate the status of religious organisations solely on the basis of the form of its regulation.

Key words: principle of equal rights; Constitution of the Republic of Poland; religious organisation; human dignity; religious education; marriage; religious form of civil marriage contraction; tax relief

Wstęp

Zmiany ustrojowe zainicjowane w Polsce w 1989 r. doprowadziły do uchwalenia nowej Konstytucji, która na nowo uregulowała zasady relacji państwo–Kościół, uwzględniając zasadę równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych¹. Projekt przepisu

* Dr, Katedra Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: aneta.abramowicz@kul.pl

¹ Zasada ta została wprowadzona już w polskim systemie prawnym w art. 114 Konstytucji z dnia 17 marca 1921 r., Dz. U. poz. 267: „Wyznanie rzymskokatolickie będące religią przeważającej większości narodu, zajmuje w państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Kościół rzymskokatolicki rządzi się własnymi prawami. Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez Sejm”. Przepis ten został utrzymany w mocy przez Konstytucję z dnia 23 kwietnia 1935 r., Dz. U. poz. 227

dotyczącego tego zagadnienia był przedmiotem prac Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, które nadało obecny kształt obowiązującemu art. 25 ust. 1 Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r.²: „Kościoły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione”³. Omawiana zasada została wyrażona jako pierwsza we wskazanym artykule obok pozostałych czterech zasad kształtujących relacje pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi i ma istotny wpływ na ich znaczenie. Trzeba podkreślić, że równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych stanowi gwarancję poszanowania wolności sumienia i religii każdego człowieka, który ma prawo realizować tę wolność w ramach związku wyznaniowego, do którego przynależy. To zaś jest potwierdzeniem poszanowania godności człowieka. Jednak realizacja zasady równouprawnienia związków wyznaniowych w polskim systemie prawnym nie jest wolna od kontrowersji, a nawet zarzutów o jej naruszanie w zakresie poszczególnych rozwiązań prawnych, które określają sytuację prawną tych podmiotów, odnosząc się w szczególności do odmienności form uregulowania ich sytuacji prawnej. Niejednokrotnie przepisy prawne stanowiące podstawę funkcjonowania związków wyznaniowych różnią się między sobą. Należy rozważyć, czy wprowadzone różnicowanie sytuacji prawnej poszczególnych związków wyznaniowych nie stanowi naruszenia zasady równouprawnienia tych podmiotów. To zaś pozwoli na weryfikację tezy, zgodnie z którą konstytucyjna zasada równouprawnienia związków wyznaniowych nie zawsze jest właściwie realizowana w obowiązujących przepisach prawnych⁴.

1. Interpretacja zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych

Obowiązująca dzisiaj zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych ma swoje źródło w równości wszystkich ludzi, o której mowa w art. 32 Konstytucji RP⁵. Widoczna jest tu ścisła korelacja zasady równouprawnienia z wartością

(Misztal 2003, 96–97; Pietrzak 2003, 108–111; Sawicki 1947, 112; Koredczuk 2017, 117; Krasowski 1988, 106–234; Krasowski 1994, 251; Bała 2010, 195–196; Winiarczyk-Kossakowska 2023, 34–36). Warto zaznaczyć, że Konstytucja z dnia 22 lipca 1952 r., Dz. U. z 1976 r. poz. 36, z późn. zm., pominęła tę zasadę, poprzestając na określeniu w art. 67 zasady równych praw obywateli m.in. ze względu na wyznanie oraz w art. 69 na zagwarantowaniu wszystkim obywatelom bez względu na wyznanie lub światopogląd równych praw we wszystkich dziedzinach życia politycznego, państwowego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego (Bała 2010, 207–208; Szymanek 2006, 118–120; Olszówka 2016, 59–67; Matwiejuk 2005, 135).

² Dz. U. poz. 483, z późn. zm.

³ Ostateczne brzmienie tego przepisu było konsekwencją przyjętej 21 marca 1997 r., większością dwóch trzecich głosów, poprawki nr 57 zgłoszonej przez posła T.J. Zielińskiego (Borecki 2008a, 341 i 352–353; Bożyk 2004, 98; Abramowicz 2018, 142). Warto zaznaczyć, że wielokrotnie w czasie prac nad projektem przepisów określających relacje państwo–Kościół w obowiązującej Konstytucji znaczenie tej zasady było wyjaśniane przez przedstawiciela Episkopatu Polski, który podkreślał, że nie należy jej pojmować według założeń prymitywnego egalitaryzmu i nie może ona prowadzić do zredukowania uprawnień przysługujących związkowi wyznaniowemu do tych, które przysługują podmiotowi najslabszemu (Sobczyk 2004b, 878 i 881; Borecki 2008a, 244, 313, 325). Zasada ta podczas komisyjnych dyskusji nie wywoływała krytycznych uwag co do sposobu jej wyrażenia (Bożyk 2004, 97). Należy jednak zaznaczyć, że unormowanie zasady równouprawnienia związków wyznaniowych w obowiązującej Konstytucji RP było efektem postulatów wysuwanych nie tylko przez Kościół Katolicki, ale również inne wspólnoty chrześcijańskie biorące udział w pracach nad projektem Konstytucji (Borecki 2008a, 246, 260, 281, 297; Abramowicz 2018, 135–142).

⁴ Opracowanie uwzględnia stan prawny na dzień 15 stycznia 2025 r.

⁵ Krukowski 1999, 58; Sitarz 2015, 151; Szymanek 2006a, 7; Sobczyk 2013, 115–121; Abramowicz 2018, 143–144.

konstytucyjną o charakterze fundamentalnym, czyli godnością osoby ludzkiej, gwarantowaną w art. 30 Konstytucji RP⁶. Równość samych wyznawców w zakresie korzystania z uprawnień wypływających z wolności sumienia i religii stanowi zatem uzasadnienie omawianej zasady⁷. Zasada ta jest charakterystyczną cechą demokratycznych państw świeckich⁸. Gwarantuje poszanowanie różnorodności wyznaniowej i światopoglądowej społeczeństwa oraz równości poszczególnych ludzi, której podstawę stanowi godność ludzka⁹. Takie stanowisko zostało wyrażone w wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07¹⁰, a następnie w wyroku TK z dnia 8 czerwca 2011 r., K 3/09¹¹, gdzie podkreślono, że podstawą aksjologiczną równouprawnienia instytucjonalnego jest jednakowa godność wyznających wszystkie religie w demokratycznym społeczeństwie pluralistycznym. Ponadto w wyroku TK z dnia 14 grudnia 2009 r., K 55/07¹² wskazano, że założeniem równouprawnienia związków wyznaniowych jest zagwarantowanie indywidualnej godności każdego człowieka oraz wolności sumienia i wyznania w sposób pełny i równy¹³. W konsekwencji tak rozumiana zasada równouprawnienia związków wyznaniowych wyklucza nadanie jednemu związkowi wyznaniowemu pozycji uprzywilejowanej, pozycji kościoła państwowego¹⁴. Zgodnie z orzeczeniem TK z dnia 2 grudnia 2009 r. na płaszczyźnie ustrojowej wiązałoby się to z nadaniem państwu charakteru wyznaniowego, a w konsekwencji godziłoby w prawo do równej realizacji wolności religijnej przez poszczególne osoby przynależne do różnych związków wyznaniowych. Ponadto godziłoby to w zasadę bezstronności, ponieważ organy władzy publicznej nie mogą narzucać jakiegokolwiek religii, filozofii czy światopoglądu, i mogłoby prowadzić do dyskryminowania poszczególnych osób z powodu uzewnętrzniania przez nie swoich poglądów, w tym religijnych, w życiu publicznym¹⁵.

Wyjaśniane już wielokrotnie kwestie dotyczące interpretacji zasady równości z art. 32 Konstytucji RP zostały usystematyzowane w wyroku TK z dnia 2 kwietnia 2003 r., K 13/02¹⁶, gdzie zwrócono uwagę szczególnie na zasadę równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych jako jej konkretyzację¹⁷. Jak wskazano, „fakt, że zasada równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych została wyrażona w art. 25 ust. 1 Konstytucji, koresponduje z ich szczególnym statusem konstytucyjnym. Regulacja konstytucyjna zawarta w art. 25 w sposób całościowy normuje sprawy związane

⁶ Szymanek 2004, 463–464.

⁷ Pietrzak 1997, 180.

⁸ Krukowski 1999, 58; Sobczyk 2004a, 21. Trzeba zauważyć, że formułowanie zasady równouprawnienia związków wyznaniowych w konstytucjach poszczególnych państw europejskich jest jednak rzadkością. Przykładem jest tu Konstytucja Słowenii. Częściej w ustawach zasadniczych państw europejskich określa się status prawny tych podmiotów jako równych czy jednakowych wobec prawa. Wiele konstytucji poprzestaje na sformułowaniu zakazu dyskryminacji ze względu na takie przesłanki, jak przekonania religijne, wyznanie czy religia (Krukowski 2008, 24–25; Szymanek 2000, 37; Borecki 2016, 102; Abramowicz 2016, 5–21).

⁹ Krukowski 2000a, 277; Stanisław 2010, 25.

¹⁰ OTK-A 2009, nr 11, poz. 163.

¹¹ OTK-A 2011, nr 5, poz. 39.

¹² OTK-A 2009, nr 11, poz. 167.

¹³ Abramowicz 2015b, 232–233.

¹⁴ Krukowski 1999, 61; Sobczyk 2013, 131–132; Tuleja 2023, 103–104.

¹⁵ Krukowski 2015, 104. Zob. też Borecki, Pietrzak 2010, 18–31; Zieliński 2025, 322–323; Zieliński 2024, 599.

¹⁶ OTK-A 2003, nr 4, poz. 28.

¹⁷ Sobczyk 2013, 114. Por. Borecki, Pietrzak 2003, 119–124. Zob. Dudek 2004, 202; Abramowicz 2018, 110–120.

z równouprawnieniem Kościołów i z tego względu nie zachodzi potrzeba odwoływania się w tym zakresie do art. 32 Konstytucji¹⁸. Zatem zasada równości powinna być traktowana jako *lex generalis* w stosunku do zasady równouprawnienia związków wyznaniowych¹⁹.

We wskazanym orzeczeniu TK stwierdzono, że badając zgodność danej normy z zasadą równości, należy odnaleźć podobieństwo określonych podmiotów oparte na wspólnej cesze istotnej, która uzasadnia równe traktowanie²⁰. Aby to ustalić, wymagane jest przeanalizowanie celu i treści badanej normy prawnej. W wyroku TK z dnia 14 grudnia 2009 r., K 55/07 powtórzono, że zasada równouprawnienia, podobnie jak ogólna zasada równości, zezwala w pewnych sytuacjach nawet na odmienne traktowanie podmiotów podobnych. Taka dyferencjacja jest możliwa, jeśli zostały spełnione trzy przesłanki. Pierwsza wymaga, aby wprowadzone różnicowanie było racjonalnie uzasadnione, przy czym uzasadnienie to musi pozostawać w ścisłym związku z celem i treścią przepisów je wprowadzających. Druga stawia następujące wymaganie: „waga interesu, któremu ma służyć różnicowanie podmiotów podobnych, musi pozostawać w odpowiedniej proporcji do wagi interesów, które zostają naruszone”. Trzecia zaś jest spełniona, jeśli odmienne traktowanie podmiotów podobnych znajduje uzasadnienie w wartościach, zasadach i normach chronionych konstytucyjnie. Zatem przepisy prawne mogą normować różnicowanie sytuacji prawnej związków wyznaniowych jedynie w oparciu o usprawiedliwione podstawy (kryteria), ponieważ – jak stwierdził TK – wszystkie podmioty charakteryzujące się w równym stopniu wskazaną cechą istotną powinny być traktowane równo, a odmiennie te, które nie posiadają wspólnej cechy istotnej²¹.

Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych nie oznacza ekspektatywy uzyskania równości faktycznej. W wyroku TK z dnia 8 czerwca 2011 r., K 3/09 wskazano, że pomiędzy związkami wyznaniowymi mogą występować pewne odmienności powodowane zróżnicowaniem w szczególności w zakresie faktycznej liczby wyznawców czy ugruntowaniem poszczególnych związków wyznaniowych w dziejach państwa²². Zatem ustawodawca może różnicować sytuację prawną podmiotów faktycznie nierównych, aby zabezpieczyć ich pozycję prawną²³. Używać jednak należy tej samej miary w stosunku do podmiotów należących do tej samej grupy oraz posługiwać się tymi samymi kryteriami, dokonując oceny sytuacji tych podmiotów²⁴. Konsekwencją tak rozumianej zasady równouprawnienia związków wyznaniowych zgodnie z art. 19 ust. 2 ustawy z dnia

¹⁸ Pogląd ten został przez TK powtórzony w wyroku z dnia 14 grudnia 2009 r., K 55/07, OTK-A 2009, nr 11, poz. 167, a następnie w wyroku z dnia 8 czerwca 2011 r., K 3/09, OTK-A 2011, nr 5, poz. 39.

¹⁹ Bożyk 2004, 99–100; Stanisz 2023, 38.

²⁰ Sobczyk 2013, 127; Olszówka 2012, 255.

²¹ Tuleja 2023, 104; Abramowicz 2019a, 891.

²² Takie uzasadnienie dopuszczają także systemy prawne innych państw. Zgodnie z orzecnictwem austriackiego Sądu Konstytucyjnego dopuszcza się różnicowanie związków wyznaniowych wobec prawa pod warunkiem istnienia merytorycznego uzasadnienia, którego podstawę mogą stanowić szczególne cechy danego związku wyznaniowego. Natomiast szwajcarskie orzecznictwo traktuje o „poważnych względach merytorycznych”, do których zalicza się liczebne i historyczne znaczenie danego wyznania, a także realizowane przez nie zadania społeczne i charytatywne. W orzecnictwie niemieckim występuje wymóg szczególnej skuteczności określonego związku wyznaniowego, który ma niezwykle ważną pozycję w społeczeństwie i charakteryzuje się gwarancją trwałości (Garlicki 1999, 40).

²³ Szymanek 2009, 167. Zob. Bożyk 2004, 98–99; Sobczyk 2013, 122; Dudek 2004, 204–205.

²⁴ Szymanek 2004, 464.

17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²⁵ jest uznanie jednakowej swobody wskazanych podmiotów przy realizacji funkcji religijnych, co znajduje swoje potwierdzenie w konstytucyjnej zasadzie autonomii i niezależności²⁶. Oznacza to, że związki wyznaniowe powinny mieć gwarancje korzystania z przyznanych im uprawnień. Nie oznacza to natomiast nakazu ubiegania się o takie uprawnienia czy też nakazu realizacji tych uprawnień²⁷.

2. Forma uregulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych

W polskim systemie prawnym jeden związek wyznaniowy funkcjonuje obecnie na podstawie umowy międzynarodowej – konkordat²⁸ – oraz ustawy²⁹, 14 związków wyznaniowych działa w oparciu o odnoszące się do nich ustawy indywidualne³⁰, a około 170 związków wyznaniowych funkcjonuje na podstawie wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych³¹; w tym ostatnim przypadku podstawę prawną stanowią przepisy u.g.w.s.w.³² Trzeba podkreślić, że sama różnorodność form uregulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych nie jest niezgodna z zasadą równouprawnienia³³.

W art. 9 ust. 2 pkt 3 u.g.w.s.w. za jedną z gwarancji wolności sumienia i wyznania uznaje się „równouprawnienie wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych

²⁵ Tekst jednolity: Dz. U. z 2023 r. poz. 265, dalej: u.g.w.s.w.

²⁶ Jest to: określanie własnej doktryny religijnej, realizowanie kultu, wykonywanie posług religijnych, rządzenie się w swoich sprawach prawem własnym, kształcenie i zatrudnianie osób duchownych (Stanisz 2011b, 77; Misztal 2000b, 219–223).

²⁷ Leszczyński 2011, 400.

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

²⁹ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2019 r. poz. 1347, z późn. zm.

³⁰ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Starobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej, Dz. U. poz. 363; ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. poz. 240, z późn. zm.; ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaïmskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. poz. 241, z późn. zm.; ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2014 r. poz. 1726, z późn. zm.; ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2015 r. poz. 43, z późn. zm.; ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2015 r. poz. 483; ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2023 r. poz. 51; ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2022 r. poz. 2616; ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijań Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2015 r. poz. 169, z późn. zm.; ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2023 r. poz. 85; ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2023 r. poz. 47; ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2015 r. poz. 13; ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2023 r. poz. 8; ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. 2014 r. poz. 1798.

³¹ Rejestr kościołów i innych związków wyznaniowych, <https://www.gov.pl/attachment/143fb43a-0471-4c16-bb67-e-3ab0b2b232> [dostęp: 25.02.2025].

³² Stanisz 2023, 72–73. Zob. też Abramowicz 2018, 187–191.

³³ Zjawisko to określa się w doktrynie jako *multi-tiered structure of religious entities* (Garlicki 1999, 38; por. Borecki 2020, 1326–1327).

bez względu na formę uregulowania ich regulacji sytuacji prawnej”³⁴. Przepis ten był uważany za konsekwencję określonej w konstytucji zasady równości praw obywateli, bez względu na ich wyznanie. Takie stanowisko zajął TK w orzeczeniu z dnia 30 stycznia 1991 r., K 11/90³⁵, gdzie stwierdzono, że uregulowania ustawowe dotyczące Kościoła Katolickiego powinny być stosowane do pozostałych kościołów i związków wyznaniowych. Natomiast w wyroku TK z dnia 5 maja 1998 r., K 35/97³⁶ stwierdzono, że uprawnienia poszczególnych związków wyznaniowych uregulowane w ustawach określających ich sytuację prawną nie są unormowane w sposób wystarczający, dlatego powinno być to uzupełnione w drodze innych aktów prawnych, a z uwagi na zasadę równouprawnienia należy dokończyć tego w formie jednolitej regulacji³⁷.

Należy zatem uznać, że forma regulacji prawnej związków wyznaniowych jest niewystarczającą podstawą uzasadniającą dyferencjację tych podmiotów w zakresie przysługujących im uprawnień. Nie może stanowić cechy relewantnej, wystarczająco uzasadniającej różnicowanie sytuacji prawnej tych podmiotów. Za taką cechę powinny uchodzić odmienności poszczególnych związków wyznaniowych podkreślające ich różnorodność. W efekcie bez względu na formę uregulowania sytuacji prawnej, przysługujące im uprawnienia nie powinny być różnicowane³⁸. Zatem związki wyznaniowe działające w oparciu o wpis do rejestru powinny mieć zapewnioną możliwość korzystania z takich uprawnień, jakie przysługują wspólnotom religijnym działającym na podstawie ustaw indywidualnych³⁹.

Zgodnie z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP uchwalenie ustawy, która określa relacje pomiędzy Rzeczpospolitą a danym związkiem wyznaniowym, musi być poprzedzone podpisaniem umowy pomiędzy przedstawicielami tego związku a Radą Ministrów. To samo dotyczy nowelizacji takiej ustawy⁴⁰. Zatem istotą trybu kontraktowego uregulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych z art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji RP jest zapewnienie równouprawnienia tych podmiotów⁴¹. Mogą z niego skorzystać także związki wyznaniowe wpisane do rejestru. Brak oparcia ich funkcjonowania na ustawie indywidualnej nie stanowi przeszkody co do wszczęcia procedury zawarcia umowy z Radą Ministrów, która stałaby się podstawą uchwalenia późniejszej ustawy wyznaniowej normującej stosunki tego związku wyznaniowego z Państwem⁴².

3. Prawo do organizowania lekcji religii w szkole publicznej

Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych znajduje odzwierciedlenie w przepisach dotyczących korzystania przez związki wyznaniowe z prawa do

³⁴ Stanisław 2011b, 7; Winiarczyk-Kossakowska 2023, 33.

³⁵ OTK 1991, poz. 2.

³⁶ OTK 1998, nr 3, poz. 32.

³⁷ Mączyński 1999, 71; Doktor-Bindas 2010, 182.

³⁸ Szymanek 2009, 169; Szymanek 2005, 21–22.

³⁹ Szymanek 2006b, 100–101; Pietrzak 1997, 181; Zieliński 2009b, 40–41.

⁴⁰ Pietrzak 1994, 17–18; Doktor-Bindas 2010, 187.

⁴¹ Szymanek 2007, 25.

⁴² Dudek 2004, 209–210.

prowadzenia lekcji religii w szkołach publicznych⁴³. Prawo to wynika wprost z art. 53 ust. 4 Konstytucji RP: „Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole [...]”. Oznacza to, że wszystkie związki wyznaniowe mające uregulowaną sytuację prawną, bez względu na zastosowaną formę, mogą ubiegać się o korzystanie z tego uprawnienia. Chodzi tutaj zatem o związki wyznaniowe działające w oparciu o ustawy indywidualne, jak i o te wpisane do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych⁴⁴. Należy zauważyć również, że przepis konstytucyjny wymaga, aby nauczanie religii nie stanowiło przyczyny jakiegokolwiek dyskryminacji, gwarantując poszanowanie praw i wolności osób, które z tego nauczania nie korzystają⁴⁵. Prawo związków wyznaniowych do nauczania religii uszczegółowione jest przez art. 20 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁴⁶ oraz w przepisach ustaw o stosunku państwa do poszczególnych związków wyznaniowych⁴⁷. W stosunku do Kościoła Katolickiego⁴⁸ zostało ono określone również w art. 12 konkordatu⁴⁹. Nowością w odniesieniu do unormowań zawartych w ustawach indywidualnych jest tu wymóg organizowania lekcji religii w publicznych przedszkolach⁵⁰. Obecnie dotyczy to jednak wszystkich związków wyznaniowych na podstawie przepisów ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty⁵¹, które po wejściu w życie konkordatu zostały zmienione⁵². Dlatego postanowienie konkordatowe nie narusza zasady równouprawnienia związków wyznaniowych⁵³. Trzeba ponadto zauważyć, że gwarancje prawne zawarte w ustawach regulujących status prawny związków wyznaniowych są ze sobą zbieżne i nie występują w nich rozwiązania dyskryminujące⁵⁴. Jedynym ograniczeniem

⁴³ Zob. Pietrzak 1994, 17; Pietrzak 1997, 181; Szymanek 2007, 15; Szymanek 2006b, 98; Abramowicz 2018, 239–244.

⁴⁴ Mezglewski 2008, 159–160; Pietrzak 2010, 261. Warto zauważyć, że warunek uregulowania sytuacji prawnej jako kryterium umożliwiające realizację prawa prowadzenia lekcji religii w szkole publicznej przez związki wyznaniowe jest stosowany także w systemach prawnych innych państw. Przykładowo w Belgii to uprawnienie przysługuje jedynie sześciu uznanym przez państwo religiom (Torfs 2007, 40–41). Natomiast na Słowacji przysługuje ono Kościołowi Katolickiemu na mocy konkordatu oraz zarejestrowanym związkom wyznaniowym (Moravčíková 2007, 335). Z kolei na Litwie lekcje religii mogą być prowadzone przez związki wyznaniowe tradycyjne i uznane przez państwo (Kuznecoviene 2007, 222–223; Orzeszyna 2004, 5–21).

⁴⁵ Warchałowski 2008, 153.

⁴⁶ Krukowski 2005, 150.

⁴⁷ Zob. Krukowski 2005, 155–156; Krukowski, Warchałowski 2000, 167–168.

⁴⁸ Prawo do organizowania lekcji religii przez Kościół Katolicki zostało zagwarantowane na mocy przepisów konkordatowych w wielu systemach prawnych innych państw (Warchałowski 1998).

⁴⁹ Zob. Sobczyk 2014, 130–131; Krukowski 1994, 44–45; Krukowski 1999a, 22–23; Krukowski, Warchałowski 2000, 164–166; Kuglarz 2010, 557; Krukowski 1999, 136–137.

⁵⁰ Krukowski 1999, 137–138; Misztal 2000, 18; Górowska 2008, 28.

⁵¹ Dz. U. z 2024 r. poz. 750. Rozwiązanie to jako gwarancja dotycząca organizowania lekcji religii nie jest nowością, występuje w poszczególnych konkordatach, np. konkordat z Hiszpanią z 1979 r. i Włochami z 1984 r. (Warchałowski 2008, 153–154).

⁵² Górowska 2009, 274.

⁵³ Krukowski 1999b, 135; Krukowski 1999a, 22–23.

⁵⁴ Warto zauważyć, że w polskim systemie prawnym zasada równouprawnienia związków wyznaniowych odnośnie do organizowania lekcji religii w szkołach znajduje większe poszanowanie niż w przepisach prawnych niektórych innych państw europejskich. Przykładowo we Włoszech inne związki wyznaniowe niż Kościół Katolicki, które zawarły porozumienia z państwem, korzystają z uprawnienia do organizowania lekcji religii w szkole w sposób ograniczony. W Norwegii kościoły mniejszościowe, aby organizować lekcje religii w szkołach publicznych, muszą uzyskać status zarejestrowanych stowarzyszeń religijnych. W Portugalii wszystkie związki wyznaniowe oprócz Kościoła Katolickiego na prowadzenie lekcji religii w szkole publicznej ponadpodstawowej muszą uzyskać zezwolenie władz publicznych. Z kolei na Słowacji funkcjonują analogiczne do polskich rozwiązania prawne dotyczące nauczania religii w szkole (Mezglewski 2009, 162–169).

dotyczącym ubiegania się o skorzystanie z uprawnienia do organizowania lekcji religii w szkole publicznej jest wymóg posiadania uregulowanej sytuacji prawnej, co należy uznać za rozwiązanie słuszne⁵⁵.

Szczegółowe zasady organizowania nauki religii w publicznych szkołach i przedszkolach zostały określone w rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach⁵⁶. Zostało ono wydane na podstawie art. 12 ust. 2 ustawy o systemie oświaty. Zgodnie z § 6 rozporządzenia kwalifikacje nauczycieli religii są określone przez władze zwierzchnie kościołów lub innych związków wyznaniowych (w tym Konferencję Episkopatu Polski) w porozumieniu z Ministrem Edukacji Narodowej⁵⁷. Wszystkie te porozumienia zawierają analogiczne postanowienia dotyczące kwalifikacji nauczycieli religii⁵⁸. W ich treści można jednak odnaleźć pewne odmienności, które wynikają z cech szczególnych, jakimi charakteryzują się poszczególne związki wyznaniowe. Nie można zatem mówić o dyskryminacji. Podobny wniosek można wysnuć odnośnie do kwestii programów nauczania religii jako przedmiotu szkolnego⁵⁹. Zgodnie z § 4 omawianego rozporządzenia wyłączną właściwość do formułowania programów i opracowywania podręczników do nauczania religii w szkołach publicznych posiadają związki wyznaniowe⁶⁰. Brak różnicowań dyskryminujących widoczny jest także w zakresie organizowania lekcji religii w szkołach publicznych i w punktach katechetycznych (grupach międzyszkolnych). W § 9 pkt 4 wskazanego rozporządzenia zagwarantowano, że w obydwu przypadkach uczniowie uczęszczający na te lekcje mają wpisaną ocenę z religii na świadectwo wydawane przez szkołę, do której uczęszczają, na podstawie odpowiednich zaświadczeń⁶¹.

Analizując natomiast zagadnienie minimalnych limitów zainteresowanych uczniów, które warunkują zorganizowanie nauczania religii w określony sposób, należy zauważyć, że § 2 powołanego wyżej rozporządzenia nie wprowadza cech różnicujących związki wyznaniowe, które chcą zorganizować lekcje religii w szkole. Te same limity odnoszą się

⁵⁵ Mezglewski 2009, 170–171.

⁵⁶ Dz. U. z 2020 r. poz. 983.

⁵⁷ Zob. Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Ministrem Edukacji Narodowej z 2019 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, Dz. Urz. MEN poz. 21; porozumienie pomiędzy Polską Radą Ekumeniczną oraz MEN z dnia 24 kwietnia 2013 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, Dz. Urz. MEN poz. 11; porozumienie pomiędzy Zarządem Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego oraz MEN z dnia 13 lutego 1995 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, Dz. Urz. MEN Nr 3, poz. 7; porozumienie pomiędzy Aliansem Ewangelicznym w Rzeczypospolitej Polskiej oraz MEN z dnia 8 maja 2012 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii Kościołów zrzeszonych w Aliansie Ewangelicznym w Rzeczypospolitej Polskiej i z nim współpracujących, Dz. Urz. MEN poz. 9; porozumienie pomiędzy Naczelną Radą Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz MEN z dnia 12 lipca 2012 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, Dz. Urz. MEN poz. 14; Porozumienie pomiędzy Ewangelicznym Związkiem Braterskim w Rzeczypospolitej Polskiej oraz MEN z dnia 14 lutego 2013 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, Dz. Urz. MEN poz. 7; Porozumienie pomiędzy Zborem w Wodzisławiu Śląskim oraz MEN z dnia 26 lutego 2015 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii Zboru w Wodzisławiu Śląskim, Dz. Urz. MEN poz. 12.

⁵⁸ Krukowski 2005, 155–156; Krukowski 2014, 47; Warchałowski 2014, 231–236.

⁵⁹ Abramowicz 2018, 244–250.

⁶⁰ Abramowicz 2012, 247–248.

⁶¹ Winiarczyk-Kossakowska 1999, 117; Janiga, Mezglewski 2001, 148–149. Zob. Pietrzak 1993, 112–113.

do wszystkich związków wyznaniowych, bez względu na formę uregulowania ich sytuacji prawnej. Zatem publiczne przedszkole i szkoła są zobowiązane zorganizować lekcje religii dla grupy przynajmniej siedmiu uczniów w klasie lub oddziale (wychowanków grupy przedszkolnej). Jeśli zbierze się mniejsza grupa dzieci w klasie lub oddziale przedszkolnym, lekcje religii należy zorganizować w grupie międzyoddziałowej lub międzyklasowej. Należy zauważyć, że zgodnie z nowelizacją tego rozporządzenia z dnia 26 lipca 2024 r.⁶² możliwe jest nauczanie religii w grupie międzyoddziałowej lub międzyklasowej, nawet jeśli limit siedmiu uczniów na poziomie klasy lub oddziału zostanie przekroczony. W takim przypadku rozporządzenie wskazuje górny limit liczebności rzeczonych grup na 28 osób, z wyjątkiem przedszkoli i klas I–III szkoły podstawowej, gdzie maksymalny limit wynosi 25 osób. Jeżeli natomiast w danej szkole lub przedszkolu nie zbierze się przynajmniej siedmiu uczniów zainteresowanych pobieraniem nauki religii określonego wyznania, to zgodnie z rozporządzeniem organ prowadzący w porozumieniu z właściwym związkiem wyznaniowym organizuje naukę religii w grupie międzyszkolnej lub w pozaszkolnym (pozaprzedszkolnym) punkcie katechetycznym. W takim przypadku ustawodawca nie wskazuje żadnego limitu, co oznacza, że w punkcie katechetycznym lekcje religii mogą zostać zorganizowane nawet dla jednej zainteresowanej osoby⁶³. Trzeba jednak zauważyć, że w szczególnie uzasadnionych przypadkach, zgodnie z § 2 pkt 4 wskazanego rozporządzenia, organ prowadzący daną szkołę, przedszkole, w ramach posiadanych środków i na wniosek zainteresowanego związku wyznaniowego, może zorganizować nauczanie religii w sposób odmienny⁶⁴. W szczególności te odmienności mogą dotyczyć liczebności grup uczniowskich, wspólnie uczących się religii. Ponadto § 2 pkt 5 wskazanego aktu daje możliwość udostępnienia sal lekcyjnych w celach katechetycznych poza zajęciami szkolnymi także dla związków wyznaniowych nieorganizujących nauczania religii według określonych wyżej wymogów⁶⁵.

Za słuszny należy uznać pogląd, że wprowadzone wcześniej limity miały charakter porządkowy. Ich celem nie była dyskryminacja poszczególnych związków wyznaniowych w zakresie prowadzenia lekcji religii w ramach systemu oświaty⁶⁶. Zauważył to również w jednym ze swoich orzeczeń TK, podkreślając, że obowiązujące przepisy prawne określające zasady korzystania przez związki wyznaniowe z prawa do nauczania religii w publicznych szkołach i przedszkolach wychodzą naprzeciw potrzebom realizacji tego uprawnienia przez mniejszościowe związki wyznaniowe⁶⁷. Jednak za niepokojącą należy uznać zmianę wprowadzoną wspomnianym wcześniej rozporządzeniem z dnia

⁶² Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. poz. 1158.

⁶³ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 25 marca 2014 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. poz. 478, weszło w życie 1 września 2014 r. Wprowadzona nowelizacja jest konsekwencją orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 15 czerwca 2010 r. w sprawie *Grzelak przeciwko Polsce*, skarga nr 7710/02, zob. tłumaczenie tego wyroku dokonane przez P. Boreckiego w Przeglądzie Prawa Wyznaniowego 2010, 2: 219–250. Na temat nauki etyki zob. Zieliński 2014, 95–120.

⁶⁴ Czuryk 2014b, 219; Czuryk 2014a, 281.

⁶⁵ Abramowicz 2015a, 20.

⁶⁶ Krukowski, Warchałowski 2000, 166; Mezglewski 2000, 113–114; Mezglewski 2009, 120–121; Janiga, Mezglewski 2001, 146; Abramowicz 2018, 252–254; por. Borecki 2020, 1333–1334.

⁶⁷ Wyrok TK z dnia 5 maja 1998 r., K 35/97, OTK 1998, nr 3, poz. 32.

26 lipca 2024 r. Tworzy ono szerokie możliwości organizowania lekcji religii w ramach łączenia uczniów klas nie tylko równoległych, zezwalając na łączenie w ramach grup międzyklasowych uczniów klas I–III, IV–VI, albo VII i VIII, co w praktyce może doprowadzić do trudności w przeprowadzeniu takich zajęć⁶⁸.

Kolejnym przepisem, który budził wątpliwości co do jego zgodności z zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych, jest § 10 omawianego rozporządzenia⁶⁹. Uregulowane jest tu prawo ubiegania się o zwolnienie z zajęć szkolnych dla uczniów uczęszczających na lekcje religii na okoliczność odbycia trzydniowych rekolekcji wielkopostnych⁷⁰. Zgodnie z nowelizacją z dnia 7 czerwca 2017 r.⁷¹ wskazany § 10 uległ zmianie. Mianowicie poszerzono zagwarantowane prawo do zwolnienia z zajęć szkolnych dla uczniów chodzących na lekcje religii, aby odbyć trzydniowe rekolekcje również w innym terminie niż rekolekcje wielkopostne. Przepis ten nie wskazuje związków wyznaniowych uprawnionych do organizowania rekolekcji, na odbycie których uczniowie mogą skorzystać ze zwolnienia z zajęć szkolnych. Jest to przejawem dążenia prawodawcy nie tylko do sprostania wymogom zasady równouprawnienia, ale również do zabezpieczenia prawa poszczególnych osób do realizacji nakazów wynikających z doktryny związków wyznaniowych, do których te osoby przynależą. Z perspektywy równouprawnienia związków wyznaniowych ważny jest też pkt 4 § 10 wskazanego aktu, gdzie uregulowany został nakaz dążenia przez związki wyznaniowe do ustalenia wspólnego terminu rekolekcji⁷².

4. Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego

Zastrzeżenia z perspektywy zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych wzbudzają natomiast przepisy dotyczące zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej⁷³. Różnicują one sytuację prawną związków wyznaniowych w zależności od formy uregulowania ich sytuacji prawnej. W art. 1 § 3 ustawy z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy⁷⁴ stanowi się mianowicie, że przepisy dotyczące tej formy zawarcia małżeństwa stosuje się (jedynie) wówczas, gdy przewidyje to ratyfikowana umowa międzynarodowa lub ustawa regulująca stosunki między

⁶⁸ Możliwość tworzenia tak licznych grup międzyoddziałowych i międzyklasowych oraz różnorodnych wiekowo rodzi niebezpieczeństwo dla prowadzenia tych zajęć z uwagi na konieczność uwzględnienia wieku uczniów i ich możliwości na danym etapie rozwoju psychofizycznego przy dostosowaniu treści, metod oraz organizowaniu nauczania. Zob. wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 15 stycznia 2021 r., III OSK 2907/21, LEX nr 3121544, dotyczący możliwości łączenia uczniów różnych klas w grupy międzyklasowe. Trzeba zaznaczyć, że sposób wprowadzenia zmian w rozporządzeniu budzi uzasadnione obawy co do ich konstytucyjności. Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 27 listopada 2024 r., U 10/24, OTK-A 2024, poz. 118 orzekł niekonstytucyjność w całości omawianych rozwiązań prawnych określonych w art. 12 ust. 2 ustawy o systemie oświaty w związku z art. 92 ust. 1, art. 25 ust. 3 oraz art. 2 i art. 7 Konstytucji RP (Stanisz, Walencik 2024, 361–379).

⁶⁹ Por. Borecki 2008b, 37; Zieliński 2009a, 525; Tunia 2016, 56–58.

⁷⁰ Zob. Balicki 2011, 233.

⁷¹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 7 czerwca 2017 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. poz. 1147.

⁷² Abramowicz 2018, 254–256.

⁷³ Zob. Majer 2004, 255–286; Góralski 2011, 147–159; Sztymchmiller 2011, 161–171; Zieliński 2025, 329–330; Zieliński 2024, 607–608.

⁷⁴ Dz. U. z 2025 r. poz. 277.

państwem a kościołem albo innym związkiem wyznaniowym⁷⁵. Należałoby jednak rozważyć przyznanie możliwości ubiegania się o skorzystanie z tego uprawnienia wszystkim zainteresowanym związkom wyznaniowym mającym uregulowaną sytuację prawną bez względu na formę tej regulacji (również wpisanym do rejestru)⁷⁶. Omawiane rozróżnienie nie zostało oparte na cesze, którą w tym przypadku można byłoby uznać za relewantną. Samo kryterium różnej formy regulacji prawnej wydaje się niewystarczające. Taki wniosek potwierdza orzeczenie TK z dnia 2 kwietnia 2003 r., K 13/02, gdzie podkreślono, że podmioty odznaczające się wskazaną cechą relewantną w sytuacjach, które są podobne, powinny być potraktowane tak samo⁷⁷. Omawiane przepisy w obowiązującym dziś kształcie trzeba uznać za niezgodne z konstytucyjną zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych⁷⁸. Zatem istnieje potrzeba zmiany przepisów prawnych w celu przyznania możliwości ubiegania się o prawo do procedowania przy zawieraniu małżeństwa wywołującego podwójny skutek każdemu związkowi wyznaniowemu o uregulowanej sytuacji prawnej, bez względu na formę tej regulacji⁷⁹.

W literaturze przedmiotu formułowane są ciekawe propozycje rozszerzenia omawianego prawa na wszystkie związki wyznaniowe, które mają uregulowaną sytuację prawną. Może zostać to dokonane przez zmianę ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, której przepisy w szczególności odnoszą się do związków wyznaniowych wpisanych do rejestru, zmianę przepisów ustaw normujących instytucję zawarcia małżeństwa wywołującego podwójny skutek albo przez uchwalenie odrębnej ustawy normującej to zagadnienie⁸⁰. Ze względu jednak na doniosłość instytucji małżeństwa, celowym wydaje się wprowadzenie właściwych kryteriów, po spełnieniu których możliwe będzie skorzystanie z omawianego prawa. Za trafne można uznać w szczególności rozwiązanie polegające na obowiązku przedłożenia przez związek wyznaniowy przepisów własnego prawa małżeńskiego, w którym zostaną wskazane elementy konieczne do zastosowania prawa do zawarcia małżeństwa wywołującego podwójny skutek⁸¹. Za godne przyjęcia należy uznać również rozwiązanie polegające na wprowadzeniu obowiązku uzyskania odpowiedniej licencji przez duchownego, uprawniające go do odbierania oświadczenia woli o zawarciu małżeństwa wyznaniowego, które ma wyrzucić skutki cywilne. W taki sposób zakres związków wyznaniowych, które byłyby uprawnione do procedowania przy zawarciu małżeństwa o podwójnym skutku, zostałby poszerzony także o te, które działają w oparciu o wpis do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, co

⁷⁵ Zob. Winiarczyk-Kossakowska 2001, 40–41; Krukowski 1999b, 227–228; Tunia 2009, 205–208; Góralski 2008, 131–149; Krukowski 2000b, 205–224; Mezglewski 1999, 245–265; Zieliński 2011, 19–33; Tunia 2015, 193–194; Borecki 2020, 1327–1328.

⁷⁶ Mezglewski 2008, 146; Zieliński 2009b, 41. Zob. też Zieliński 2012b, 169–176.

⁷⁷ OTK-A 2003, nr 4, poz. 28.

⁷⁸ Pietrzak 2010, 268; Stanisław 2023, 153; Tunia 2015, 194–195; Winiarczyk-Kossakowska 2023, 41.

⁷⁹ Abramowicz 2018, 192–194.

⁸⁰ Zieliński 2012b, 169–176.

⁸¹ Zieliński 2009b, 41; Krukowski, Warchałowski 2000, 60; Abramowicz 2014, 142.

zadośćczyniłoby wymogom równouprawnienia tych podmiotów. Istotne jest również, że państwo nie utraciłoby kontroli nad instytucją małżeństwa⁸².

5. Prawo do ulgi podatkowej z tytułu dokonania darowizny na działalność charytatywno-opiekuńczą prowadzoną przez związki wyznaniowe

Zastrzeżenia odnośnie do zgodności z zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych wywołują też przepisy wprowadzające prawo do skorzystania z nielimitowanej ulgi podatkowej z tytułu dokonania darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą. Podstawy normatywne tego prawa odnajdujemy w przepisach ustaw, które regulują sytuację prawną poszczególnych związków wyznaniowych⁸³. Brak jest ich jednak w przepisach u.g.w.s.w. Dla skorzystania z tej ulgi podatkowej wskazane przepisy wymagają spełnienia kilku wymogów. Do nich zalicza się wystawienie przez obdarowaną kościelną osobę prawną darczyńcy pokwitowania odbioru darowanej kwoty, a następnie w ciągu dwóch lat złożenie sprawozdania z przeznaczenia uzyskanej kwoty na działalność charytatywno-opiekuńczą. Ponadto, jak wymagają tego przepisy ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych⁸⁴, wysokość darowanej kwoty powinna być potwierdzona przez dowód wpłaty na rachunek bankowy osoby obdarowanej⁸⁵.

Jednak nie wszystkie akty regulujące indywidualnie status prawny poszczególnych związków wyznaniowych zawierają omawiane unormowania. Brakuje ich w aktach prawnych dotyczących Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, Karaimskiego Związku Religijnego, Muzułmańskiego Związku Religijnego oraz Gmin Wyznaniowych Żydowskich⁸⁶. Trzeba zauważyć dodatkowo, że w przepisach dotyczących Kościoła Katolickiego oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego nie występuje ograniczenie, że ze wskazanej ulgi mogą skorzystać jedynie osoby fizyczne, a takie zawarto w przepisach innych ustaw indywidualnych⁸⁷. Jednak istotne znaczenie ma tutaj nowelizacja prawa podatkowego⁸⁸, w wyniku której z dniem 1 stycznia 1994 r. w art. 40 ust. 2 ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych⁸⁹ skreślono pkt 1, 2 i 6, które stanowiły wyjątki od zasady, jaką było uchylenie przepisów ustaw szczególnych przyznających ulgi i zwolnienia od podatku dochodowego od osób prawnych. Dotyczyło

⁸² Tunia 2013, 102.

⁸³ Zob. przyp. 29.

⁸⁴ Dz. U. z 2025 r. poz. 163.

⁸⁵ Stanisławski 2011a, 243–244; Stanisławski 2004, 217; Walencik 2010, 269–275; Stanisławski 2009, 336–337; Poniatowski 2024, 179–186. Zob. wyrok NSA z dnia 31 maja 2005 r., FSK 1808/04, LEX nr 154522; wyrok NSA z dnia 9 czerwca 2005 r., FSK 1807/04, LEX nr 173058; wyrok NSA z dnia 7 lipca 2005 r., FSK 1995/04, LEX nr 173231; wyrok NSA z dnia 26 października 2007 r., II FSK 1203/06, LEX nr 926621; wyrok NSA z dnia 11 lutego 2009 r., II FSK 1575/07, LEX nr 485961; wyrok NSA z dnia 6 września 2013 r., II FSK 2607/11, LEX nr 1375614. Wyrok NSA z dnia 10 grudnia 2009 r., II FSK 1153/08, LEX nr 580680; wyrok NSA z dnia 31 maja 2006 r., II FSK 789/05, LEX nr 282603. Zob. Abramowicz 2019b, 201–232.

⁸⁶ Zob. Zieliński 2012a, 173.

⁸⁷ Borecki 2007, 146–147; Borecki 2015, 180–181.

⁸⁸ Ustawa z dnia 16 grudnia 1993 r. o zmianie niektórych ustaw regulujących zasady opodatkowania i niektórych innych ustaw, Dz. U. poz. 646.

⁸⁹ Dz. U. z 1993 r. poz. 482.

to przepisów ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Oznacza to, że zastrzeżenia dotyczące braku doprecyzowania zakresu podmiotowego odnośnie do możliwości skorzystania z ulgi podatkowej z tytułu dokonania darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą jedynie przez osoby fizyczne w ustawach dotyczących Kościoła Katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego po wskazanej zmianie legislacyjnej stały się już bezprzedmiotowe. Zatem z omawianej ulgi podatkowej – również na podstawie ustaw o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego – mogą skorzystać jedynie osoby fizyczne dokonujące darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, podobnie jak to jest gwarantowane w innych ustawach regulujących sytuację prawną poszczególnych związków wyznaniowych. Odpowiada to wymogom zasady równouprawnienia tych podmiotów⁹⁰. Należy jednak podkreślić, że brzmienie art. 55 ust. 7 ustawy dotyczącej Kościoła Katolickiego i art. 40 ust. 7 ustawy odnoszącej się do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego zasługuje na krytykę. Przepisy te powinny zostać znowelizowane tak, aby ich treść została dostosowana do wprowadzonych już dawno zmian w przepisach podatkowych⁹¹ oraz aby nie budziły wątpliwości interpretacyjnych.

Widoczny jest tu również brak możliwości skorzystania z omawianej ulgi przez osoby fizyczne przekazujące darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą realizowaną przez związki wyznaniowe, które są wpisane do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych. Takiego uprawnienia mianowicie nie przewidują przepisy u.g.w.s.w.⁹² W tym przypadku trudno znaleźć cechę relevantną racjonalnie uzasadniającą takie różnicowanie sytuacji prawnej związków wyznaniowych. Nie spełnia ono również wymogu proporcjonalności oraz nie dąży do zagwarantowania wartości konstytucyjnie chronionych. Podstawą zróżnicowania jest jedynie forma uregulowania sytuacji prawnej⁹³, a uzależnianie praw poszczególnych związków wyznaniowych od samej formy regulacji ich sytuacji prawnej – jak o tym była mowa wyżej – należy uznać za niedopuszczalne. W ten sam sposób trzeba ocenić różnicowanie uprawnień przysługujących poszczególnym osobom w związku z należną im wolnością religijną z powodu przynależności do związków wyznaniowych o różnej formie regulacji ich sytuacji prawnej⁹⁴. Takie działanie nosi znamiona dyskryminacji⁹⁵. Pogląd ten znajduje również oparcie w bogatym orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego⁹⁶.

⁹⁰ Abramowicz 2023, 17–18; Borecki 2020, 1319–1320.

⁹¹ Należy zwrócić uwagę na nowelizację prawa podatkowego, w wyniku której z dniem 1 stycznia 1992 r. uchylona została ustawa z dnia 28 lipca 1983 r. o podatku wyrównawczym (Dz. U. poz. 188, z późn. zm.), a zmiana ta nie została wprowadzona w ustawach dotyczących Kościoła Katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

⁹² Zob. Stanisław 2011a, 243; Stanisław 2012, 167; Abramowicz 2023, 17–18.

⁹³ Abramowicz 2020, 10.

⁹⁴ Pietrzak 1994, 16; Krukowski 2004, 96; Matwiejuk 2005, 217.

⁹⁵ Zieliński 2009b, 40; Szymanek 2006b, 100–101.

⁹⁶ Abramowicz 2023, 20–24.

Prawo do uzyskania nielimitowanej ulgi podatkowej z tytułu przekazania darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą mogłoby zostać uregulowane w przepisach u.g.w.s.w. W ramach postulatu *de lege ferenda* można zaproponować rozbudowanie art. 24 wskazanej ustawy, który dotyczy tworzenia i prowadzenia instytucji w ramach działalności charytatywno-opiekuńczej, o ustęp 3, w którym znalazłoby się właściwe uregulowanie. Takie uzupełnienie byłoby realizacją konstytucyjnego wymogu równouprawnienia związków wyznaniowych. Dzięki niemu poszczególne osoby fizyczne mogłyby skorzystać ze wskazanej ulgi podatkowej, dokonując omawianego przysporzenia na rzecz związków wyznaniowych, których sytuacja prawna uregulowana jest na podstawie wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych. Ponadto zgodnie z normą art. 18 ust. 2 u.g.w.s.w. przepisy rozdziału 2 tej ustawy (zatem również art. 24) mają także zastosowanie do związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej ustawowo, gdy akty te nie przewidują wskazanych uprawnień. Zatem takie rozwiązanie prawne pozwoliłoby na korzystanie z ulgi podatkowej przez osoby fizyczne dokonujące przysporzenia na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą prowadzoną także przez Wschodni Kościół Staroobrzędowy, Karański Związek Religijny, Muzułmański Związek Religijny i Gminy Wyznaniowe Żydowskie⁹⁷.

Podsumowanie

Dokonana analiza obowiązujących przepisów prawnych określających wybrane uprawnienia i obowiązki związków wyznaniowych pozwala na sformułowanie wniosku, że konstytucyjna zasada równouprawnienia tych podmiotów jest nakazem, standardem prawnym, któremu polski prawodawca stara się sprostać, chociaż z różnym skutkiem. Pomimo tego, że omawiana zasada obowiązuje w polskim systemie prawnym już ponad 30 lat, to nadal można znaleźć przepisy niespełniające jej wymogów. Należy pozytywnie ocenić fakt, że prawodawca dostrzega konieczność spełnienia nakazu równouprawnienia związków wyznaniowych, czego dowodem jest nowelizacja rozporządzenia MEN w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, dotycząca możliwości zwolnienia z zajęć szkolnych dla uczniów uczęszczających na lekcje religii, aby uczestniczyć nie tylko w rekolekcjach wielkopostnych, ale również rekolekcjach organizowanych w innym terminie. Na pozytywną ocenę nie zasługuje natomiast fakt, że związki wyznaniowe wpisane do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych są pozbawione możliwości ubiegania się o skorzystanie z procedury zawarcia małżeństwa o podwójnym skutku. Mimo dostrzeżenia tego faktu w doktrynie i sformułowania postulatów *de lege ferenda* nadal procedura zawarcia małżeństwa o podwójnym skutku jest przykładem rozwiązania prawnego niespełniającego wymogu równouprawnienia związków wyznaniowych. Przeprowadzone rozważania pozwalają ponadto na sformułowanie postulatu *de lege ferenda* dotyczącego zagwarantowania prawa do nielimitowanej ulgi podatkowej z tytułu darowizn dokonywanych przez osoby

⁹⁷ Abramowicz 2020, 9–11; Abramowicz 2023, 18–19, 25.

fizyczne na działalność charytatywno-opiekuńczą prowadzoną przez wszystkie związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej, co również pozwoliłoby na sprostanie zasadzie równouprawnienia tych podmiotów. W obydwu przypadkach dochodzi bowiem do zróżnicowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych, którego podstawą jest jedynie forma uregulowania sytuacji prawnej. Ta zaś nie jest i nie może być uznana za wystarczające uzasadnienie takiego zróżnicowania.

Należy mieć nadzieję, że prawodawca z uwagi na doniosłość i wagę nakazu przestrzegania zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych dostrzeże formułowane w doktrynie postulaty *de lege ferenda* i wprowadzi zmiany przepisów budzących wątpliwości co do ich zgodności ze wskazaną zasadą. To zaś pozwoli na pełne poszanowanie wolności sumienia i religii każdego człowieka, który powinien móc realizować tę wolność w ramach wybranego związku wyznaniowego bez dyskryminujących różnicowań z powodu formy uregulowania jego sytuacji prawnej.

Bibliografia

- Abramowicz, Aneta Maria. 2023. „Darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą”. W: *Gwarancje formalne i materialne wolności sumienia i religii. Stan de lege lata i postulaty de lege ferenda*, red. Paweł Sobczyk, 13–27. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.
- Abramowicz, Aneta Maria. 2020. „Darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą – postulaty *de lege lata* i *de lege ferenda*”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 12: 5–23.
- Abramowicz, Aneta Maria. 2016. „Equality of Religious Organisations. How Polish Solutions Compare with Constitutional Provisions of Other European States”. *TEKA Komisji Prawniczej PAN – Oddział w Lublinie* 9: 5–21.
- Abramowicz, Aneta Maria. 2012. „Prawo do nauki religii w publicznych szkołach i przedszkolach a zasada równouprawnienia związków wyznaniowych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 15: 235–254.
- Abramowicz, Aneta Maria. 2018. *Równouprawnienie związków wyznaniowych w prawie polskim*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Abramowicz, Aneta Maria. 2015a. „Teaching of Religion in the System of Public Education and Equality of Religious Organizations”. *Roczniki Nauk Prawnych* 25(3): 7–32.
- Abramowicz, Aneta Maria. 2019a. „The Principle of Equal Rights of Religious Organizations in the Jurisprudence of the Polish Constitutional Tribunal”. *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* 3: 883–896. <https://doi.org/10.1440/95998>.
- Abramowicz, Aneta Maria. 2019b. „Ulgi podatkowe z tytułu darowizn na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 22: 201–232. <https://doi.org/10.31743/spw.5479>.
- Abramowicz, Aneta Maria. 2014. „Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego a zasada równouprawnienia związków wyznaniowych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 17: 127–149. <https://doi.org/10.31743/spw.5116>.
- Abramowicz, Aneta Maria. 2015b. „Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 18: 231–261. <https://doi.org/10.31743/spw.5091>.
- Balicki, Adam. 2011. „Aspekty prawne organizacji rekolekcji wielkopostnych w kontekście funkcjonowania szkoły”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 14: 203–239.

- Bała, Paweł. 2010. *Pod wezwaniem Boga czy Narodu? Religia a ustrój – studium przypadku polskich konstytucji*. Warszawa: Wydawnictwo Von Borowiecky.
- Borecki, Paweł. 2008a. *Geneza modelu stosunków Państwo–Kościół w Konstytucji RP*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Borecki, Paweł. 2020. „Nierówne traktowanie nierzymskokatolickich związków wyznaniowych we współczesnym polskim systemie prawnym – wybrane zagadnienia”. *Rocznik Teologiczny* 4: 1309–1338.
- Borecki, Paweł. 2015. „Zakaz dyskryminacji ze względu na wyznanie lub światopogląd w prawie polskim”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 18: 135–200. <https://doi.org/10.31743/spw.5088>.
- Borecki, Paweł. 2016. „Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego”. W: *Rola orzecznictwa w systemie prawa*, red. Tomasz Giaro, 102–121. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Borecki, Paweł. 2007. „Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10: 115–160.
- Borecki, Paweł. 2008b. „Konstytucyjność regulacji szkolnej nauki religii (głos w dyskusji)”. *Studia Prawnicze* 2: 31–40.
- Borecki, Paweł, Michał Pietrzak. 2003. „Glosa do orzeczenia z 2 IV 2003, K 13/02”. *Państwo i Prawo* 8: 119–124.
- Borecki, Paweł, Michał Pietrzak. 2010. „Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a Trybunał Konstytucyjny”. *Państwo i Prawo* 5: 18–31.
- Bożyk, Stanisław. 2004. „Konstytucyjna zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”. W: *Zasada równości w prawie. Konferencja naukowa. Rzeszów, 16 października 2003 r.*, red. Halina Zięba-Załużka, Maciej Kijowski, 93–100. Rzeszów: Wydawnictwo POBITNO.
- Czuryk, Małgorzata. 2014a. „Dobro wspólne a wspieranie przez kościoły i inne związki wyznaniowe prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami”. W: *Kościoły i inne związki wyznaniowe w służbie dobru wspólnemu*, red. Wacław Uruszczak, Katarzyna Krzysztofek, Maciej Mikuła, 271–286. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czuryk, Małgorzata. 2014b. „Prawa rodziców i uczniów dotyczące nauczania religii w szkole publicznej w prawie polskim”. W: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 211–229. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Doktór-Bindas, Kamila. 2010. „Zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych”. W: *Podstawy regulacji stosunków Państwo–Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej [I fondamenti della regolazione delle relazioni Stato–Chiesa nella Repubblica di Polonia e nella Repubblica Italiana]*, red. Przemysław Czarnek, Dariusz Dudek, Piotr Stanisław, 181–190. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dudek, Dariusz. 2004. „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 stycznia 2003)*, red. Artur Mezglewski, 199–225. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Garlicki, Leszek. 1999. „Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status wspólnot religijnych”. *Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego* (numer specjalny): 30–47.
- Góralski, Wojciech. 2011. „Instytucja małżeństwa wyznaniowego o skutkach cywilnoprawnych jako wyraz zasady bilateralności w stosunkach państwowo-kościelnych w Polsce”. W: *Bilateralizm w stosunkach państwowo-kościelnych*, red. Marek Bielecki, 147–159. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Góralski, Wojciech. 2008. „Ochrona małżeństwa i rodziny w Konkordacie polskim z 1993 roku”. W: *Konkordat Polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. Józef Wroceński, Helena Pietrzak, 131–149. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Górowska, Beata. 2008. „Dziesięciolecie obowiązywania konkordatu polskiego z 1993 r.” *Państwo i Prawo* 4: 18–32.
- Górowska, Beata. 2009. „Specyfika procesu stosowania konkordatu polskiego z 1993 r.” W: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. Paweł Borecki, Andrzej Czohara, Tadeusz J. Zieliński, 266–278. Warszawa: LexisNexis.
- Janiga, Waldemar, Artur Mezglewski. 2001. „Nauczanie religii w szkołach publicznych”. *Roczniki Nauk Prawnych* 11(1): 131–160.
- Koredczuk, Józef. 2017. „Równouprawnienie kościołów i innych związków religijnych według Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1921 roku”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 9: 113–123.
- Krasowski, Krzysztof. 1994. „Państwo konstytucyjne”. W: Ewa Borkowska-Bagińska, Krzysztof Krasowski, Bogdan Lesiński, Jerzy Walachowicz. *Historia państwa i prawa Polski. Zarys wykładu*, 173–211. Poznań: Ars Boni et Aequi.
- Krasowski, Krzysztof. 1988. *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historycznoprawne*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Krukowski, Józef. 1994. „Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 r. Zagadnienia prawnoustrojowe”. W: *Nowy Konkordat a prawo polskie*, red. Józef Krukowski, 7–61. Warszawa: Civitas Christiana.
- Krukowski, Józef. 1999. *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*. Lublin: Oficyna Wydawnicza VERBA.
- Krukowski, Józef. 2015. „Konstytucyjne zasady relacji państwo–kościół w III Rzeczypospolitej”. W: *Katolickie zasady relacji państwo–kościół a prawo polskie*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, Henryk Stawniak, 87–114. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Krukowski, Józef. 2004. „Konstytucyjny model stosunków między państwem a Kościołem w III Rzeczypospolitej”. W: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14–16 styczeń 2003)*, red. Artur Mezglewski, 79–101. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krukowski, Józef. 2000a. *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krukowski, Józef, Krzysztof Warchałowski. 2000. *Polskie prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN.
- Krukowski, Józef. 2005. *Polskie prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN.
- Krukowski, Józef. 2000b. „Procedura uznawania skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego w prawie polskim”. *Roczniki Nauk Prawnych* 10(2): 205–224.
- Krukowski, Józef. 1999a. „Realizacja Konkordatu z 1993 r. w prawie polskim”. *Studia Prawnicze* 3: 5–33.
- Krukowski, Józef. 2014. „Religia w edukacji publicznej w Państwach Unii Europejskiej. Panorama systemów”. W: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 27–54. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Krukowski, Józef. 2008. „Równouprawnienie związków wyznaniowych w państwach europejskich”. *Studia Prawnicze KUL* 2: 23–31.
- Krukowski, Józef. 1999b. „Zawarcie małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi (Art. 10 Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską)”. *Roczniki Nauk Prawnych* 9(1): 221–244.

- Kuglarz, Paweł. 2010. „Konkordat polski z 28 lipca 1993 roku – zarys analizy systemowej”. W: *Vetera novis augere. Studia i prace dedykowane Profesorowi Wacławowi Uruszczakowi*, red. Stanisław Grodziski, Dorota Malec, Anna Karabowicz, Marek Stus, 547–560. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuznecoviene, Jolanta. 2007. „Państwo i kościół na Litwie”. W: *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, tłum. Joanna Łopatowska-Rynkowska, Michał Rynkowski, red. Gerard Robers, 215–229. Wrocław: Kolonia Limited.
- Leszczyński, Paweł Adrian. 2011. „Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych w świetle relacji między art. 25 ust. 1 a art. 25 ust. 5 Konstytucji RP”. W: *Zasady naczelné Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku. Materiały 52. Ogólnopolskiego Zjazdu Katedr Prawa Konstytucyjnego w Międzyzdrojach (27–29 maja 2010 r.)*, red. Andrzej Bałaban, Przemysław Mijał, 389–409. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Majer, Piotr. 2004. „Małżeństwo jako przedmiot zainteresowania kościoła i państwa – prawo kanoniczne a małżeństwo cywilne”. W: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14–16 stycznia 2003)*, red. Artur Mezglewski, 255–286. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Matwiejuk, Jarosław. 2005. „Konstytucyjna regulacja stosunków państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w III RP”. *Administracja Publiczna. Studia Krajowe i Międzynarodowe* 1: 216–225.
- Matwiejuk, Jarosław. 2005. „Regulacje wyznaniowe w Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 r.”. W: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 26–28 października 2004)*, red. Artur Mezglewski, Piotr Stanisław, Marta Ordon, 127–144. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mączyński, Andrzej. 1999. „Wolność sumienia i religii w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego. Polski raport na XI Konferencję Europejskich Sądów Konstytucyjnych”. *Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego* 1: 47–57.
- Mezglewski, Artur. 2008. „Funkcje publiczne związków wyznaniowych”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisław. *Prawo wyznaniowe*, 144–188. Warszawa: C.H. Beck.
- Mezglewski, Artur. 2009. *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mezglewski, Artur. 2000. „Przepisy kształtujące rozwiązania systemowe w zakresie nauczania religii w szkołach publicznych w Polsce na tle standardów międzynarodowych”. W: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, red. Waldemar Janiga, Artur Mezglewski, 109–116. Krosno–Sandomierz: Wojewódzki Ośrodek Metodyczny, Wydawnictwo Diecezjalne.
- Mezglewski, Artur. 1999. „Przepisy wprowadzające w życie instytucję małżeństwa konkordatowego”. *Roczniki Nauk Prawnych* 9(1): 245–265.
- Misztal, Henryk. 2000a. „Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 1: 5–20.
- Misztal, Henryk. 2003. „Historia relacji państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal, Piotr Stanisław, 75–172. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Misztal, Henryk. 2000b. „Wolność religijna”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Henryk Misztal, 204–249. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Moravčíková, Michaela. 2007. „Państwo i kościół w Republice Słowacji”. W: *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, tłum. Joanna Łopatowska-Rynkowska, Michał Rynkowski, red. Gerard Robers, 323–343. Wrocław: Kolonia Limited.

- Olszówka, Marcin. 2012. „Kilka uwag o (nie)równouprawnieniu związków religijnych (na tle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego)”. *Studia Politologiczne* 23: 247–265.
- Olszówka, Marcin. 2016. *Konstytucja PRL a system źródeł prawa wyznaniowego do roku 1989*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Uczelni Łazarskiego.
- Orzeszyna, Krzysztof. 2004. „Świeckość szkoły a nauczania religii we Francji”. *Roczniki Nauk Prawnych* 14(2): 5–21.
- Pietrzak, Michał. 1993. „Glosa do orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 20 IV 1993 roku w sprawie nauczania religii w szkole”. *Państwo i Prawo* 8: 109–115.
- Pietrzak, Michał. 1994. „Nowy Konkordat Polski”. *Państwo i Prawo* 1: 15–28.
- Pietrzak, Michał. 2003. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.
- Pietrzak, Michał. 2010. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: LexisNexis.
- Pietrzak, Michał. 1997. „Stosunki państwo–Kościół w nowej Konstytucji”. *Państwo i Prawo* 11–12: 173–184.
- Poniatowski, Michał. 2024. *Ustawowe zwolnienia od opodatkowania z tytułu przychodów z działalności charytatywnej osób prawnych Kościoła Katolickiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Sawicki, Jakub. 1947. *Historia stosunku Kościoła do Państwa*. Warszawa: Akademicka Spółdzielnia Wydawnicza.
- Siciński, Andrzej. 2004. „Konstytucyjna zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych – w teorii i w praktyce”. W: *Zasada równości w prawie. Konferencja naukowa. Rzeszów, 16 października 2003 r.*, red. Halina Zięba-Załucka, Maciej Kijowski, 32–40. Rzeszów: Wydawnictwo POBITNO.
- Sitarz, Mirosław. 2015. „Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”. *Kościół i Prawo* 1: 141–168.
- Sobczyk, Paweł. 2013. *Konstytucyjna zasada konsensualnego określenia stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim*. Warszawa: Wydawnictwo Aspra.
- Sobczyk, Paweł. 2004a. „Konstytucyjna zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”. W: *Problemy państwa i prawa*, red. Feliks Prusak, 21–35. Warszawa: Oficyna Wydawnicza WSM SIG.
- Sobczyk, Paweł. 2014. „Kształtowanie pozycji prawnej religii jako przedmiotu w edukacji publicznej”. W: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 121–141. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Sobczyk, Paweł. 2004b. „Udział przedstawiciela Episkopatu Polski w pracach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego nad art. 25 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.”. W: *Ecclesia et status. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej Profesora Józefa Krukowskiego*, red. Antoni Dębiński, Krzysztof Orzeszyna, Mirosław Sitarz, 859–887. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Stanisławski, Tadeusz. 2009. „Darowizny na cele kultu religijnego i kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą. Kontrowersje i nowe rozwiązania”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 12: 329–340.
- Stanisławski, Tadeusz. 2004. „Nowe regulacje dotyczące darowizn na cele kościelne”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 7: 209–220.
- Stanisz, Piotr. 2011a. „Finansowe i majątkowe aspekty działalności kościołów i innych związków wyznaniowych”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisławski. *Prawo wyznaniowe*, 237–273. Warszawa: C.H. Beck.
- Stanisz, Piotr. 2011b. „Naczelnne zasady instytucjonalnych relacji państwo–kościół”. W: Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisławski. *Prawo wyznaniowe*, 74–88. Warszawa: C.H. Beck.

- Stanisz, Piotr. 2023. *Religion and Law in Poland*, wyd. 3. Kluwer Law International.
- Stanisz, Piotr. 2010. „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w Rzeczypospolitej Polskiej – zarys problematyki”. W: *Podstawy regulacji stosunków Państwo–Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej [I fondamenti della regolazione delle relazioni Stato–Chiesa nella Repubblica di Polonia e nella Repubblica Italiana]*, red. Przemysław Czarnek, Dariusz Dudek, Piotr Stanisław, 15–39. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Stanisz, Piotr. 2012. „Zwolnienia i ulgi podatkowe jako forma finansowania związków wyznaniowych ze środków publicznych”. W: *Finansowanie związków wyznaniowych w krajach niemieckojęzycznych i w Polsce. Die Finanzierung der Religionsgemeinschaften in der Deutschsprachigen Ländern und in Polen*, red. Dariusz Walencik, Marcin Worbs, 161–169. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Stanisz, Piotr, Dariusz Walencik. 2024. „Tryb nowelizacji rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 roku w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 27: 361–379. <https://doi.org/10.31743/spw.17760>.
- Sztuchmiller, Ryszard. 2011. „Współpraca państwa i Kościoła w prawnym regulowaniu kwestii dotyczących małżeństwa i rodziny”. W: *Bilateralizm w stosunkach państwowo–kościelnych*, red. Marek Bielecki, 161–171. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Szymanek, Jarosław. 2006. „Interpretacja przepisów wyznaniowych w Konstytucji”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 9: 101–132.
- Szymanek, Jarosław. 2005. „Klauzule wyznaniowe w Konstytucji RP”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 8: 5–43.
- Szymanek, Jarosław. 2000. „Konstytucyjna regulacja stosunków państwo – kościół (ujęcie komparatystyczne)”. *Państwo i Prawo* 4: 22–46.
- Szymanek, Jarosław. 2009. „Konstytucyjna zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”. *Studia Prawnicze* 1–2: 161–176.
- Szymanek, Jarosław. 2006a. „Prawna regulacja wolności religijnej”. *Studia Prawnicze* 2: 5–30.
- Szymanek, Jarosław. 2006b. „Prawo wyznaniowe w praktyce III RP (zagadnienia wybrane)”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 1: 93–109.
- Szymanek, Jarosław. 2007. „Państwo–Kościół w III RP. Między systemem rozdziału łagodnego a systemem państwa parawyznaniowego”. *Prawo i Religia* 1: 13–27.
- Szymanek, Jarosław. 2004. „Stosunki państwa ze związkami wyznaniowymi w świetle postanowień Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.”. W: *Przestrzeń polityki i spraw wyznaniowych. Szkice dedykowane Profesorowi Januszowi Osuchowskiemu z okazji 75-lecia urodzin*, red. Beata Górowska, 457–475. Warszawa: ASPRA-JR.
- Torfs, Rik. 2007. „Państwo i kościół w Belgii”. W: *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, tłum. Joanna Łopatowska-Rynkowska, Michał Rynkowski, red. Gerard Robers, 31–49. Wrocław: Kolonia Limited.
- Tuleja, Piotr. 2023. „Art. 25”. W: Piotr Czarny, Monika Florczak-Wątor, Bogumił Naleziński, Piotr Radziejewicz, Piotr Tuleja. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, wyd. 2, 103–108. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Tunia, Anna. 2015. *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tunia, Anna. 2013. „Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych i jej ograniczenia w zakresie zawierania małżeństw cywilnych w formie wyznaniowej”. *Opolskie Studia Administracyjno-Prawne* 11(1): 97–103.

- Tunia, Anna. 2009. „Znaczenie ustaw majowych w zakresie możliwości zawierania małżeństw wyznaniowych”. W: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. Dariusz Walencik, 199–209. Katowice–Bielsko-Biała: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowości i Finansów.
- Tunia, Anna. 2016. „Zwolnienie z zajęć szkolnych w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych a poszanowanie zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 19: 45–61.
- Walencik, Dariusz. 2010. „Darowizny na działalność charytatywno-opiekuńczą kościelnych osób prawnych”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 13: 261–277.
- Warchałowski, Krzysztof. 1998. *Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie w konkordatach współczesnych*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Warchałowski, Krzysztof. 2008. „Szkolnictwo katolickie i nauczanie religii w szkołach publicznych w Konkordacie polskim z 1993 roku.”. W: *Konkordat Polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. Józef Wroceński, Helena Pietrzak, 151–176. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Warchałowski, Krzysztof. 2014. „Wymogi dotyczące przygotowania oraz prawa i obowiązki nauczycieli religii i etyki”. W: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 231–245. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Winiarczyk-Kossakowska, Małgorzata. 1999. *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*. Warszawa: Scholar.
- Winiarczyk-Kossakowska, Małgorzata. 2023. „Równouprawnienie wyznań na tle regulacji ustawowych stosunku państwa do Kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce z lat 1989–1997”. *Przegląd Prawa Publicznego* 5: 32–45.
- Winiarczyk-Kossakowska, Małgorzata. 2001. „Wolność sumienia i religii”. *Studia Prawnicze* 1: 23–43.
- Zieliński, Tadeusz Jacek. 2012a. „Art. 27”. W: Andrzej Czohara, Tadeusz J. Zieliński. *Ustawa o stosunku państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Polsce. Komentarz*, 171–173. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Zieliński, Tadeusz Jacek. 2024. „Equal Before the Law or Discriminated? The Legal Status of Religious Minorities in Poland”. *Rocznik Teologiczny* 3: 589–626. <https://doi.org/10.36124/rt.2024.22>.
- Zieliński, Tadeusz Jacek. 2009a. „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, 502–528. Warszawa: LexisNexis.
- Zieliński, Tadeusz Jacek. 2009b. „Mankamenty układowego regulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 1: 27–44.
- Zieliński, Tadeusz Jacek. 2014. „Nauka etyki w szkołach publicznych w ujęciu prawnym”. W: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 95–120. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Zieliński, Tadeusz Jacek. 2012b. „Rozciągnięcie prawa procedowania wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa cywilnego na wspólnoty religijne wpisane do rejestru (propozycja *de lege ferenda*)”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 4: 169–176.
- Zieliński, Tadeusz Jacek. 2025. „Równouprawnione czy dyskryminowane? Status prawny mniejszości wyznaniowych w Polsce”. W: *W stronę równych szans. 35 lat urzędu Rzecznika Praw Obywatelskich*, red. Wojciech Brzozowski, Adam Krzywoń, Marcin Wiącek, 314–340. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Zieliński, Tadeusz Jacek. 2011. „Stosowanie wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa cywilnego poza Kościołem katolickim”. *Państwo i Prawo* 2: 19–33.

Granice wolności sumienia i wyznania w miejscu pracy – między przekonaniami religijnymi a polityką inkluzywności pracodawcy

The limits of freedom of conscience and religion in the workplace – Between religious convictions and the employer's inclusivity policy

KAJETAN BARTOSIAK*

 <https://orcid.org/0009-0009-5190-9197>

MARTYNA DOBROWOLSKA**

 <https://orcid.org/0009-0007-4811-1462>

Streszczenie: Niniejszy artykuł analizuje prawne i etyczne granice wolności sumienia i wyznania pracownika w kontekście uprawnień pracodawcy do kształtowania polityki inkluzywności. Główna teza artykułu opiera się na założeniu, że znalezienie równowagi między wolnością sumienia i wyznania pracownika a prawem pracodawcy do kształtowania polityki organizacyjnej i światopoglądowej wymaga uznania granic dopuszczalnej ekspresji religijnej. Ekspresja ta nie może naruszać godności innych osób ani skutkować represjami wobec pracownika, o ile nie ma charakteru agresywnego, dyskryminującego lub nawołującego do nienawiści. W artykule wskazano, że granice wolności sumienia i wyznania w miejscu pracy podlegają indywidualnej interpretacji, uwzględniającej zarówno prawa pracownika, jak i obowiązki pracodawcy, w tym przeciwdziałanie dyskryminacji i kształtowanie zasad współżycia społecznego. Artykuł wnosi wkład w debatę nad wyznaczaniem granic wolności sumienia i wyznania w kontekście prawa pracy, wskazując implikacje dla kształtowania polityk inkluzywności. Kluczowym ustaleniem jest stwierdzenie, że efektywne zarządzanie konfliktami wartościami w miejscu pracy wymaga od pracodawców tworzenia polityk inkluzywności i wypracowywania dobrych praktyk, które respektują różnorodność światopoglądową.

Słowa kluczowe: wolność sumienia i wyznania; pracownik; pracodawca; polityka inkluzywności; dyskryminacja

Abstract: This article analyses the legal and ethical limits of an employee's freedom of conscience and religion in the context of the employer's right to shape inclusion policies. The main thesis is based on the assumption that finding a balance between the employee's freedom of conscience and religion and the employer's right to shape organizational and ideological policies requires recognizing the limits of permissible religious expression. This expression cannot violate the dignity of others or result in reprisals against the employee, unless it is aggressive, discriminatory or incites hatred. The analysis identifies that the boundaries of freedom of conscience and religion in the workplace are subject to individual interpretation, taking into account both the employee's rights and the employer's obligations, including counteracting discrimination and shaping the principles of social coexistence. The article contributes to the debate on defining the boundaries of freedom of conscience and religion in the context of labor law, highlighting its implications for the development of inclusivity policies. A key finding is that effective management of value conflicts in the workplace requires employers to create inclusion policies and elaborate on good practices that respect ideological diversity.

Key words: freedom of conscience and religion; employee; employer; inclusivity policy; discrimination

* Mgr, radca prawny i partner zarządzający zespołem prawa pracy oraz biurem w Krakowie w Kancelarii Adwokackiej Sawicki i Wspólnicy, ul. Fabryczna 1, 31–564 Kraków, e-mail: k.bartosia@sawickiwpolnicy.pl

** Studentka prawa, Instytut Prawa, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków; asystentka prawna w Kancelarii Adwokackiej Sawicki i Wspólnicy, e-mail: m.dobrowolska@sawickiwpolnicy.pl

Wstęp

Wolność sumienia i religii, gwarantowana przez art. 53 Konstytucji RP¹ oraz art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka², stanowi jeden z filarów demokratycznego państwa prawa. Jednocześnie, na gruncie polskiego prawa pracy³, pracodawca ma obowiązek przeciwdziałania dyskryminacji (art. 94 pkt 2b k.p.) oraz kształtowania w zakładzie pracy zasad współżycia społecznego (art. 94 pkt 10 k.p.).

Co istotne, w kontekście stosunku pracy wolność sumienia i wyznania uzyskuje dodatkowy wymiar, ponieważ pracodawcy, dążąc do stworzenia środowiska pracy wolnego od dyskryminacji i sprzyjającego równemu traktowaniu, implementują różnorodne regulacje wewnętrzne, co często wiąże się z promowaniem określonych wartości. Nie zawsze są one spójne z przekonaniami religijnymi lub światopoglądowymi wszystkich pracowników.

Celem niniejszego artykułu jest analiza granic wolności sumienia i wyznania w miejscu pracy, ze szczególnym uwzględnieniem relacji między indywidualnymi przekonaniami religijnymi pracowników a polityką inkluzywności promowaną przez pracodawców. W szczególności omawiane są dopuszczalne formy ekspresji przekonań religijnych w środowisku pracy oraz potencjalne konflikty wynikające z tej ekspresji.

W artykule zastosowano metodę dogmatycznoprawną, opartą na analizie przepisów prawa krajowego oraz prawa unijnego, a także wykładnię orzecznictwa sądowego – zarówno krajowego, jak i Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Uzupełnieniem jest metoda analizy przypadków, w szczególności na podstawie sprawy I PSK 62/24⁴, stanowiącej punkt odniesienia w rozważaniach dotyczących praktycznego wymiaru badanego zagadnienia.

1. Równe traktowanie a wolność przekonań religijnych w zatrudnieniu

Współczesne środowisko pracy coraz częściej staje się przestrzenią zderzania się różnych wartości. Wolność sumienia i religii, zagwarantowana w art. 53 Konstytucji RP, należy do katalogu praw i wolności osobistych oraz stanowi jedno z fundamentalnych praw jednostki, przy czym obejmuje nie tylko prawo do wyznawania lub przyjmowania religii według własnego uznania, lecz także m.in.: prawo do jej manifestowania indywidualnie lub wspólnie, publicznie lub prywatnie, poprzez kult, modlitwę, praktykowanie i nauczanie⁵. Europejski Trybunał Praw Człowieka potwierdził tę interpretację, wskazując, że:

Wolność religijna jest przede wszystkim kwestią indywidualnej myśli i sumienia. Aspekt ten – zawarty w ustępie pierwszym art. 9 – gwarantujący posiadanie jakichkolwiek przekonań religijnych oraz

¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. poz. 483, z późn. zm., dalej: Konstytucja RP.

² 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. poz. 284, z późn. zm.

³ Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy, Dz. U. z 2025 r. poz. 277, z późn. zm., dalej: k.p.

⁴ Postanowienie SN z dnia 19 listopada 2024 r., I PSK 62/24, LEX nr 3786887.

⁵ Florczak-Wątor 2023, 196.

możliwość zmiany religii lub przekonania, jest absolutny i bezwarunkowy. Wolność religii obejmuje jednak również wolność jej manifestowania, indywidualnie i prywatnie jak również praktykowania jej wspólnie z innymi i publicznie. Manifestowanie wiary religijnej może przyjmować formę modlitwy, nauczania, praktykowania i czynności rytualnych⁶.

Uznanie i poszanowanie tych wolności przez państwo i społeczeństwo wynika z obowiązku ochrony godności człowieka⁷. W literaturze wskazuje się jednak, że użyty w art. 53 ust. 1 termin „wolność sumienia i religii” jest pojęciem węższym niż „wolność sumienia i wyznania” stosowana w doktrynie i aktach prawa międzynarodowego, co skutkuje potencjalną niejednoznacznością pojęciową i ryzykiem trudności interpretacyjnych⁸. Może to też skutkować zawężeniem zakresu ochrony gwarantowanej jednostce oraz pomijać ważny aspekt światopoglądowej różnorodności społeczeństwa.

W judykaturze Trybunału Konstytucyjnego oraz w orzecznictwie sądów powszechnych podkreśla się, że art. 53 Konstytucji RP powinien być interpretowany łącznie z art. 25 Konstytucji RP⁹, który ustanawia zasadę bezstronności światopoglądowej, religijnej i filozoficznej państwa oraz określa ramy relacji pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi. Oba przepisy mają charakter komplementarny, gdyż art. 25 Konstytucji RP reguluje instytucjonalny wymiar wolności religii, wskazując na obowiązek równego traktowania kościołów i innych związków wyznaniowych oraz kształtowania stosunków z nimi na zasadzie wzajemnej niezależności i autonomii, przy jednoczesnym poszanowaniu ich tożsamości. Z kolei art. 53 Konstytucji RP zapewnia jednostce sferę wolności w zakresie przekonań religijnych i ich ekspresji¹⁰.

W kontekście stosunku pracy ochrona omawianej wolności nabiera szczególnego wymiaru, zwłaszcza w obliczu zakazu dyskryminacji. Zgodnie z art. 18^{3a} § 1 k.p.:

Pracownicy powinni być równo traktowani w zakresie nawiązania i rozwiązywania stosunku pracy, warunków zatrudnienia, awansowania oraz dostępu do szkolenia w celu podnoszenia kwalifikacji zawodowych, w szczególności bez względu na płeć, wiek, niepełnosprawność, rasę, religię, narodowość, przekonania polityczne, przynależność związkową, pochodzenie etniczne, wyznanie, orientację seksualną, a także bez względu na zatrudnienie na czas określony lub nieokreślony albo w pełnym lub w niepełnym wymiarze czasu pracy.

Należy zauważyć, że użyte w tym przepisie sformułowanie „w szczególności” wskazuje na otwarty charakter katalogu przesłanek niedopuszczalnej dyskryminacji, co umożliwia przeciwdziałanie dyskryminacji również ze względu na inne, niewymienione wprost w ustawie kryteria¹¹. Takie rozwiązanie pozwala na elastyczne dostosowanie ochrony

⁶ Wyrok ETPC z dnia 15 stycznia 2013 r., *Eweida and Others v. The United Kingdom*, skargi nr 48420/10, 59842/10, 51671/10 i 36516/10, <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=001-115881> [dostęp: 5.08.2025].

⁷ Sarnecki 2016, art 53.

⁸ Pietrzak 1997, 184.

⁹ Wyrok TK z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07, OTK-A 2009, nr 11, poz. 163.

¹⁰ Florczak-Wątor 2023, 196.

¹¹ Tomaszewska 2025, 180.

przed dyskryminacją do zmieniających się realiów społecznych i nowych form nierównego traktowania w miejscu pracy. Także zgodnie z orzecznictwem

zasada niedyskryminacji w stosunkach pracy, wyrażona wprost w art. 11³ k.p., rozumiana jest jako niedopuszczalne różnicowanie sytuacji prawnej pracowników według negatywnych kryteriów, takich jak płeć, wiek, niepełnosprawność, rasa, religia, narodowość, przekonania polityczne, przynależność związkowa itp. Za dyskryminację uznaje się bezprawne pozbawienie lub ograniczenie praw pracownika wynikających ze stosunku pracy albo nierównomierne traktowanie pracowników ze względu na wskazane wyżej kryteria, a także przyznanie z tych względów niektórym pracownikom mniejszych praw niż te, z których korzystają inni pracownicy znajdujący się w takiej samej sytuacji faktycznej i prawnej¹².

Co istotne, ochrona antydyskryminacyjna znajduje zastosowania w każdej fazie stosunku pracy, w tym w okresie rekrutacji pracowników do zatrudnienia¹³.

Rozróżnienie na dyskryminację bezpośrednią i pośrednią stanowi podstawę kodeksowych regulacji antydyskryminacyjnych¹⁴, odzwierciedlając rozwiązania przyjęte w prawie Unii Europejskiej¹⁵. Dyskryminacja bezpośrednia występuje, gdy pracownik ze względu na cechę prawnie chronioną (np. religię) jest traktowany mniej korzystnie niż inni w porównywalnej sytuacji. Natomiast dyskryminacja pośrednia ma miejsce w sytuacji, gdy pozornie neutralna norma lub praktyka wywołuje niekorzystne skutki dla określonej grupy¹⁶, jeśli brak jej obiektywnego i proporcjonalnego uzasadnienia¹⁷. W piśmiennictwie słusznie podkreśla się, że zasada proporcjonalności odgrywa *de facto* kluczową rolę w ocenie legalności działań pracodawcy¹⁸. Istota dyskryminacji pośredniej polega na niezachowaniu proporcji między celem a zastosowanymi środkami¹⁹. Należy przy tym zauważyć, iż w warunkach rosnącej pluralizacji światopoglądowej i kulturowej środowisk pracy, zasada proporcjonalności staje się nie tylko instrumentem kontroli legalności działań pracodawców, lecz także może wyznaczać standard odpowiedzialnego zarządzania różnorodnością.

Podkreślenia wymaga fakt, iż Unia Europejska opiera się na fundamentalnej zasadzie poszanowania przekonań religijnych oraz niedopuszczalności dyskryminacji, co ugruntowane jest zarówno w prawie pierwotnym, jak i wtórnym²⁰. Akty prawa wtórnego zawierają także spójne i analogiczne definicje dyskryminacji – w szczególności rozróżnienie na jej formę bezpośrednią i pośrednią. Przede wszystkim należy tu wymienić dyrektywę 2000/78/WE, ustanawiającą ogólne ramy równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy²¹, która odnosi się wprost do religii i przekonań. Podobne konstrukcje przyjmuje

¹² Wyrok SN z dnia 12 marca 2010 r., II PK 279/09, LEX nr 602247.

¹³ Adamska, Bieluk, Kun-Buczko 2021, 134.

¹⁴ Por. art. 18^{3a} k.p.

¹⁵ Zob. także omówienie zasady zakazu dyskryminacji w kontekście systemu zabezpieczenia społecznego, z wskazaniem analogii do podejścia prawodawcy unijnego: Krajewski 2021, 178–181.

¹⁶ Maliszewska-Nienartowicz 2012, 343.

¹⁷ Szewczyk 2017, 42.

¹⁸ Waclaw 2021, 473–493.

¹⁹ Por. Szewczyk 2017, 42.

²⁰ Szypulska 2018, 11.

²¹ Dyrektywa Rady 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiająca ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy, Dz. Urz. UE L 303 z 2.12.2000, s. 16.

jednak także dyrektywa 2006/54/WE (dotycząca równego traktowania kobiet i mężczyzn w zakresie zatrudnienia i pracy)²², dyrektywa 2004/113/WE (wprowadzająca w życie zasadę równego traktowania mężczyzn i kobiet w zakresie dostępu do towarów i usług oraz dostarczania towarów i usług)²³ oraz dyrektywa 2010/41/UE (w sprawie stosowania zasady równego traktowania kobiet i mężczyzn prowadzących działalność na własny rachunek)²⁴. Wszystkie te akty prawne opierają się na rozróżnieniu pomiędzy dyskryminacją bezpośrednią a pośrednią oraz posługują się podobnymi przesłankami proporcjonalności, dzięki czemu system prawa unijnego stanowi istotny punkt odniesienia także dla krajowych porządków prawnych, zobowiązując państwa członkowskie do zapewnienia efektywnej ochrony przed nierównym traktowaniem – w tym także ze względu na religię i przekonania. Należy więc przyjąć, iż rozpoznawanie przypadków kolizji między wolnością sumienia i wyznania a polityką inkluzywności winno być osadzone nie tylko w przepisach krajowych, ale również w wykładni prawa europejskiego.

2. Konflikty wartości w miejscu pracy – studium przypadków

Należy uznać, iż to na pracodawcy spoczywa wieloaspektowa odpowiedzialność za kształtowanie atmosfery panującej wśród pracowników zakładu pracy. Zakres jego obowiązków wykracza poza samo zapewnienie bezpiecznych i higienicznych warunków pracy, obejmując szereg innych powinności wynikających z przepisów prawa pracy i zasad współżycia społecznego. Istotnym wyzwaniem jest pogodzenie działań promujących inkluzywność z jednoczesnym poszanowaniem wolności sumienia i wyznania poszczególnych pracowników. Zgodnie z art. 11¹ k.p. pracodawca jest zobowiązany szanować godność oraz inne dobra osobiste pracowników, co rozciąga się również na omawianą wolność²⁵. Pracodawca ma również obowiązek przeciwdziałania wszelkiej dyskryminacji w zatrudnieniu (art. 94 pkt 2b k.p.), przy czym dyskryminacja ze względu na religię czy wyznanie wyraźnie została uznana za niedopuszczalną (art. 11³ k.p.). Co istotne, jak słusznie zauważa K. Ziółkowska, „[e]liminowanie zjawiska dyskryminacji w zatrudnieniu jest elementem realizacji konstytucyjnego zakazu dyskryminacji (art. 32 Konstytucji RP) o bardzo doniosłym znaczeniu ze względu na to, iż w przypadku jego wystąpienia w stosunkach pracy powoduje ono szczególnie dotkliwe skutki społeczne”²⁶.

Promowanie inkluzywności można postrzegać jako jeden z instrumentów przeciwdziałania dyskryminacji oraz jako element realizacji obowiązku kształtowania

²² Dyrektywa 2006/54/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 5 lipca 2006 r. w sprawie wprowadzenia w życie zasady równości szans oraz równego traktowania kobiet i mężczyzn w dziedzinie zatrudnienia i pracy (wersja przedrukowana), Dz. Urz. UE L 204 z 26.07.2006, s. 23.

²³ Dyrektywa Rady 2004/113/WE z dnia 13 grudnia 2004 r. wprowadzająca w życie zasadę równego traktowania mężczyzn i kobiet w zakresie dostępu do towarów i usług oraz dostarczania towarów i usług, Dz. Urz. UE L 373 z 21.12.2004, s. 37.

²⁴ Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/41/UE z dnia 7 lipca 2010 r. w sprawie stosowania zasady równego traktowania kobiet i mężczyzn prowadzących działalność na własny rachunek oraz uchylająca dyrektywę Rady 86/613/EWG, Dz. Urz. UE L 180 z 15.07.2010, s. 1.

²⁵ Goździewicz, Zieliński 2017, 119.

²⁶ Ziółkowska 2020, 139.

w zakładzie pracy zasad współżycia społecznego (art. 94 pkt 10 k.p.). Wyzwanie etyczne i praktyczne polega na uzyskaniu równowagi pomiędzy aktywnym propagowaniem wartości inkluzywnych a respektowaniem praw pracowników, którzy z uwagi na swoje sumienie lub wyznanie mogą żywić odmienne przekonania bądź wyrażać niechęć do aktywnego uczestnictwa w określonych działaniach. Kluczowe znaczenie ma niedyskryminowanie takich pracowników ze względu na ich przekonania, pod warunkiem, że ich postawa nie prowadzi do naruszenia obowiązków pracowniczych, w tym zasad współżycia społecznego.

Pracodawca jest odpowiedzialny za kreowanie atmosfery dialogu i wzajemnego zrozumienia w miejscu pracy²⁷. Obowiązek pracodawcy dotyczący wpływania na kształtowanie zasad współżycia społecznego w zakładzie pracy ma charakter szerszy niż jedynie bierne ich przestrzeganie – wymaga on podejmowania aktywnych działań²⁸. Z tej ogólnej powinności wynikają bardziej szczegółowe obowiązki, takie jak dbanie o dobrą atmosferę pracy, przeciwdziałanie konfliktom oraz zapobieganie naruszaniu godności pracowników. Pracodawca powinien również zapewnić, aby pracownicy należycie wykonywali ciążący na nich obowiązek przestrzegania zasad współżycia społecznego i nie może pozostawać bierny w sytuacjach naruszeń. Polskie orzecznictwo krytykujące bierność pracodawcy współgra z tendencją w orzecznictwie europejskim do wymagania od pracodawców podejmowania rozsądnych kroków w celu akomodacji przekonań religijnych lub zarządzania konfliktem.

Zasadne wydaje się postawienie pytania, czy odmowa udziału pracownika w inicjatywie promującej prawa grup mniejszościowych (np. osób LGBT), motywowana jego przekonaniami, może stanowić uzasadnioną podstawę rozwiązania stosunku pracy. Rozwiązanie umowy w takiej sytuacji musi posiadać konkretne uzasadnienie i odnosić się do naruszenia podstawowych obowiązków pracowniczych, do których zalicza się przestrzeganie zasad współżycia społecznego (art. 100 § 2 pkt 6 k.p.) oraz wykonywanie poleceń przełożonych. Odmowa pracownika może być w tym kontekście rozpatrywana jako niepodporządkowanie się poleceniom lub naruszenie zasad współżycia społecznego. Jednak ocena, czy stanowi to ciężkie naruszenie podstawowych obowiązków pracowniczych (art. 52 § 1 pkt 1 k.p.), zależy od całokształtu okoliczności: charakteru akcji, formy polecenia, przyczyny odmowy (czy wynika z chronionych przekonań) oraz czy odmowa istotnie narusza interesy pracodawcy lub zasady współżycia społecznego. Jednocześnie całokształt zachowań pracownika może być również oceniany z punktu widzenia podstaw do utraty zaufania do pracownika, która może z kolei uzasadniać wypowiedzenie umowy o pracę. Ma to istotne znaczenie, ponieważ zachowania skutkujące uzasadnioną utratą zaufania nie muszą być zachowaniami zawinionymi przez pracownika, czy – nawet – bezprawnymi²⁹. Należy jednak pamiętać, że jeśli odmowa jest motywowana autentycznymi, chronionymi przekonaniami, pracodawca musi rozważyć, czy działania dyscyplinarne nie będą stanowiły reakcji nadmiarowej, nieuzasadnionej.

²⁷ Postanowienie SN z dnia 30 sierpnia 2018 r., I PK 184/17, LEX nr 2541432.

²⁸ Maniewska 2019, 603.

²⁹ Wyrok SN z dnia 7 września 1999 r., I PKN 257/99, OSNP 2001, nr 1, poz. 14.

Pracownik ma obowiązek przestrzegania zasad współżycia społecznego, co implikuje konieczność zachowania szacunku wobec współpracowników. Zachowania obraźliwe lub poniżające wobec nich stanowiłyby naruszenie tych zasad. W sytuacji konfliktu między poleceniem pracodawcy a wolnością sumienia i wyznania pracownika ocena prawna i etyczna jest złożona. Kluczowe jest ustalenie szczegółowych faktów sprawy, w tym konkretnej treści polecenia i jego odbioru przez adresata. Istotna jest więc odpowiedź na następujące pytania: czy odmowa jest podyktowana autentycznymi przekonaniem; czy obowiązek udziału nie narusza nadmiernie wolności sumienia i wyznania; czy odmowa istotnie narusza uzasadnione interesy pracodawcy lub prawa innych pracowników? Ocena zachowania pracownika wymaga analizy w świetle wszystkich okoliczności sprawy, w tym potencjalnego zastosowania zasad proporcjonalności. Polscy pracodawcy, rozważając ograniczenia w manifestowaniu przekonań, powinni być świadomi wymogów ich starannego uzasadnienia, proporcjonalności, niedyskryminującego charakteru i spójnego stosowania.

Miejsce pracy może stać się przestrzenią manifestacji konfliktów aksjologicznych, które wynikają z różnic w przekonaniach religijnych lub światopoglądowych zatrudnionych osób. Zgodnie z art. 100 § 2 pkt 6 k.p. na pracowniku spoczywa obowiązek przestrzegania zasad współżycia społecznego obowiązujących w zakładzie pracy. Zasady te obejmują zarówno normy o charakterze ogólnym, jak i te specyficzne dla danego środowiska pracy, pod warunkiem ich obiektywnego ukształtowania. Potencjalne punkty sporne mogą dotyczyć m.in. kwestii noszenia symboli religijnych, praktyk modlitewnych w miejscu pracy czy publicznego wyrażania opinii na tematy światopoglądowe.

Ilustratywnym przykładem jest analiza przypadku zdjęcia krzyża w pokoju nauczycielskim³⁰. Incydent ten, mimo że zainicjowany przez pracownicę w ramach działania określonego jako „eksperyment socjologiczny”, spowodował intensywnie negatywne reakcje ze strony współpracowników. Reakcje te obejmowały m.in. sugestie dotyczące odpowiedzialności pracownicy za rzekome zaginięcie przedmiotów, formułowanie życzeń hospitalizacji, działania zmierzające do jej wykluczenia, groźby zawiadomienia organów ścigania oraz stosowanie ostracyzmu. W ocenie Sądu Najwyższego tego rodzaju zachowania współpracowników uznano za niedopuszczalne w relacjach międzyludzkich, które powinny opierać się na wzajemnym poszanowaniu godności. Zidentyfikowane działania zostały zakwalifikowane jako molestowanie w rozumieniu przepisów prawa pracy, a ich ofiarą była pracownica, która krzyż zdjęła. Sprawa ta obrazuje, że odpowiedzialność pracodawcy może dotyczyć tolerowania wrogiej atmosfery powstałej na tle konfliktu związanego z symbolem religijnym.

Kolejno należy zauważyć, iż kwestia noszenia symboli religijnych w miejscu pracy jest również przedmiotem licznych rozstrzygnięć na poziomie europejskim. Orzecznictwo Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej, analizując zgodność wewnętrznych polityk neutralności pracodawców z dyrektywą 2000/78/WE, doprecyzowało warunki, na jakich takie polityki mogą być uznane za niedyskryminujące. W sprawie Achbita

³⁰ Wyrok SN z dnia 7 listopada 2018 r., II PK 210/17, OSNP 2019, nr 9, poz. 106.

przeciwko G4S Secure Solutions³¹ Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej orzekł, że wewnętrzny regulamin przedsiębiorstwa zakazujący pracownikom noszenia widocznych symboli przekonań politycznych, filozoficznych lub religijnych nie stanowi dyskryminacji bezpośredniej, jeżeli jest stosowany w sposób ogólny i niezróżnicowany. Taki zakaz może jednak stanowić dyskryminację pośrednią, jeśli faktycznie stawia osoby o określonej religii w niekorzystnej sytuacji, chyba że jest obiektywnie uzasadniony zgodnym z prawem celem, takim jak polityka neutralności wobec klientów, a środki są odpowiednie i konieczne.

Natomiast w sprawie Bougnaoui przeciwko Micropole SA³² Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej uznał, że życzenie klienta, by usługi nie były świadczone przez pracownicę noszącą islamską chustę³³, przy braku ogólnej polityki neutralności w przedsiębiorstwie, nie stanowi „rzeczywistego i determinującego wymogu zawodowego” i zwolnienie w takich okolicznościach jest dyskryminacją bezpośrednią. Zestawienie tych dwóch wyroków podkreśla znaczenie uprzedniej, ogólnej i konsekwentnie stosowanej polityki neutralności.

Ukształtowaną w ten sposób linię orzeczniczą Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej utrzymał w sprawie LF przeciwko SCRL³⁴, dotyczącej odmowy stażu z powodu noszenia chusty, potwierdzając, że „religia lub przekonania” stanowią jedną podstawę dyskryminacji. W odniesieniu do sektora publicznego, w sprawie OP przeciwko Commune d'Ans³⁵, Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej przyznał administracji publicznej pewien margines uznania w ustanawianiu polityki całkowicie neutralnego środowiska, nawet jeśli obejmuje ona pracowników niemających kontaktu z petentami, jednak z zastrzeżeniem oceny proporcjonalności przez sąd krajowy. Sąd belgijski w tej sprawie uznał politykę gminy za dyskryminację pośrednią z powodu braku obiektywnego uzasadnienia dla tak wykluczającej neutralności.

Analizując potencjalne konflikty między pracownikami o odmiennych przekonaniach, należy podkreślić, że wzajemne odnoszenie się do siebie z użyciem słów obraźliwych, wulgarnych, obelżywych czy obscenicznych jest niedopuszczalne i stanowi naruszenie zasad współżycia społecznego³⁶. Zachowania polegające na ubliżaniu współpracownikom lub kierowaniu wobec nich wyzwisk nie mogą być uznane za przestrzeganie wspomnianych zasad³⁷. Również postawa pracownika o charakterze wyzywającym, niegrzecznym oraz obraźliwym, nawet przy braku użycia słów niecenzuralnych, jest uznawana za naruszenie zasad współżycia społecznego³⁸. Podobnie kwalifikuje się postępowanie pracownika, które generuje napięcia, konflikty oraz zagraża spokojowi w środowisku pracy. Konflikty mogą dotyczyć również zachowań mających miejsce poza formalnym

³¹ Wyrok TS z dnia 14 marca 2017 r., *Samira Achbita i Centrum Voor Gelijkheid Van Kansen En Voor Racismebestrijding v. G4S Secure Solutions NV* (C-157/15), LEX nr 2242129.

³² Wyrok TS z dnia 14 marca 2017 r., *Asma Bougnaoui I Association De Défense Des Droits De L'homme (ADDH) v. Micropole SA, dawniej Micropole Univers SA* (C-188/15), LEX nr 2242130.

³³ Por. Ożóg 2017, 310.

³⁴ Wyrok TS z dnia 13 października 2022 r., *L.F. v. S.C.R.L.* (C-344/20), LEX nr 3416919.

³⁵ Wyrok TS z dnia 28 listopada 2023 r., *OP v. Commune d'Ans* (C-148/22), LEX nr 3631276.

³⁶ Wyrok SN z dnia 9 marca 2022 r., III PSKP 62/21, OSNP 2022, nr 12, poz. 117.

³⁷ Postanowienie SN z dnia 17 maja 2023 r., I PSK 99/22, LEX nr 3559625.

³⁸ Wyrok SN z dnia 6 grudnia 2018 r., II PK 233/17, LEX nr 2590753.

miejszem i czasem pracy, jeżeli posiadają one silne uzasadnienie aksjologiczne i negatywnie rzutują na relacje w miejscu pracy, co dotyczy także konfliktów na tle przekonań religijnych lub światopoglądowych. Tego rodzaju spory mogą eskalować do zachowań o charakterze dyskryminacyjnym lub mobbingowym, tworząc atmosferę zastraszania, wrogości, poniżenia czy upokorzenia.

Reasumując, wewnętrzne regulacje pracodawcy są istotnym narzędziem kształtowania standardów w miejscu pracy i mogą promować kulturę inkluzywności, realizując obowiązek z art. 94 pkt 10 k.p. Działania te nie mogą jednak prowadzić do narzucania pracownikom określonego światopoglądu ani wymuszać zachowań sprzecznych z ich przekonaniami, chyba że przekonania te manifestowane są w sposób rażąco naruszający obiektywnie rozumiane zasady współżycia społecznego lub dobra osobiste innych osób, i to w sposób niezwiązany z wywołującą je sytuacją. Granica przebiega między dobrowolnym zaangażowaniem a niedopuszczalnym naciskiem czy wymuszaniem.

3. Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 19 listopada 2024 r., I PSK 62/24

3.1. Opis stanu faktycznego

Zagadnienie konfliktu między wolnością sumienia a polityką inkluzywności pracodawcy uwidacznia się szczególnie wyraźnie w przypadku rozwiązania stosunku pracy, którego przyczyną było zamieszczenie przez pracownika komentarza o treści religijnej w wewnętrznej sieci komunikacyjnej pracodawcy, w kontekście obchodów Międzynarodowego Dnia Przeciw Homofobii, Bifobii i Transfobii (IDAHOT). Wydarzenie to obchodzono 17 maja 2019 r., a udział pracowników miał charakter dobrowolny. Pracownik, nie identyfikując się z przekazem wydarzenia, skorzystał z urlopu na żądanie, a dzień później opublikował w intranecie komentarz odnoszący się do firmowego artykułu pt. „Włączenie LGBT+ jest obowiązkiem każdego z nas”. W komentarzu pracownik zamieścił cytaty ze Starego i Nowego Testamentu, które w ocenie pracodawcy miały charakter homofobiczny.

W swoim komentarzu powód odwołał się do przekonań religijnych, cytując fragmenty Starego i Nowego Testamentu. Napisał:

Akceptacja i promowanie homoseksualizmu i innych dewiacji to sianie zgorszenia. Pismo Święte mówi: „biada temu, przez którego przychodzą zgorszenia, lepiej by mu było uwiązać kamień młyński u szyi i pogрузić go w głębokościach morskich”. A także: „Ktokolwiek obcuje cieleśnie z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą, popelnia obrzydliwość. Obaj będą ukarani śmiercią, a ich krew spadnie na nich”.

Publikacja komentarza wywołała zróżnicowane reakcje wśród pozostałych pracowników. Część osób poparła wpis, inne wyraziły oburzenie. Po rozmowie z przełożonymi, w trakcie której pracownik został poinformowany o niezgodności wypowiedzi z wartościami firmy, odmówił on usunięcia komentarza, argumentując, że nie wyrzeknie się swojej wiary i nie będzie „cenzurował Pana Boga”. Pracodawca zorganizował następnie spotkanie z pracownikami, którzy poczuli się dotknięci treścią komentarza.

W następstwie tych zdarzeń podjęto decyzję o rozwiązaniu z pracownikiem stosunku pracy za wypowiedzeniem. W dniu 27 maja 2019 r. pracodawca złożył oświadczenie o wypowiedzeniu umowy o pracę. Jako przyczyny wypowiedzenia wskazano: naruszenie zasad współżycia społecznego oraz art. 100 § 2 pkt 6 k.p., naruszenie wewnętrznych regulacji Kodeksu postępowania spółki oraz utratę zaufania pracodawcy związaną z powyższymi naruszeniami. Pracodawca ocenił, że komentarz oraz postawa pracownika naruszają zasady współżycia społecznego i stanowią przejaw braku szacunku dla osób o innej orientacji seksualnej. Zdaniem pracodawcy pracownik nie gwarantował przestrzegania zasad i wartości, którymi kieruje się pracodawca, co uniemożliwiało dalsze zatrudnienie.

Pracownik wniósł o przywrócenie go do pracy na dotychczasowych warunkach oraz o zasądzenie odszkodowania z tytułu naruszenia zasady równego traktowania w zatrudnieniu, wskazując na dyskryminującą przyczynę rozwiązania stosunku pracy. Pracodawca wniósł o oddalenie powództwa, argumentując, że komentarz powoda miał charakter homofobiczny i był niezgodny z wartościami spółki. Pracodawca podniósł dodatkowo, że przywrócenie powoda do pracy byłoby niecelowe, gdyż jego zachowanie wywołało u części pracowników zgorszenie, uczucie strachu i zagrożenia.

3.2. Orzeczenia sądów I i II instancji oraz Sądu Najwyższego

Wyrokiem z dnia 21 grudnia 2022 r. Sąd Rejonowy dla Krakowa Nowej Huty w Krakowie przywrócił powoda do pracy na poprzednich warunkach³⁹. Oddalił natomiast powództwo w części dotyczącej odszkodowania za dyskryminację oraz wzajemnie zniósł między stronami koszty zastępstwa procesowego. Sąd I instancji uznał, że rozwiązanie umowy o pracę było nieuzasadnione, ponieważ komentarz powoda stanowił jedynie reakcję na niedopuszczalny, zdaniem Sądu, nacisk ze strony pracodawcy. Sąd stwierdził, że to strona pozwana naruszyła obowiązek wpływania na kształtowanie zasad współżycia społecznego poprzez publikację artykułu określającego obowiązki niezwiązane ze sferą pracowniczą lub co najmniej mogącego być w ten sposób interpretowanym. Sąd nie dopatrzył się dyskryminacji powoda ze względu na religię, uznając, że wypowiedzenie nastąpiło z uwagi na „niewłaściwy, zdaniem pracodawcy, dobór słów”, a nie ze względu na wyznaczenie powoda. Przywrócenie do pracy oceniono jako możliwe i celowe.

Po wniesieniu apelacji przez obie strony Sąd Okręgowy w Krakowie wyrokiem z dnia 9 listopada 2023 r. oddalił je w całości, w pełni dzieląc ustalenia i ocenę prawną sądu I instancji⁴⁰. Wskazano, że choć wypowiedź powoda mogła nosić cechy retoryki nietaktownej, nie stanowiła mowy nienawiści. Miała charakter reaktywnego „napomnienia” i nie zmierzała do wywołania obawy. Sąd uznał również, że brak jest podstaw do stwierdzenia dyskryminacji ze względu na religię, a przywrócenie do pracy pozostaje możliwe i zasadne.

Strona pozwana wniosła skargę kasacyjną, jednak Sąd Najwyższy postanowieniem z dnia 19 listopada 2024 r. odmówił jej przyjęcia do rozpoznania. Wskazał, że sprawa ma typowy charakter i nie zachodzi potrzeba przełamania utrwalonej linii orzeczniczej.

³⁹ Wyrok Sądu Rejonowego dla Krakowa – Nowej Huty w Krakowie z dnia 21 grudnia 2022 r., IV P 733/19/N.

⁴⁰ Wyrok Sądu Okręgowego w Krakowie z dnia 9 listopada 2023 r., VII Pa 41/23, LEX nr 3625715.

Sąd Najwyższy zaznaczył, że zasady współżycia społecznego muszą być formułowane w sposób obiektywny, a nie wynikać z jednostronnych oczekiwań pracodawcy. Podkreślono, że ujawnienie przekonań światopoglądowych nie może samoistnie uzasadniać utraty zaufania, o ile nie wpływa na należyte wykonywanie obowiązków pracowniczych.

3.3. Uzasadnienie postanowienia Sądu Najwyższego o odmowie przyjęcia skargi kasacyjnej – wykładnia art. 94 pkt 10 k.p. w kontekście promowania inkluzywności

Sąd Najwyższy odniósł się szczegółowo do argumentacji strony pozwanej dotyczącej interpretacji art. 94 pkt 10 k.p. Zgodzono się z twierdzeniem, że przepis ten nakłada na pracodawcę obowiązek wpływania na kształtowanie zasad współżycia społecznego w zakładzie pracy, a promowanie otwartej i włączającej kultury miejsca pracy wpisuje się w realizację tego obowiązku. Podkreślono, że kultura włączająca ma na celu promowanie różnorodności oraz harmonijnej współpracy między pracownikami, niezależnie od ich indywidualnych cech, takich jak preferencje seksualne czy światopogląd.

Jednakże Sąd Najwyższy zwrócił uwagę, że strona skarżąca nie dostrzegła istotnej różnicy między „promowaniem” określonych postaw a „obowiązkiem” ich przyjęcia, na co słusznie wskazał Sąd Okręgowy. Pracodawca ma prawo zaprosić pracownika do zaangażowania się w określoną inicjatywę, ale niedopuszczalne jest wywieranie jakiejkolwiek formy nacisku na jego decyzję w tym zakresie, co, zdaniem Sądu, miało miejsce w analizowanej sprawie. Podkreślono fundamentalną zasadę, iż zasady współżycia społecznego, których pracownik jest zobowiązany przestrzegać, muszą mieć charakter obiektywny i nie mogą być jednostronnie narzucane przez pracodawcę. Sąd Najwyższy odmawiając przyjęcia skargi kasacyjnej do rozpoznania, *de facto* podzielił stanowisko sądów niższych instancji, że artykuł opublikowany przez pracodawcę, zawierający sformułowania takie jak „Włączenie LGBT+ jest obowiązkiem każdego z nas”, „walka”, „obchodzimy IDAHOT”, mógł być przez pracowników odbierany jako kategorię powinności zaangażowania się, niepozostawiająca przestrzeni na odmienne poglądy. Zaznaczono natomiast, że obowiązek wpływania na kształtowanie w zakładzie pracy zasad współżycia społecznego obejmuje skierowaną do pracodawcy dyrektywę takiego postępowania, które sprzyja kształtowaniu pośród pracowników stosunków opartych na powszechnie społecznie uznanych normach (wzajemnej życzliwości, koleżeńskej współpracy, zaufaniu, lojalności, wzajemnym szacunku). Co więcej, Sąd Najwyższy potwierdził funkcjonowanie tzw. „zasady czystych rąk”, zgodnie z którą podmiot, który sam narusza zasady współżycia społecznego, nie może skutecznie powoływać się na ich naruszenie przez inną stronę. W konsekwencji, skoro wypowiedź powoda stanowiła reakcję na artykuł strony pozwanej, który w jego subiektywnej ocenie naruszał jego przekonania, nie można było tej wypowiedzi uznać za okoliczność uzasadniającą wypowiedzenie umowy o pracę.

Sąd Najwyższy stanowczo stwierdził, że ujawnienie określonego światopoglądu przez pracownika nie może samo w sobie stanowić przyczyny utraty zaufania pracodawcy, jeżeli pozostaje to bez związku z wykonywaną pracą. W analizowanym stanie faktycznym poglądy powoda nie miały żadnego przełożenia na sposób wykonywania przez niego obowiązków na stanowisku sprzedawcy. Podkreślono, że powód był wcześniej rzetelnym

pracownikiem, nie manifestował swojego światopoglądu wobec klientów ani współpracowników, zachowywał się uprzejmie i kulturalnie, a także współpracował z osobami homoseksualnymi, nie komentując ich orientacji. Utrata zaufania jako przyczyna wypowiedzenia umowy o pracę musi opierać się na przesłankach obiektywnych i racjonalnych, a nie na subiektywnych uprzedzeniach pracodawcy.

Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu:

W konstytucyjnej wizji Sądu Najwyższego ważniejsza jest jednak ta jego funkcja, która polega na sprawowaniu nadzoru w zakresie orzecznictwa, niż bezpośrednie wymierzanie sprawiedliwości. Nadzór SN w zakresie orzekania ma nadal przede wszystkim zapewnić jednolitość orzecznictwa sądowego. Różnorodność wykładni dokonywana przez sądy na tle takich samych przepisów rodzi poczucie niepewności, a nie ulega wątpliwości, że bezpieczeństwo prawne jest istotną cechą demokratycznego państwa prawa. Zapewnienie jednolitej interpretacji prawa jest współcześnie trudne ze względu na niedoskonałość i zawiłość uchwalanych przepisów. System prawny komplikuje konieczność implementacji norm prawa międzynarodowego oraz unijnego. Uchwały SN, odwołujące się do naczelnych wartości wyrażonych w Konstytucji, EKPCz czy prawie wspólnotowym, pomimo braku formalnego związania nimi sądów powszechnych, siłą argumentacji oddziałują na pożądany kierunek wykładni i wpływają na konkretne rozstrzygnięcia sądów niższych⁴¹.

Analizowanym orzeczeniem Sąd Najwyższy wywiązał się z tak postrzeganej roli, co zasługuje na aprobatę. Z jednej bowiem strony Sąd Najwyższy w sposób niebudzący wątpliwości potwierdził zasadność i legalność podejmowanych przez pracodawców działań zmierzających do szerzenia tolerancji wśród pracowników, w tym prowadzenia akcji „celowanych” w zwiększenie świadomości i akceptacji w zakresie poszczególnych cech, mogących stanowić podstawę dyskryminacji, czym realizowany jest obowiązek z art. 94 pkt 10 k.p. Z drugiej strony natomiast odniósł powyższe do indywidualnej sprawy konkretnego sporu pomiędzy pracodawcą a pracownikiem, uwzględniając cały ujawniony kontekst sytuacyjny, składający się na stan faktyczny sprawy.

4. Rola wewnętrznych regulacji pracodawcy w kształtowaniu standardów zachowań w miejscu pracy

Pracodawca, zgodnie z art. 94 pkt 10 k.p., ma obowiązek wpływania na kształtowanie zasad współżycia społecznego w zakładzie pracy. Promowanie otwartej i włączającej kultury miejsca pracy, która sprzyja różnorodności i harmonijnej współpracy, w celu zapewnienia równowagi⁴², niezależnie od indywidualnych cech pracowników, wpisuje się w realizację tego obowiązku. Należy jednak wyraźnie rozróżnić dozwolone „promowanie” od niedopuszczalnego „narzucania” określonych wartości czy światopoglądów. Pracodawca może zachęcać pracowników do zaangażowania w określone inicjatywy, ale nie może wywierać jakiegokolwiek nacisku w tym zakresie. W omówionej wyżej sprawie sądy powszechne uznały, że użyte w artykule pracodawcy sformułowania, takie jak „Włączenie LGBT+ jest

⁴¹ Ereciński 2011, 180.

⁴² Czuryk 2024, 162.

obowiązkiem każdego z nas”, mogły być odebrane jako kategoryczna powinność, niepozostawiająca miejsca na odmienne poglądy, czy też polecenie służbowe.

Zasady współzycia społecznego, których pracownik jest zobowiązany przestrzegać (art. 100 § 2 pkt 6 k.p.), muszą być ukształtowane obiektywnie, a nie wynikać z woli pracodawcy (być przez niego narzucone)⁴³. Podkreśla się, że obowiązek pracownika przestrzegania zasad współzycia społecznego jest prawnym obowiązkiem stosowania norm o charakterze pozaprawnym, zwłaszcza norm moralnych, obyczajowych, etycznych i zwyczajów⁴⁴. Natomiast obowiązek przestrzegania tych norm w zakładzie pracy oznacza nie tylko tyle, że pracownik ma obowiązek ich stosowania w jednostce organizacyjnej będącej miejscem pracy, ale także to, że pracownik ma obowiązek stosowania się do reguł zachowania akceptowanych przez społeczność zakładową, co służy zapewnieniu kształtowania dobrej atmosfery w miejscu pracy, wpływającej na prawidłową i niezakłóconą współpracę między pracownikami. W szczególności obejmuje więc również powstrzymanie się poza miejscem pracy od takich zachowań, które wywołują lub potęgują wzajemnie negatywny stosunek współpracowników i konflikty w środowisku pracy⁴⁵.

W omawianej sprawie fundamentalne znaczenie miała również zasada, że podmiot, który sam narusza zasady współzycia społecznego, nie może skutecznie powoływać się na ich naruszenie przez drugą stronę. Jeżeli zatem wypowiedź pracownika stanowi reakcję na działania pracodawcy, które mogły być ocenione jako naruszające przekonania pracownika, nie może ona stanowić samoistnej podstawy do rozwiązania umowy o pracę.

Pracodawca jest w pełni władny zebrać obowiązujące w swoim zakładzie pracy zasady współzycia społecznego i je zapisać w postaci zasad etycznych, kodeksów postępowania czy podobnych dokumentów. Pracodawca może przedstawić tak zebrane zasady współzycia społecznego pracownikowi oraz oczekiwać ich przestrzegania. Sam brak potwierdzenia przez pracownika swoim podpisem, że zobowiązuje się ich przestrzegać czy też że się z nimi zgadza, nie stanowi podstawy do rozwiązania umowy o pracę, natomiast już naruszenie tych zasad taką podstawą być może pod warunkiem, że te specyficzne dla miejsca pracy zasady etyczne zostaną zaklasyfikowane jako „obiektywnie ukształtowane”⁴⁶ (obiektywnie istniejące w rzeczywistości, a nie wymyślone przez pracodawcę) i są oparte na powszechnie społecznie uznanych normach (wzajemnej życzliwości, koleżeńskości współpracy, zaufaniu, lojalności, wzajemnym szacunku).

Jak wyjaśnił Sąd Najwyższy w omówionej wyżej sprawie, promowanie otwartej i włączającej kultury miejsca pracy wpisuje się w obowiązek kształtowania zasad współzycia społecznego (w szczególności w świetle art. 94 pkt 2b k.p.), ponieważ tworzy fundament zasad współzycia, takich jak równość, tolerancja i wzajemny szacunek. Sąd Najwyższy zwrócił uwagę, że kultura włączająca, nazywana także kulturą inkluzywną, to podejście promujące różnorodność i harmonijną współpracę między pracownikami – niezależnie od ich wieku, płci, statusu, narodowości, pochodzenia, wyznania, stanu zdrowia, kondycji fizycznej czy preferencji seksualnych bądź światopoglądu.

⁴³ Wyrok SN z dnia 5 marca 2007 r., I PK 228/06, OSNP 2008, nr 7–8, poz. 100.

⁴⁴ Wyrok SN z dnia 9 lipca 2008 r., I PK 2/08, OSNP 2009, nr 23–24, poz. 311.

⁴⁵ Postanowienie SN z dnia 17 maja 2023 r., I PSK 99/22, LEX nr 3559625.

⁴⁶ Postanowienie SN z dnia 18 sierpnia 2021 r., II PSK 88/21, LEX nr 3398352.

Podsumowanie

Współczesne środowisko pracy charakteryzuje się współistnieniem osób o zróżnicowanych przekonaniach, systemach wartości oraz światopoglądach. Taka heterogeniczność, mimo swojego potencjału wzbogacającego, może stanowić źródło konfliktów. Eskalacja napięć jest szczególnie prawdopodobna, gdy rozbieżności dotyczą kwestii fundamentalnych, takich jak wolność sumienia i wyznania, zwłaszcza w kontekście dążeń do promowania inkluzywności oraz zapewnienia równego traktowania wszystkich zatrudnionych. Regulacje polskiego prawa pracy, w szczególności przepisy kodeksu pracy oraz dorobek orzecznictwa Sądu Najwyższego, kreują ramy normatywne dla analizy tych złożonych zagadnień. Wskazują one na obowiązki spoczywające zarówno na pracownikach, jak i na pracodawcach, dotyczące kształtowania pozytywnej atmosfery w miejscu pracy, a także przestrzegania zasad współżycia społecznego i prewencji dyskryminacji.

W świetle współczesnych wyzwań wynikających z różnorodności światopoglądowej w środowisku pracy kluczowe znaczenie zyskuje precyzyjne określenie granic wolności sumienia i wyznania w kontekście obowiązków pracodawcy związanych z promowaniem inkluzywności. Wnioski wynikające z przeprowadzonej analizy, przede wszystkim na tle sprawy I PSK 62/24, wskazują, że swoboda wyrażania przekonań religijnych nie może być arbitralnie ograniczana przez pracodawcę, o ile nie narusza godności innych osób, nie przybiera formy mowy nienawiści i nie godzi w podstawowe zasady współżycia społecznego. Jednocześnie jednak dopuszczalne formy ekspresji światopoglądowej muszą uwzględniać równorzędne prawa pozostałych członków zespołu oraz interes organizacyjny.

Podkreślenia wymaga, że samo ujawnienie przekonań religijnych nie może stanowić podstawy do utraty zaufania ze strony pracodawcy, jeśli nie rzutuje to na sposób wykonywania obowiązków pracowniczych. Zasadne jest także odróżnienie uprawnionego promowania wartości inkluzywnych od niedopuszczalnego narzucania określonego światopoglądu w sposób mogący być odczytany jako obowiązek ideologicznego zaangażowania. Szczególnie istotne jest tu zachowanie obiektywnego charakteru zasad współżycia społecznego, które nie mogą być definiowane jednostronnie, lecz muszą wynikać z powszechnie akceptowanych norm, takich jak wzajemny szacunek, lojalność i koleżeńska współpraca.

Rekomendacją dla praktyki jest rozwijanie polityk wewnętrznych opartych na dialogu i równowadze, co umożliwi współistnienie odmiennych przekonań przy jednoczesnym utrzymaniu spójności kultury organizacyjnej. Wymaga to nie tylko stosowania zasady proporcjonalności i obiektywizmu, lecz także wysokiego poziomu wrażliwości społecznej po stronie kadry zarządzającej. Wskazane podejście nie tylko sprzyja ograniczaniu potencjalnych napięć, ale też stanowi fundament kształtowania nowoczesnego, otwartego i odpowiedzialnego środowiska pracy, w którym możliwe jest pogodzenie tożsamości jednostki z wartościami pracodawcy.

Bibliografia

- Adamska, Jolanta, Jerzy Bieluk, Magdalena Kun-Buczko. 2021. *Procedury antymobbingowe i antydyskryminacyjne. Obowiązki pracodawcy. Komentarz praktyczny, orzecznictwo, kwestie odškodowawcze*, 130–140. Warszawa: C.H. Beck.
- Czuryk, Małgorzata. 2024. „Dopuszczalne różnicowanie sytuacji pracowników ze względu na religię, wyznanie lub światopogląd”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 27: 151–163. <https://doi.org/10.31743/spw.17518>.
- Ereciński, Tadeusz. 2011. „Rola Sądu Najwyższego w systemie sądów powszechnych”. *Iustitia* 4(6): 179–181.
- Florczak-Wątor, Monika. 2023. „Art. 53”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. Piotr Tuleja, wyd. 2, 196–202. Warszawa: C.H. Beck.
- Goździewicz, Grzegorz, Tadeusz Zieliński. 2017. „Komentarz do art. 11(3)”. W: *Kodeks pracy. Komentarz*, red. Ludwik Florek, wyd. 7, 110–119. Warszawa: C.H. Beck.
- Jaśkowski, Kazimierz, Eliza Maniewska. 2019. „Komentarz do art. 94”. W: *Kodeks pracy. Komentarz*, wyd. 11, 600–615. Warszawa: C.H. Beck.
- Krajewski, Marcin. 2021. „Zasada równości a równe traktowanie ubezpieczonych – wybrane zagadnienia”. W: *Różne oblicza dyskryminacji w zatrudnieniu*, red. Joseph Roger Carby-Hall, Zbigniew Góral, Aneta Tyc, 171–188. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Maliszewska-Nienartowicz, Justyna. 2012. *Dyskryminacja pośrednia w prawie Unii Europejskiej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Ożóg, Michał. 2017. „Noszenie chusty islamskiej w miejscu pracy a prawa i wolności innych podmiotów prawa”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 20: 307–334. <https://doi.org/10.31743/spw.269>.
- Pietrzak, Michał. 1997. „Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji”. *Państwo i Prawo* 11–12: 173–184.
- Sarnecki, Paweł. 2016. „Art. 53”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. T. 2, red. Leszek Garlicki, Marek Zubik, wyd. 2, 277–288. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Shewczyk, Helena. 2017. „Dyskryminacja ze względu na przekonania religijne. Głos do wyroku TS z dnia 14 marca 2017 r., C-157/15”. *Europejski Przegląd Sądowy* 10: 42–48.
- Shypulska, Agnieszka. 2018. „Ochrona przed dyskryminacją ze względu na wyznanie w świetle prawa krajowego i międzynarodowego”. W: *Równe traktowanie ze względu na wyznanie w zatrudnieniu. Analiza i zalecenia*, red. Adam Bodnar, Sylwia Spurek, 11–33. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich.
- Tomaszewska, Monika. 2025. „Komentarz do art. 18(3(a))”. W: *Kodeks pracy. Komentarz*. T. 1: Art. 1–93, red. Krzysztof W. Baran, wyd. 7, 171–181. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Wacław, Łukasz. 2021. „Wyjątki od zakazu dyskryminacji ze względu na religię lub przekonania w zatrudnieniu pracowniczym na gruncie art. 4 dyrektywy 2000/78/WE”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 24: 473–493. <https://doi.org/10.31743/spw.11567>.
- Ziółkowska, Krystyna. 2020. „Prawo do wolności sumienia i wyznania w miejscu pracy”. W: *Právna politika a legislatíva v oblasti konfesného práva: Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie v rámci online medzinárodného vedeckého kongresu Trnavské právnické dni, 24–25 septembra 2020*, red. Michaela Moravčíková, 132–148. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, Právnická fakulta, Wolters Kluwer.

Desakralizacja miejsc kultu – adaptacja świątyń do funkcji świeckich w prawie polskim

Desacralisation of places of worship – adaptation of temples to secular functions in Polish law

MATEUSZ FEDENČZUK*

 <https://orcid.org/0009-0008-1248-0706>

Streszczenie: Desakralizacja jest procesem polegającym na pozbawieniu sakralnego charakteru obiektów dotychczas używanych do celów religijnych, a następnie nadaniu im nowych funkcji świeckich. Taka adaptacja miejsc kultu do funkcji świeckich może przyjąć różnorodne formy. Celem niniejszego opracowania jest omówienie kwestii wykorzystania budynków religijnych na cele świeckie i odniesienie się do konieczności poszanowania w tym procesie wartości konstytucyjnych. Podjęte rozważania prowadzą do kilku zasadniczych wniosków. Po pierwsze, regulacje powinny obejmować zgodę albo opinię właściwego kościoła lub innego związku wyznaniowego będącego właścicielem zdesakralizowanej świątyni, odnośnie do jej świeckiego użycia. Po drugie, w procesie desakralizacji powinna być zapewniona partycypacja lokalnej społeczności. Po trzecie, ustawodawca powinien wskazać ogólny kierunek, w jakim może zmierzać desakralizacja świątyń, wykorzystując do tego instytucję ładu przestrzennego. Przepisy polskiego prawa wymagają pilnych zmian mających na celu wprowadzenie stosownej procedury dotyczącej desakralizacji budynków kultu religijnego.

Słowa kluczowe: desakralizacja; miejsce kultu; ład przestrzenny; świątynia; kościół; kult religijny

Abstract: Desacralisation is the process of removing the sacred character of objects previously used for religious purposes and then giving these objects new secular functions. This adaptation of places of worship to secular functions can take a variety of forms. The present paper aims to discuss the use of religious buildings for secular purposes and to address the need to respect constitutional values in this process. The considerations made led to several key conclusions. First, regulations should include the consent or opinion of the relevant church or religious organisation that owns the desacralised temple regarding its secular use. Second, the participation of the local community should be ensured in the desacralisation process. Third, the legislator should indicate the general direction in which the desacralisation of temples might proceed using the institution of urban order. The provisions of Polish law urgently need to be amended to introduce an appropriate procedure for the desacralisation of religious buildings.

Key words: desacralisation; place of worship; spatial order; temple; church; religious cult

Wprowadzenie

Desakralizacja miejsc kultu stanowi jedno z istotnych wyzwań współczesnego prawa i zarządzania przestrzenią miejską. Proces ten polega na pozbawieniu sakralnego charakteru obiektów dotychczas używanych do celów religijnych, a następnie nadaniu im nowych funkcji świeckich. Wobec tego desakralizacja jest likwidowaniem miejsc kultu polegającym na zmianie funkcji danej przestrzeni. Problematyka desakralizacji miejsc kultu dotyczy głównie świątyń. Wynika to z faktu, że likwidowanie cmentarzy jest ściśle uregulowane ustawowo¹, a inne miejsca kultu, jak kapliczki i krzyże przydrożne, z racji

* Mgr prawa, absolwent Wydziału Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa; student kierunku gospodarka przestrzenna, Wydział Geografii i Studiów Regionalnych, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 30, 00-927 Warszawa, e-mail: mateuszfedenczuk@gmail.com

¹ Ustawa z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych, Dz. U. z 2024 r. poz. 576.

swojej natury, nie mogą zmienić swojej funkcji. Dlatego niniejszy artykuł odnosi się wyłącznie do świątyń.

Istnieją dwa podstawowe powody, które uprawniają do twierdzenia, że temat desakralizacji świątyń będzie zyskiwał na znaczeniu. Po pierwsze, od dłuższego czasu w Polsce można zaobserwować wzmożone zainteresowanie kwestiami ładu przestrzennego. Innymi słowy, Polacy przestają być obojętni na stan otaczającej ich przestrzeni. Estetyka, dostępność, zrównoważony rozwój powoli stają się pierwszorzędnymi wartościami podczas projektowania przestrzeni publicznej. Po drugie, konsekwencją następującej w Polsce sekularyzacji będzie utrata znaczenia przez świątynie. Ich racja bytu będzie zanikać wraz z malejącą liczbą wiernych. Masowy proces desakralizacji świątyń jeszcze nie nastąpił, ale nieubłagalnie nadchodzi. Rolą prawa powinno być zapewnienie, aby potencjał wynikający z położenia i kubatury tych budynków nie został zaprzepaszczone. Realizacja tego celu bez uwikłania państwa we wspieranie religii i poszczególnych kościołów nie jest jednak prosta.

Istotą problemu jest określenie, jak traktować budynki, które pierwotnie służyły uzewnętrznianiu przekonań religijnych, ale przestały pełnić swoje oryginalne funkcje. Czy fakt, że dane miejsce miało przypisane funkcje religijne, wpływa na późniejsze możliwości jego wykorzystania? Innymi słowy, czy mimo zaprzestania sprawowania kultu w danym budynku, nadal jest on objęty quasi-ochroną wynikającą z wolności sumienia i wyznania, ze względu na swoją przeszłość? W efekcie przyjęcia tego rozumowania taki budynek nie mógłby pełnić wszystkich dopuszczalnych przez prawo funkcji.

Nie ma raczej wątpliwości, że były świątynie mogą być zaadaptowane do celów kulturalnych. Jednakże czy zdesakralizowana katedra może stać się klubem nocnym, a meczet – ubognią trzody chlewnej? Taka zmiana funkcji świątyni może budzić uzasadnione obiekcje, nie tylko dlatego, że niektóre osoby mogą być zgorszone takim wykorzystaniem zdesakralizowanych obiektów, ale również ze względu na szczególne znaczenie tych miejsc. Świątynie bowiem często zajmują centralne położenie w układzie osadniczym i odgrywają znaczącą rolę przestrzenną. Ponadto należy mieć na uwadze, że liczne świątynie to obiekty wpisane do rejestru zabytków.

W niniejszym artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, jak traktować były świątynie i czy w obowiązującej Konstytucji² można znaleźć jakiekolwiek wskazówki, jak obchodzić się z takimi budynkami. Wskazano również najistotniejsze, wymagające uregulowania w polskim porządku prawnym kwestie związane z desakralizacją świątyń.

Opracowanie zostało podzielone na trzy części. W pierwszej przeprowadzono analizę praktycznego wymiaru desakralizacji świątyń, zmierzając do wyodrębnienia kierunków tego procesu. W drugiej części dokonano oceny istniejących wytycznych i regulacji prawnych, w tym krytycznej analizy polskiego systemu prawnego. Trzecia część dotyczy desakralizacji świątyń w prawie wewnętrznym związków wyznaniowych, a zwłaszcza w prawie kanonicznym Kościoła katolickiego. W części czwartej podjęto próbę sformułowania wniosków oraz wskazania kierunków koniecznych zmian prawnych.

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

1. Praktyczny wymiar desakralizacji świątyń

Świątynie są przestrzenią spotkań z Bogiem lub bogami, miejscem odbywania praktyk i obrzędów religijnych. Ich główną funkcją jest sprawowanie kultu. Stąd bez wątpienia należy je uznać za najważniejszą kategorię miejsc kultu. Jednakże odgrywają też dużą rolę w życiu społeczności, pełniąc funkcje nie tylko religijne, lecz także kulturalne, społeczne i historyczne. Są miejscami spotkań wiernych, centrami modlitwy oraz sprawowania obrzędów religijnych, jak i punktami pomocy charytatywnej i społecznej. Pod względem społecznym świątynie często działają jako centra integracji i aktywizacji lokalnych społeczności. Rola ta uwidacznia się zwłaszcza w mniejszych miejscowościach i na wsiach, gdzie wokół tych miejsc organizowane są wydarzenia, takie jak festyny, koncerty, wykłady czy spotkania, przyczyniając się do budowania więzi między mieszkańcami oraz wzmacniając poczucie wspólnoty. W wielu przypadkach świątynie stanowią także ważne elementy krajobrazu kulturowego i architektonicznego, będąc świadectwem minionych czasów. Często pełnią funkcje dominant przestrzennych i wysokościowych całych miejscowości czy osiedli. Przeświadczenie o ich istotności jest nierzadko wspólne dla wierzących i niewierzących. W związku z tym likwidacja lokalnej świątyni jest wydarzeniem, które potencjalnie może rodzić konflikty społeczne.

Adaptacja świątyń do innych funkcji nie jest zjawiskiem jedynie współczesnym. W Europie istnieje długa tradycja zmian przeznaczenia budynków sakralnych. Czy to z uwagi na wojny religijne, czy z przyczyn bardziej prozaicznych, świątynie zmieniały swoje funkcje albo przechodziły we władanie innych wyznań³. Przykładowo, po podbiciu emiratu Grenady w 1492 r. przez hiszpańskich królów katolickich stopniowo zaczęto przekształcać meczety zlokalizowane w mieście w kościoły. Co fascynujące, w części z nich nadal można dostrzec zarówno symbolikę islamską, jak i chrześcijańską.

Tymczasem współcześnie desakralizacja jest napędzana głównie przez postępującą sekularyzację społeczeństw europejskich. Na zachodzie kontynentu proces ten znacząco przyspieszył pod koniec lat 60. XX w.⁴ W efekcie pół wieku później w Niemczech 1/3 kościołów parafialnych nie jest już użytkowana⁵. Podobnie jest w Wenecji, gdzie spośród 118 kościołów 28% jest zdesakralizowanych⁶. Procesy społeczne, występujące na zachodzie Europy, w Polsce następują z wyraźnym opóźnieniem. Wobec tego obecnie można zaobserwować pierwszą lub drugą dekadę rozwoju tego zjawiska w Polsce. Widać to w statystykach *dominantes*, czyli badaniu uczestnictwa katolików w niedzielnych mszach⁷. Od początku XXI w. obserwowany jest trend spadkowy w uczestnictwie wiernych w tych nabożeństwach⁸. Według danych zebranych w 2019 r., przed pandemią COVID-19, w mszach uczestniczyło 36,9% wiernych w porównaniu do 46,9% w 1999 r. W 2022 r. odsetek ten miał spaść do 29,5%, jednakże nie jest pewne, czy nie jest to po części spowodowane wygasającą pandemią. Zgodnie z wynikami badań przeprowadzonych

³ Zob. Coomans 2019, 65.

⁴ Zob. Mariański 2017, 241.

⁵ Zob. Coomans 2019, 62.

⁶ Zob. Radice 2019, 313.

⁷ Zwracam uwagę na katolików, ponieważ stanowią najliczniejszą grupę religijną w Polsce.

⁸ Dane za Instytutem Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, <https://iskk.pl/> [dostęp: 3.12.2024].

w latach 2015–2016 przez Pew Research Center, można stwierdzić, że w Polsce zauważalne są wyraźne tendencje sekularyzacyjne. Spośród 106 badanych państw to w Polsce odnotowano największą różnicę w poziomie religijności między starszymi a młodszymi pokoleniami. Co najistotniejsze z perspektywy niniejszej pracy, Polska wyróżnia się również najwyższą na świecie różnicą pokoleniową w cotygodniowym uczestnictwie w nabożeństwach⁹. Stąd desakralizacja kościołów obserwowana w Europie Zachodniej w najbliższej przyszłości będzie również udziałem Polski.

Decyzja o przeznaczeniu świątyni do funkcji świeckich podyktowana jest najczęściej prozaicznymi czynnikami. Głównym powodem jest brak środków finansowych na dalsze utrzymanie działalności, z której korzysta coraz mniej osób¹⁰. W związku z tym zarządca nieruchomości postanawia przeznaczyć, odpłatnie bądź nie, obiekt do innej działalności. Proces adaptacji świątyni do funkcji świeckiej może przebiegać w różnych kierunkach, które obejmują: desakralizację *sensu stricto*, desakralizację częściową i desakralizację pozorną.

Desakralizacja *sensu stricto* polega na stałym i całkowitym zaprzestaniu jakiejkolwiek działalności religijnej w nieruchomości, która do tej pory służyła jako świątynia. Natomiast nie jest konieczne, aby nastąpiło przejście własności nieruchomości. Wspólnota religijna nadal może pozostawać jej właścicielem. Tak zdesakralizowane świątynie pełnią bardzo różne funkcje. W Polsce można to łatwo zaobserwować; wystarczy przeanalizować, jaką rolę pełnią synagogi, które przetrwały II wojnę światową. Na podstawie badań przeprowadzonych w województwie podlaskim stwierdzono, że do naszych czasów przetrwało 18 synagog. Na cele kulturalne przeznaczono 9 z nich. Do funkcji biurowej, usługowo-handlowej oraz związanej z edukacją zaplanowano przystosowanie 3 dawnych synagog. Po dwie bożnice zaadaptowano na obiekty sportowe, budynki mieszkalne i zabudowania gospodarczo-magazynowe¹¹. Analizując te przykłady, należy mieć jednak na uwadze kontekst historyczny. Desakralizacja synagog była skutkiem ludobójstwa i niemal całkowitego unicestwienia judaistycznej kultury w Polsce, a nie autonomicznej decyzji zarządców bożnic o przekazaniu ich do pełnienia funkcji świeckich.

Przykładów dobrowolnej desakralizacji świątyń trzeba szukać głównie w państwach zachodniej Europy. W Dublinie można zjeść kolację w restauracji zlokalizowanej w dawnym kościele św. Marii. W środku zachowano sporą część oryginalnego wystroju, w tym również płyty nagrobne. Całość urządzona jest z szacunkiem do historii świątyni, a przebywając wewnątrz, nie ma się poczucia profanacji tego miejsca. Kilkanaście minut spacerem od restauracji znajduje się dawny kościół św. Jakuba, będący obecnie destylarnią whisky. Z kolei w niemieckim Trewirze niedawno zakończyła się adaptacja dawnego kościoła Marii Królowej na blok mieszkalny¹².

⁹ Zob. Pew Research Center. 2008. *The Age Gap in Religion Around the World*. Waszyngton, <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2018/06/ReligiousCommitment-FULL-WEB.pdf> [dostęp: 3.12.2024].

¹⁰ Zob. Schöch 2007, 492.

¹¹ Zob. Trojnieł 2015, 205–206.

¹² Zob. stronę internetową dewelopera: <https://vierviertelprojekte.de/projekte/kirche-maria-koenigin/> [dostęp: 3.12.2024].

Choć funkcje pełnione przez wskazane były kościoły mogą zaskakiwać, adaptacja tych budynków do nowych zastosowań jest udana. Wobec tego nasuwa się myśl, że o sukcesie desakralizacji świadczy nie tylko nowe przeznaczenie danego miejsca, ale przede wszystkim sposób i staranność, z jaką zostało ono przekształcone. Jeśli do dziedzictwa religijnego podejść się z szacunkiem i odpowiednią wrażliwością, efekty mogą być bardzo dobre, a kontrowersje związane ze zmianą – zminimalizowane. Ta uwaga dotyczy zwłaszcza zabytków, których zachowanie leży we wspólnym interesie. Właśnie dzięki desakralizacji i przekształceniu na funkcje świeckie mogą one zostać uratowane od zniszczenia. Za sprawą starannego podejścia do adaptacji, te historyczne budowle zyskują nowe życie, zachowując przy tym swój unikalny charakter i architektoniczną wartość.

Drugie podejście do badanego zagadnienia, czyli desakralizacja częściowa, jest ciekawym rozwiązaniem polegającym na udostępnieniu świątyni albo jej części dla działalności świeckiej. Dzięki temu zabiegowi wspólnota wyznaniowa jest w stanie dalej funkcjonować, pomimo mniejszych funduszy i małej liczby wiernych. Desakralizację częściową można przeprowadzić na dwa sposoby: symultanicznie bądź zamiennie. Pierwszy z nich polega na tym, że część świątyni zostaje na stałe zdesakralizowana i pełni funkcje świeckie, podczas gdy w pozostałej części nadal odbywają się rytuały religijne. Za przykład można podać kościół św. Pawła w Old Ford w Londynie, w którego wnętrzu wkomponowano siłownię, sale gimnastyczne, kawiarnię, galerię sztuki i biura, przy jednoczesnym zachowaniu przestrzeni do nabożeństw¹³. Ten specyficzny rodzaj dzielenia przestrzeni ma swoje wady, gdyż umożliwia instalację jedynie ograniczonej liczby funkcji świeckich ze względu na sakralny charakter pozostałej części budynku. Sposób zamiennego użytkowania przestrzeni sakralnej charakteryzuje się tym, że tylko przez pewien czas w tygodniu świątynia pełni funkcje sakralne, zaś w pozostałej części tego okresu prowadzi się tam świecką działalność. Dobry przykład stanowi odbudowany po zniszczeniach wojennych kościół św. Jana w Gdańsku, który jest zarówno świątynią katolicką, jak i wojewódzkim centrum kultury, w którym odbywają się koncerty, pokazy, przedstawienia, wystawy i inne wydarzenia artystyczne.

W końcu bywają również sytuacje, gdy świątynia jednego wyznania staje się miejscem kultu innego wyznania. W Polsce wskazać można wiele przykładów przebudowy cerkwi na kościoły katolickie w latach międzywojennych¹⁴ lub adaptacji świątyń protestanckich na potrzeby katolików po II wojnie światowej.

Współcześnie obserwuje się także przekształcanie kościołów w meczety. Przypadek taki nastąpił w Hamburgu, gdzie ewangelicka świątynia Kapernaumkirche została przekształcona w meczet Al-Nour. Co charakterystyczne, efektem ubocznym tej transformacji było rozpoczęcie dialogu międzyreligijnego i realizacja wspólnych projektów¹⁵.

Świątynia może być też przekształcona w inny typ miejsca kultu w ramach tej samej wspólnoty religijnej. Przykładem może być zmiana kościoła w kolumbarium.

¹³ Zob. stronę internetową parafii: <https://www.stpauloldford.com/> [dostęp: 3.12.2024].

¹⁴ Na ten temat np. Żywicki 2018, 343–362. Często towarzyszyły temu dramatyczne wydarzenia, zob. np. Paweł Borecki, „Prześladowania religijne prawosławnych w II RP”, http://www.lublin.cerkiew.pl/texty.php?id_n=19&id=164 [dostęp: 3.12.2024].

¹⁵ Zob. Gerhards 2019, 138.

Przekształcenie świątyń na kolumbaria jest często wskazywane jako optymalne rozwiązanie. Nowa funkcja łączy się z tożsamością danego miejsca oraz jego wartościami: historycznymi, kulturowymi i sakralnymi¹⁶. Taki proces można nazwać desakralizacją pozorną. Mimo że właściciel lub sposób użytkowania ulegają zmianie, funkcja danego miejsca pozostaje niezmienna. Choć zmienia się wyznanie lub rodzaj obrzędów, sama rola budynku jako miejsca kultu religijnego zostaje utrzymana. Proces ten pozwala na zachowanie historycznych i architektonicznych wartości budynku, jednocześnie dostosowując go do potrzeb nowej wspólnoty wiernych. W ten sposób możliwe jest utrzymanie ciągłości tradycji religijnej i kulturalnej mimo zmieniających się okoliczności.

Niemożliwe jest wskazanie podejścia, które można by uznać za najlepsze. Każde ma wady i zalety. Należy natomiast podkreślić, że zgodnie z zasadami zrównoważonego rozwoju i wskazaniem ładu przestrzennego adaptacja istniejących budynków do nowych funkcji jest zawsze lepsza niż wyburzanie lub pozostawienie ich do popadnięcia w ruinę.

Nie da się opracować uniwersalnej strategii desakralizacji, która pasowałaby do wszystkich świątyń. Wybór jednego z wcześniej wskazanych podejść zależy od wielu czynników, wśród których są uwarunkowania kulturowe, społeczne, historyczne, a także te związane z konkretnym miejscem, jak usytuowanie w przestrzeni miejscowości i gabaryty budynku. Dopiero biorąc pod uwagę wszystkie te czynniki oraz potencjalne, nowe użycie obiektu, można zastanawiać się nad wyborem konkretnego podejścia. Dobrze przeprowadzona desakralizacja może uchronić wartościową architekturę i zachować istniejący układ urbanistyczny. Dzięki temu budynek świątyni może nadal służyć lokalnym mieszkańcom, pełniąc już inne funkcje.

2. Desakralizacja świątyń w prawie polskim

Prawo polskie jest ubogie w regulacje dotyczące likwidowania świątyń. Pośrednio tej kwestii dotyczy art. 14 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹⁷, który zobowiązuje związek wyznaniowy do powiadomienia ministra właściwego do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych i właściwego wojewodę w razie zniesienia parafii (zborów, gmin i porównywalnych jednostek organizacyjnych). Podobne obowiązki ustawy wyznaniowej nakładają na m.in. Kościół katolicki w art. 13 ust. 4 pkt 2 – powiadomienie wojewody o zniesieniu parafii lub kościoła rektoralnego¹⁸, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w art. 10 ust. 4 pkt 2 – powiadomienie wojewody o zniesieniu parafii¹⁹. Według obydwu ustaw, w razie zniesienia kościelnej osoby prawnej jej majątek przechodzi na nadrzędną kościelną osobę prawną.

¹⁶ Arno, Wierzbicka 2022, 67.

¹⁷ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz. U. z 2023 r. poz. 265.

¹⁸ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 2023 r. poz. 1966, z późn. zm.

¹⁹ Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Dz. U. z 2023 r. poz. 544.

Choć w przepisach mowa o jednostkach organizacyjnych związków wyznaniowych, to ich siedzibą najczęściej są właśnie świątynie. Zniesienie tej jednostki może, ale nie musi wiązać się również z likwidacją świątyni, gdyż ta może kontynuować swoje funkcjonowanie w ramach innej jednostki organizacyjnej związku wyznaniowego. Ponadto istnieją świątynie, które nie są siedzibą jednostek organizacyjnych związków wyznaniowych, dlatego ich ewentualne zamknięcie nie będzie zgłaszane ministrowi ani wojewodzie. Taka sytuacja może wystąpić w Kościele katolickim, gdzie obok kościołów parafialnych i rektoralnych wyróżnia się także kościoły filialne. Wobec tego można stwierdzić, że w niektórych przypadkach, jeśli wiąże się to ze zniesieniem jednostki organizacyjnej, związki wyznaniowe są zobowiązane poinformować ministra właściwego do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych lub właściwego wojewodę o fakcie zamknięcia świątyni.

W polskim ustawodawstwie nie przewidziano specjalnych rozwiązań dotyczących ponownego wykorzystania budynków pełniących wcześniej funkcje religijne. Zrozumiałe jest, że brak stosownych regulacji nie stanowił dotychczas problemu. Jednak w obliczu przywołanych wcześniej danych wskazujących na spadek uczestnictwa w praktykach religijnych, można przewidywać, że potrzeba wprowadzenia odpowiednich rozwiązań może się niebawem pojawić. Natomiast dopóki nie zostaną one wprowadzone, rozwiązaniem jest bezpośrednie odwołanie się do Konstytucji. W tym kontekście warto jest przyjrzeć się pojęciu ładu przestrzennego.

Polityka planistyczna powinna być realizowana zgodnie z zasadami ładu przestrzennego. Chociaż w ustawie o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym²⁰ zdefiniowano to pojęcie jako ukształtowanie przestrzeni, które tworzy harmonijną całość oraz uwzględnia w uporządkowanych relacjach wszelkie uwarunkowania i wymagania funkcjonalne, społeczno-gospodarcze, środowiskowe, kulturowe oraz kompozycyjno-estetyczne, to z perspektywy konstytucyjnej ład przestrzenny ma znaczenie wyraźnie szersze. Ład przestrzenny, na poziomie konstytucyjnym, można określić jako stan, który urzeczywistnia wszystkie pożądane cechy przestrzeni, jest optymalnym sposobem zagospodarowania oraz postulowanym celem gospodarowania przestrzenią. W kontekście wartości konstytucyjnych ład przestrzenny może pełnić dwie funkcje: po pierwsze, przestrzenne urzeczywistnienia wartości konstytucyjnych, a po drugie, środka ich pełnej realizacji.

W pierwszym ujęciu ład przestrzenny jest materialnym odzwierciedleniem wartości, które znajdują swoje źródło w Konstytucji. Przykładowo zachowanie zabytkowych świątyń w dobrym stanie, nawet po zmianie ich pierwotnego przeznaczenia, odzwierciedla troskę o dziedzictwo kulturowe jako wartość konstytucyjną.

W drugim ujęciu ład przestrzenny działa jako narzędzie, które umożliwia pełną realizację określonych wartości konstytucyjnych. Do tej grupy należą wartości, dla których istnienie ładu przestrzennego jest warunkiem koniecznym, ponieważ jego brak, czyli chaos przestrzenny, może skutecznie uniemożliwić ich pełną realizację. Przykładem takiej wartości jest sprawiedliwość społeczna²¹.

²⁰ Ustawa z dnia 27 marca 2003 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym, Dz. U. z 2024 r. poz. 1130.

²¹ Sprawiedliwość społeczna, rozumiana jako zapewnienie równych szans i warunków życia dla wszystkich obywateli, wymaga odpowiedniego planowania przestrzennego. Chaos przestrzenny może prowadzić do nierównego dostępu

Z perspektywy desakralizacji miejsc kultu, ład przestrzenny powinien być traktowany jako podstawowe narzędzie umożliwiające przemyślaną adaptację budynków sakralnych do nowych funkcji. Takie podejście pozwala na zachowanie ich historycznej i kulturowej wartości oraz narzuca holistyczne spojrzenie na problematykę desakralizacji. Odpowiednio zaplanowana adaptacja może pomóc w utrzymaniu spójności przestrzeni i zapobieganiu chaosowi przestrzennemu, który godzi w interes publiczny i narusza podstawowe wartości konstytucyjne²².

3. Desakralizacja świątyni w prawie wewnętrznym związków wyznaniowych

Prawo wewnętrzne związków wyznaniowych może przewidywać regulacje dotyczące desakralizacji, jednak tylko Kościół katolicki ma skodyfikowane i jasne zasady desakralizacji kościołów. W języku teologiczno-kanonicznym funkcjonują następujące pojęcia: błogosławieństwo, konsekracja, poświęcenie i dedykacja w odniesieniu do czynności, przy pomocy której obiektowi zostaje nadany charakter sakralny. Należy wskazać, że ustawodawca kościelny wyróżnia konsekrację, która jest trwałym poświęceniem Bogu osób, oraz dedykację, która jest aktem wyłączenia budynku z użytku świeckiego i przeznaczeniem go do celów związanych z kultem religijnym. Z kolei czynnością pozbawienia budynku charakteru sakralnego jest ekssekracja. Pojęcie to jednak nie występuje w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. Ustawodawca w kan. 1212 definiuje to opisowo: „Miejsca święte tracą poświęcenie lub błogosławieństwo [...]” („Dedicationem vel benedictionem amittunt loca sacra [...]”). Z tego powodu desakralizacja miejsc świętych jest pojęciem szerszym znaczeniowo i ujmuje to zjawisko z perspektywy teologicznej i społecznej. Generalnie desakralizacja jest procesem eliminowania elementów sakralnych z przekonań, postaw, struktur organizacyjnych i funkcji religijnych²³.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego w kan. 1212 przewidziano trzy przypadki skutkujące desakralizacją kościoła. Są to: znaczące zniszczenie świątyni, jej faktyczne wykorzystanie do celów świeckich oraz formalne przeznaczenie jej do takich celów przez kompetentnego biskupa. Jednakże decyzja biskupa o desakralizacji świątyni nie jest dowolna i wymaga spełnienia określonych przesłanek, wskazanych w kan. 1222. Przesłanki te różnią się w zależności od zdolności danej świątyni do pełnienia funkcji sakralnych. Zgodnie z § 1 biskup może przeznaczyć kościół na cele świeckie, jeśli świątynia nie nadaje się już do sprawowania kultu, a jej przywrócenie do dawnego stanu jest niemożliwe. W takim przypadku nowa funkcja obiektu nie może być niegodna, czyli sprzeczna z zasadami moralności chrześcijańskiej²⁴.

do infrastruktury publicznej, takiej jak transport, mieszkania czy usługi społeczne, co w efekcie pogłębia nierówności społeczne. Przykładowo brak dobrze zaplanowanego systemu komunikacyjnego może izolować niektóre grupy społeczne od miejsc pracy, edukacji czy służby zdrowia, skutecznie ograniczając ich możliwości rozwoju i uczestnictwa w życiu społecznym.

²² Powyższe rozważania dotyczące ładu przestrzennego powstały na podstawie pracy Fedeńczuk 2023, 81–100.

²³ Zob. Wojciechowski 2023, 88–89.

²⁴ Zob. Schöch 2007, 486.

W sytuacjach, gdy przesłanki § 1 nie zachodzą, w kan. 1222 § 2 unormowano możliwość przeznaczenia świątyni na cele świeckie, o ile istnieją ku temu poważne powody, wyrażają na to zgodę osoby posiadające zgodne z prawem roszczenia do świątyni, a decyduje ta nie wyrządzi szkody dobru dusz (*salus animarum*). W przypadku kościoła przeznaczenie na cele świeckie może nastąpić tylko z poważnych przyczyn, za zgodą tych, którzy posiadają słuszne uprawnienia do kościoła, po zagwarantowaniu dobra dusz oraz wysłuchaniu rady kapłańskiej i na mocy dekretu biskupa diecezjalnego. W przypadku zaś kaplic ekssekucja może nastąpić tylko po wyrażeniu zgody ordynariusza, który udzielał zgody na jej ustanowienie (kan. 1224 § 2)²⁵. W tym kontekście trzeba wspomnieć, że ołtarz traci poświęcenie lub błogosławieństwo w razie zniszczenia jego znacznej części lub przeznaczenia go do użytku świeckiego (kan. 1212, kan. 1238 § 1). Ołtarz stały lub przenośny nie traci poświęcenia lub błogosławieństwa na skutek przeznaczenia kościoła lub innego miejsca świętego do użytku świeckiego (kan. 1238 § 1)²⁶.

Przedstawiciele doktryny nie są zgodni co do niektórych sytuacji faktycznych, które można by uznać za „poważne racje” w rozumieniu kan. 1222 § 2. Spadek liczby wiernych lub zmniejszenie liczby księży bywa interpretowane zarówno jako wystarczająco poważny powód, jak i przeciwnie²⁷. Jednym z poważnych powodów jest brak środków finansowych parafii na utrzymanie kościoła²⁸. Każdorazowe rozstrzygnięcie o desakralizacji kościoła zależy od indywidualnej oceny biskupa, który, choć musi wysłuchać stanowiska rady kapłańskiej, to ostateczną decyzję podejmuje samodzielnie.

Natomiast w innych największych wspólnotach religijnych obecnych w Polsce procedura przekazywania świątyń do celów świeckich nie jest w żaden sposób uregulowana i jest realizowana *a casu ad casum*. Należy przy tym pamiętać, że prawo wewnętrzne związku wyznaniowego pozostaje odrębne wobec prawa powszechnie obowiązującego, jest dla prawodawcy świeckiego prawem obcym²⁹. Jednakże dopuszczalne są sytuacje, gdy prawo wspólnoty religijnej, w określonym przez prawo świeckie i ograniczonym zakresie, jest uznawane na równi z prawem stanowionym przez uprawnione organy państwowe. W praktyce działa to w podobny sposób co recepcja prawa obcego. Od decyzji uprawnionych organów państwowych zależy skuteczność prawa wewnętrznego związku wyznaniowego w państwowym porządku prawnym³⁰. Aby normy prawa kanonicznego uzyskały moc obowiązującą, w ustawodawstwie polskim musi istnieć jasne odesłanie do nich³¹. Mimo iż państwowy porządek prawny jest nadrzędny wobec norm ustanowionych przez władze związku wyznaniowego, zaś w razie zbiegu normy państwowej i kanonicznej pierwszeństwo powinna mieć norma państwowa, to istnieją odrębne regulacje dopuszczające zastosowanie wyłącznie normy związku wyznaniowego.

²⁵ Martin De Agar 2023, 736.

²⁶ Zob. Zubert, Sitarz 2019, kol. 725–728.

²⁷ Zob. de Wildt 2020, 3.

²⁸ Zob. Decretum finalum Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica z dnia 16 stycznia 2016 (Prot. N. 49414/14 CA), https://www.iuscangreg.it/stsa_decisione.php?id_decisione=369&lang=IT [dostęp: 3.12.2024].

²⁹ Przykładowo wyrok NSA z dnia 8 stycznia 2008 r., II GSK 286/07, CASUS 2008, nr 1, poz. 1.

³⁰ Zob. Pietrzak 2013, 243.

³¹ Zob. Walencik 2013, 14.

Ingerencja państwa w pole działania zasady autonomii związków wyznaniowych jest czasem nieunikniona. Rola władz publicznych w przypadku desakralizacji świątyń będzie duża. Poprzez instrumenty planistyczne mogą one wyznaczyć możliwe kierunki zmian na danej nieruchomości. Związek wyznaniowy będąc właścicielem nieruchomości, może swobodnie decydować o wszystkich czynnościach z nią związanych, np. poprzez jej sprzedaż. W tym kontekście wyróżnić można dwie sytuacje, w których zasada autonomii i niezależności związku wyznaniowego będzie oddziaływać na możliwy sposób zagospodarowania zdesakralizowanej świątyni. W pierwszej z nich to kościół albo podmiot mu podporządkowany pozostaje właścicielem danej nieruchomości. Nowe przeznaczenie świątyni będzie zależało od decyzji związku wyznaniowego, a późniejsza działalność prowadzona w danej nieruchomości również będzie podlegać swoistemu nadzorowi związku wyznaniowego. Natomiast w razie przeniesienia własności na, niezwiązany z kościołem, podmiot świecki zasada autonomii i niezależności związku wyznaniowego ogranicza się tylko do wyrażenia zgody przez władze kościelne na zbycie nieruchomości, przy uwzględnieniu postulowanego przez kupującego użytku świeckiego. Natomiast Kościół nie może przenieść własności świątyni pod warunkiem prowadzenia w niej tylko określonej działalności albo wyłączającym inne, gdyż art. 157 kodeksu cywilnego³² to uniemożliwia³³. Wydaje się, że, biorąc pod uwagę zasadę współdziałania państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, cenne okazałyby się regulacje, na mocy których wymuszano by wypracowywanie kompromisów co do przyszłej funkcji świątyni między nowym właścicielem nieruchomości a związkiem wyznaniowym, przy czynnym udziale władz samorządowych i społeczności lokalnej. W ten sposób możliwe byłoby pogodzenie interesów społecznych z potrzebą zachowania dziedzictwa kulturowego oraz tożsamości lokalnej.

Krajowe władze wielu kościołów katolickich i protestanckich opracowały zalecenia dotyczące zmian przeznaczenia budynków kościelnych³⁴. Skierowane są one zarówno do zarządzających nieruchomościami kościelnymi przeznaczonymi do desakralizacji, jak i do potencjalnych nabywców.

Rosnąca skala zjawiska desakralizacji świątyń stała się impulsem do podjęcia działań przez Stolicę Apostolską. Podczas międzynarodowej konferencji zatytułowanej *Doesn't God dwell here anymore? Decommissioning places of worship and integrated management of ecclesiastical cultural heritage*, zorganizowanej w 2018 r. na Papieskim

³² Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz. U. z 2024 r. poz. 1061, z późn. zm.

³³ Wprawdzie bezwzględny zakaz przenoszenia własności nieruchomości pod warunkiem bądź z zastrzeżeniem terminu doznaje osłabienia w orzecznictwie, to Sąd Najwyższy dopuszcza jedynie możliwość odstąpienia od umowy zobowiązująco-rozporządzającej, na podstawie której nastąpiło przeniesienie własności nieruchomości, jeśli umowa ta nie została w całości wykonana (zob. uchwała SN z dnia 30 listopada 1994 r., III CZP 130/94, OSNC 1995, nr 3, poz. 42.). W odniesieniu do umowy sprzedaży oznacza to, iż wykonanie takiej umowy następuje przez przeniesienie własności, która dochodzi do skutku z chwilą zawarcia umowy oraz zapłaty ceny za nabytą nieruchomość (zob. wyrok SN z dnia 26 stycznia 2005 r., V CK 401/04, LEX nr 399769).

³⁴ Przykładowo są to: Kościół katolicki w Szwajcarii (https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/unibe/portal/fak_theologie/mico_kirchenbau/content/e547963/e825799/e825835/e825838/SBK_Kirchenumnutzungen_ger.pdf), Kościół katolicki w Niemczech (https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/Paepstl-Rat-Kultur-2019_LEITLINIEN-Stillegung-u-kirchliche-Nachnutzung-von-Kirchen.pdf), Kościół anglikański (<https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-10/guidance-for-purchasers-and-lessees.pdf>) [dostęp: 3.12.2024].

Uniwersytecie Gregoriańskim, Papieska Rada ds. Kultury zaprezentowała wytyczne dotyczące ponownego użycia kościołów³⁵. Nie stanowią one zbioru reguł, których władze kościelne muszą bezwzględnie przestrzegać, a są raczej zbiorem dobrych praktyk. Poniżej przedstawione zostaną wnioski wypływające z treści tego dokumentu. Podkreśla się, że proces określania przyszłego wykorzystania zlikwidowanego kościoła musi angażować specjalistów ds. dziedzictwa i konserwacji zabytków, architektów i geodetów, wraz z wiernymi i szerszą społecznością zainteresowaną budynkiem. Co więcej, Rada zaznaczyła, że każda decyzja dotycząca dziedzictwa kulturowego musi być częścią skoordynowanej wizji terytorialnej, która obejmuje dynamikę społeczną (zmiany demograficzne, politykę kulturową, rynki pracy, dbałość o zrównoważony rozwój środowiska i obszarów wiejskich itp.), strategie duszpasterskie oraz potrzeby konserwatorskie w zgodzie z międzynarodowymi i krajowymi normami dotyczącymi dziedzictwa kulturowego, z planowaniem wykorzystania budynków kościelnych w perspektywie co najmniej średnioterminowej. Wytyczne podkreślają, że decyzja o nowym przeznaczeniu zdesakralizowanego kościoła powinna uwzględniać znaczenie tego miejsca dla tożsamości lokalnej społeczności. Istotne jest, aby adaptacja była zgodna z zasadą zrównoważonego rozwoju, obejmując aspekty kulturowe, społeczne i środowiskowe, które zapewnią trwałość nowej funkcji. Warto też, aby zachowano symboliczne elementy budynku, co pozwoli na budowanie mostu między przeszłością a teraźniejszością. Ponadto wskazano preferencje dotyczące funkcji, jakie może pełnić zdesakralizowany kościół³⁶.

Uprawnione wydaje się stwierdzenie, że przyjęte wytyczne niosą za sobą dojrzały i realistyczny pogląd na kwestie desakralizacji katolickich świątyń. Wyjątkowo trafny jest wniosek dotyczący konieczności szerokiej partycypacji w procesie zamykania świątyń, obejmujący nie tylko wiernych, lecz także ekspertów i niereligijną część społeczności lokalnej. Przepisy prawa wewnętrznego związków wyznaniowych oraz różnego rodzaju wytyczne nie stanowią źródła prawa powszechnie obowiązującego. Niemniej warto zwrócić uwagę, że omówione wyżej regulacje wewnętrzne związków wyznaniowych mogą wpłynąć na praktykę działania władz państwowych.

Wnioski

W kontekście sytuacji w Polsce, brak szczegółowych regulacji w prawie powszechnie obowiązującym wymaga uwzględnienia wartości konstytucyjnych, które wyznaczają fundamentalne ramy dla podejmowania działań związanych z desakralizacją świątyń. Świątynie, zwłaszcza zabytkowe, stanowią dziedzictwo kulturowe i dobro wspólne, a ich zachowanie leży w interesie ogólnym. Dlatego desakralizacja i adaptacja świątyń powinna

³⁵ Papieska Rada ds. Kultury. 2018. *Decommissioning and Ecclesial Reuse of Churches. Guidelines*, Watykan, <http://www.cultura.va/content/dam/cultura/docs/pdf/beniculturali/guidelines.pdf> [dostęp: 3.12.2024].

³⁶ Paweł Malecha. *La riduzione di una chiesa a uso profano non sordido alla luce della normativa canonica vigente e delle sfide della Chiesa di oggi*, <https://jus.vitaepensiero.it/news-papers-la-riduzione-di-una-chiesa-a-uso-profano-non-sordido-alla-luce-della-normativa-canonica-vigente-e-delle-sfide-della-chiesa-di-oggi-5034.html> [dostęp: 30.01.2025].

być prowadzona w oparciu o ład przestrzenny, który jest zarówno składnikiem wartości konstytucyjnych, jak i warunkiem lub instrumentem ich pełnej realizacji³⁷. Dlatego trzeba podkreślić, że z Konstytucji wynika nakaz przeprowadzenia adaptacji świątyn do funkcji świeckich we właściwy sposób. Wydaje się, że podstawowymi kryteriami w tym względzie, w myśl wskazań ładu przestrzennego, powinny być po prostu szacunek, takt i wrażliwość. Jeżeli w ramach nowej funkcji budynek jest dostatecznie chroniony, a ślady po jego poprzedniej funkcji zachowane, to należy uznać, że obiekt taki poprawnie przeszedł proces desakralizacji.

Nie należy również zapomnieć o partycypacji społecznej. Lokalna społeczność powinna mieć zapewnione uczestnictwo w decydowaniu o tym, co ma się stać z desakralizowaną świątynią. Wszak to okoliczni mieszkańcy obcuja z danym budynkiem na co dzień. W dużej mierze również od nich będzie zależeć, czy nowa funkcja świątyni przyjmie się i zostanie zaakceptowana – to, czy w nowej funkcji budynek mający pierwotnie gromadzić wspólnotę na łamaniu chleba będzie łączył ludzi przybywających tu w innych celach³⁸. Odpowiednim narzędziem w tym względzie byłyby konsultacje społeczne, podczas których wszyscy zainteresowani mogliby przedstawić swoje uwagi co do dalszego losu świątyni. Uwagi te powinny następnie stanowić podstawę planu dalszego zagospodarowania budynku.

Z akceptacją należy przyjąć fakt, że zasadnicze, deklarowane cele związków wyznaniowych w kontekście adaptacji świątyn do funkcji świeckich są w dużej mierze zbieżne z interesem publicznym. Pomyślny efekt procesu desakralizacji wysoce zależy od udanej współpracy władz kościelnych i świeckich.

Jeśli chodzi o *lex ferenda*, wskazane byłoby, aby ustawodawca uregulował przynajmniej w sposób podstawowy i ogólny procedurę desakralizacji świątyn w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. W najbliższych latach zagadnienie to niewątpliwie nabierze znaczenia, co może prowadzić do konfliktów społecznych. Dlatego nowe ustawodawstwo powinno zawierać co najmniej trzy kluczowe elementy.

Po pierwsze, z uwagi na konstytucyjną zasadę współdziałania państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, regulacje powinny obejmować zgodę albo opinię właściwego kościoła lub innego związku wyznaniowego, będącego właścicielem zdesakralizowanej świątyni, odnośnie do jej świeckiego użycia (w sposób analogiczny do art. 6 ust. 2 ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych).

Po drugie, w procesie desakralizacji powinna być zapewniona partycypacja lokalnej społeczności. Ważne jest, aby mieszkańcy mieli możliwość uczestniczenia w decyzjach dotyczących przyszłości świątyni, która jest integralną częścią ich codziennego życia.

Po trzecie, ustawodawca powinien wskazać ogólny kierunek, w jakim może zmierzać desakralizacja świątyn, wykorzystując do tego instytucję ładu przestrzennego. Za sprawą odpowiednich klauzul generalnych, nowe przepisy powinny wyznaczać ramy dla adaptacji świątyn, uwzględniając zarówno wartości kulturowe, jak i społeczne potrzeby.

³⁷ Zob. Fedeńczuk 2023, 84.

³⁸ Kowalczyk 2011, 224.

Bibliografia

- Arno, Maria, Anna Maria Wierzbicka. 2022. „Adaptacja obiektów sakralnych na kolumbaria jako działanie na rzecz zachowania dziedzictwa religijnego. Przykłady wybranych realizacji z Nadrenii Północnej–Westfalii”. *Wiadomości Konserwatorskie* 71: 65–78.
- Coomans, Thomas. 2019. „What Can We Learn from Half a Century of Experience with Redundant Churches? A Critical Evaluation of a Heritage at Risk”. W: *Doesn't God Dwell Here Anymore? Decommissioning Places of Worship and Integrated Management of Ecclesiastical Cultural Heritage*, red. Fabrizio Capanni, 59–76. Rzym: Artemide Edizioni.
- Fedeńczuk, Mateusz. 2023. „Zwalczanie chaosu przestrzennego jako nakaz konstytucyjny”. W: *Najlepsi z najlepszych, czyli Szkoła Orłów na Uniwersytecie Warszawskim*, red. Andrzej Bilecki, Dariusz Szafrński, Marcin Wiącek, Sławomir Żółtek, 81–100. Warszawa: C.H. Beck.
- Gerhards, Albert. 2019. „Dialogo interculturale e interreligioso attraverso i beni culturali”. W: *Doesn't God Dwell Here Anymore? Decommissioning Places of Worship and Integrated Management of Ecclesiastical Cultural Heritage*, red. Fabrizio Capanni, 133–140. Rzym: Artemide Edizioni.
- Kowalczyk, Marta. 2011. „Desakralizacja kościołów: rytuał „sacrum” czy „profanum”?”. *Nurt SVD* 2(130): 207–227.
- Mariański, Janusz. 2017. „Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy”. *Relacje Międzykulturowe* 1: 231–257.
- Martin De Agar, José T. 2023. „Kościoły”. W: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, red. Piotr Majer, wyd. 2, 903–910. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Pietrzak, Michał. 2013. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Radice, Flavia. 2019. „AURA: An Analytical Method for the Assessment of the Possible Transformation of Decommissioned Churches on an Urban Scale”. W: *Doesn't God Dwell Here Anymore? Decommissioning Places of Worship and Integrated Management of Ecclesiastical Cultural Heritage*, red. Fabrizio Capanni, 311–322. Rzym: Artemide Edizioni.
- Schöch, Nicholas. 2007. „Relegation of Churches to Profane Use (C. 1222, §2): Reasons and Procedure”. *The Jurist* 67: 485–502.
- Trojnieł, Piotr. 2015. „Problemy ochrony dziedzictwa architektury synagogałnej po II wojnie światowej na przykładzie wybranych miast Podlasia”. *Teorija i Praktika Architektury i Gradostroitelstwa [Теория и Практика Архитектуры и Градостроительства]* 313: 203–212.
- Walencik, Dariusz. 2013. „Prawo kanoniczne (wewnętrzne) związków wyznaniowych a prawo polskie”. *Przegląd Sądowy* 5: 11–25.
- de Wildt, Kim. 2020. „Ritual Void or Ritual Muddle? Deconsecration Rites of Roman Catholic Church Buildings”. *Religions* 11: 517. <https://doi.org/10.3390/rel11100517>.
- Wojciechowski, Grzegorz. 2023. „Desakralizacja miejsc kultu. Przypadek francuski”. *Roczniki Nauk Prawnych* 30(3): 87–98. <https://doi.org/10.18290/rnp23333.5>.
- Zubert, Bronisław, Mirosław Sitarz. 2019. „Ekssekracja”. W: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, kol. 725–728. Lublin–Sandomierz: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Żywicki, Jerzy. 2018. „Adaptacje dawnych cerkwi na świątynie rzymskokatolickie w międzywojennym Lublinie”. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 66(3): 343–362.

O przesłance „przy wykonywaniu” z art. 430 Kodeksu cywilnego – uwagi na tle wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 r., II CSKP 466/22

On the premise of “in the performance of” from Article 430 of the Polish Civil Code – comments in relation to the Supreme Court judgment of 6 September 2022, II CSKP 466/22

PIOTR ZAKRZEWSKI*

 <https://orcid.org/0000-0003-4981-1480>

Streszczenie: Przesłanka odpowiedzialności zwierzchnika za szkodę wyrządzoną przez podwładnego, wymagająca aby szkoda powstała „przy wykonywaniu powierzzonej czynności” (art. 430 k.c.), jest ciągle przedmiotem sporów. Celem artykułu jest ustalenie znaczenia tej przesłanki z uwagi na jej kontrowersyjną wykładnię, zaprezentowaną przez Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 6 września 2022 r. (II CSKP 466/22). W wyroku tym uznano, że w omawianej przesłance mieści się także przypadek umyślnego wyrządzenia szkody uczniowi wskutek dokonania czynu nierządowego przez księdza, co skutkuje odpowiedzialnością struktur kościelnych za tę szkodę. Sąd Najwyższy bezpodstawnie jednak przyjął, że szkoda przy wykonywaniu powierzzonej czynności zachodzi także wówczas, gdy wykonywanie powierzonych obowiązków przez podwładnego, w tym przypadku księdza, umożliwiło mu wyrządzenie szkody. Jest to więc przykład daleko idącej wykładni rozszerzającej, którą można ocenić jako wykładnię *contra legem*, ponieważ w istocie ustanawia ona – wbrew brzmieniu art. 430 k.c. – odpowiedzialność powierzającego za szkodę wyrządzoną jedynie przy okazji wykonywania powierzzonej czynności. Dotychczas przy wykładni omawianej przesłanki sięgano do różnych kryteriów, takich jak adekwatny związek przyczynowy, cel działania podwładnego, a także wewnętrzny, bezpośredni związek między powierzoną czynnością a zachowaniem podwładnego, z którego wynika szkoda. Te kryteria zasadniczo wykluczały przyjęcie takiej wykładni, jaką w wyroku z dnia 6 września 2022 r. zaprezentował Sąd Najwyższy. Najbardziej adekwatne wydaje się przy tym ostatnie kryterium. Jest ono także przyjmowane w nauce niemieckiej na tle bliźniaczego do art. 430 k.c. przepisu tamtejszego Kodeksu cywilnego (§ 831). Kierując się tym kryterium, należy uznać, że szkodą przy wykonywaniu powierzzonej czynności jest taka szkoda, która jest wynikiem wadliwej realizacji przez podwładnego powierzonych mu czynności, a nie dokonania przez niego innej czynności. Oznacza to, że powierzający nie odpowiada za czynności umyślne podwładnego, takie jak czyn nierządowy, kradzież itp. Powierzający, taki jak kościelna osoba prawna, nie może więc odpowiadać za skutki czynu nierządowego księdza, dokonanego jedynie przy okazji wykonywania powierzonych mu czynności.

Słowa kluczowe: odpowiedzialność zwierzchnika; kościelna osoba prawna; duchowny; szkoda; czynność powierzona; kodeks cywilny

Abstract: The premise of the superior's liability for damage caused by a subordinate (Article 430 of the Polish Civil Code), according to which the damage should occur 'during the performance of the entrusted activity', is still the subject of disputes. The purpose of this paper is to determine the meaning of this premise in view of its controversial interpretation by the Supreme Court in its judgment of 6 September 2022 (II CSKP 466/22). The judgment found that this premise covered a case of intentional harm to a schoolgirl arising from an indecent act by a priest, which resulted in the liability of church institutions for this damage. The Supreme Court wrongly assumed, however, that damage 'during the performance of the entrusted activity' also occurred when the performance of the entrusted duties by a subordinate, in this case a priest, enabled him to cause the damage. This is an example of a far-reaching, expansive interpretation that can be assessed as an interpretation *contra legem*, because it establishes – contrary to the wording of Article 430 of the Civil Code – the entrusting party's liability for damage caused only at the opportunity of performing the entrusted activity. So far, when interpreting the premise under discussion, various criteria have been used, such as an adequate causal relationship, the purpose of the subordinate's action or an internal, direct relationship between the entrusted activity and the subordinate's conduct from which the damage resulted. These criteria exclude the adoption of the interpretation presented by the Supreme Court.

* Dr hab., prof. KUL, Katedra Prawa Cywilnego i Rodzinnego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: piotr.zakrzewski@kul.pl

The last criterion seems to be the most adequate, and it is also accepted in German scholarship in the context of § 831 of the German Civil Code, which is similar to the analysed Polish provision. Guided by this criterion, it should be recognised that damage during the performance of the entrusted activity results from the subordinate's defective performance of the entrusted duties and not other activity. This means that the entrusting party is not generally liable for the subordinate's intentional actions, such as an indecent act or theft. Under Polish law, the entrusting party, such as a church legal entity, cannot therefore be liable for indecent acts committed by a priest.

Key words: superior responsibility; church legal entity; priest; damage; entrusted activity; Polish Civil Code

Wstęp

Za sprawą wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 r. (II CSKP 466/22)¹ powróciła dyskusja dotycząca rozumienia przesłanki wyrządzenia szkody przy wykonywaniu powierzonej czynności (art. 430 Kodeksu cywilnego²). W wyroku tym uznano, że za krzywdę spowodowaną czynem nierządym księdza, któremu powierzono nauczanie religii i sprawowanie czynności duszpasterskich, odpowiadają kościelne osoby prawe. Tym samym Sąd Najwyższy przyjął, że za umyślne i przestępcze zachowania podwładnego odpowiedzialność ponosi powierzający. Celem artykułu jest ocena takiej wykładni pojęcia szkody przy wykonywaniu powierzonej czynności oraz refleksja nad jej skutkami. Artykuł nie dotyczy natomiast innych, powiązanych zagadnień, takich jak wielość powierzających i zasadność ich odpowiedzialności oraz potencjalnie inna podstawa prawna tej odpowiedzialności, np. współsprawstwo, pomocnictwo itd.

1. Cel art. 430 k.c.

Odpowiedzialność za podwładnego jest reakcją ustawodawcy na zjawisko podziału pracy. Uzasadniają ją przyczyny gospodarcze. Poszkodowany nie będzie mógł z reguły uzyskać odszkodowania od bezpośredniego sprawcy szkody, ale względnie skutecznie będzie mógł go dochodzić od powierzającego, który często dysponuje odpowiednim majątkiem. Powierzający odnosi korzyści z posłużenia się podwładnym, co również uzasadnia jego odpowiedzialność³. Zarazem jednak odpowiedzialność powierzającego jest ograniczona i obciąża go wyłącznie ryzyko wadliwego wykonania czynności powierzonej. Tylko bowiem takie ryzyko mógł on brać pod uwagę, kiedy podejmował decyzję o posłużeniu się podwładnym⁴.

¹ LEX nr 3416101; zob. Świto, 2024. Taką dyskusję wywołał już wyrok Sądu Najwyższego z dnia 31 marca 2020 r., II CSK 124/19, OSNC 2021, nr 1, poz. 4, który zapadł na tle podobnego stanu faktycznego. Przyjęta w tych judykatach przez Sąd Najwyższy kontrowersyjna wykładnia nie współgra z propozycjami nauki dotyczącymi zmian w prawie o czynach niedozwolonych – zob. Nesterowicz 2012, 34–52; Bagińska 2012, 53–65. Zob. jednak Łętowska 2015, 14–17; Nesterowicz 2014, 16.

² Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz. U. z 2024 r. poz. 1061, z późn. zm., dalej: k.c.

³ Tak Lange 2019, 351 na tle § 831 niemieckiego kodeksu cywilnego z dnia 18 sierpnia 1896 r., tekst jednolity z dnia 2 stycznia 2002 r. (ze zm.), *Federalny Dziennik Ustaw* I S. 42, 2909; 2003, dalej: n.k.c. Por. także Kondek 2019, 32–33; Nowakowski 1948b, 159; Szpunar 1958, 19, 21; Machnikowski 2009a, 362.

⁴ Longchamps de Bérrier 2020a, 787; Longchamps de Bérrier 2020c, 266; Nowakowski 1948a, 99; Kosik 1961, 41; Rembieliński 1971, 131; Kondek 2019, 26; wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 4 kwietnia 2014 r., I ACa 1137/13, LEX nr 1483862.

Sąd Najwyższy zgadza się tylko z tą częścią przytoczonych argumentów, które odwołują się do zasady *cuius commodum eius periculum*. Prowadzą go one do wyciągnięcia osobliwego wniosku, że celem art. 430 k.c. jest odpowiedzialność gwarancyjna, a jej zakres pozostaje szeroki. Stoi to w oczywistej sprzeczności z uzasadnieniem projektowanego art. 145 Kodeksu zobowiązań⁵, z którego wynika, że przesłanka „przy wykonywaniu”, zaczerpnięta m.in. z niemieckiego i szwajcarskiego kodeksu cywilnego, ma za zadanie ograniczać ramy odpowiedzialności za podwładnego przez pozostawienie poza jej zakresem szkody wyrządzonej przy okazji wykonywania powierzonej czynności⁶.

2. „Przy wykonywaniu” – adekwatny związek przyczynowy między powierzeniem czynności a wyrządzeniem szkody

Na tle art. 145 k.z. przyjmowano początkowo, że szkoda przy wykonywaniu występuje, jeżeli istnieje związek między powierzoną czynnością a zachowaniem podwładnego, z którego wynika szkoda. Na czym ten związek polega, nie było jednak szerzej wyjaśniane. Przykład kradzieży lub innego przestępstwa ilustrował przypadek braku takiego związku⁷. Z czasem jednak pojawił się bardziej precyzyjny pogląd, który zakładał, że zachowanie podwładnego ma wchodzić w zakres powierzonych mu do wykonania czynności lub pozostawać z nimi w ścisłym wewnętrznym związku. Przykładem może być potrącenie dokonane przez woźnicę zatrudnionego do przewozu⁸.

Jeszcze inna propozycja wykładni szkody przy wykonywaniu odwoływała się do celu działania podwładnego, tj. tego, czy zmierzał on do realizowania planu i korzyści przełożonego. W tym ujęciu powierzający odpowiada tylko za nieudolne działania lub użycie niewłaściwych środków⁹. Sąd Najwyższy skonfrontowany z przypadkami umyślnego użycia broni przez milicjanta lub żołnierza – za których Skarb Państwa odpowiadał na podstawie art. 145 k.z. w zw. z art. 3 ustawy o odpowiedzialności Państwa za szkody wyrządzone przez funkcjonariuszy państwowych¹⁰ – za kluczowe dla powstania odpowiedzialności Skarbu Państwa za funkcjonariusza uznawał to, czy funkcjonariusz działał w celu dbałości o porządek publiczny i bezpieczeństwo obywateli, a więc czy zmierzał on do realizacji celu wyznaczonego przez powierzającego¹¹.

Stopniowo jednak zaczął dominować inny pogląd. Zakładał on, że szkoda jest wyrządzona przy wykonywaniu powierzonej czynności, jeżeli między powierzeniem czynności

⁵ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 27 października 1933 r. – Kodeks zobowiązań, Dz. U. poz. 598, dalej: k.z.

⁶ Longchamps de Bérier 2020b, 183.

⁷ Longchamps de Bérier 2020a, 787; Longchamps de Bérier 2020c, 266–267; zob. Korzonek 1936, 363–364; Zoll 1948, 140.

⁸ Korzonek 1936, 363; Nowakowski 1948a, 99.

⁹ Nowakowski 1948a, 99. Jednocześnie autor szerzej ujmował wykładnie zwrotu „przy wykonywaniu” na tle art. 144 k.z. (art. 429 k.c.).

¹⁰ Ustawa z dnia 15 listopada 1956 r. o odpowiedzialności Państwa za szkody wyrządzone przez funkcjonariuszy państwowych, Dz. U. poz. 243, dalej: u.odp.p.f.

¹¹ Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 21 marca 1957 r., 2 CR 406/55, LEX nr 118963; orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 20 września 1958 r., IV CR 183/58, LEX nr 1633034; orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 9 grudnia 1958 r., I CR 867/58, LEX nr 1633035.

a szkodą zachodzi adekwatny związek przyczynowy (art. 361 § 1 k.c.). Pogląd ten zyskał dawniej znaczącą akceptację¹². Najpełniej wyraził go Sąd Najwyższy:

Granice odpowiedzialności przełożonego za szkodę wyrządzoną przez podwładnego określa wymóg, by szkoda ta miała miejsce przy wykonywaniu powierzonej podwładnemu czynności. Wymóg ten oznacza, że między powierzeniem czynności a działaniem, w wyniku którego nastąpiła szkoda, powinien zachodzić związek przyczynowy, i to związek takiego rodzaju, jaki w myśl obowiązujących zasad usprawiedliwia odpowiedzialność zobowiązanego do odszkodowania. Chodzi tu więc o związek przyczynowy w rozumieniu art. 157 § 2 k.z. (art. 361 § 1 k.c.) ograniczający się do następstw normalnych, tj. takich, jakie na podstawie doświadczenia życiowego należy uznać za stanowiące z reguły skutki danego rodzaju działań lub zaniechań w odróżnieniu od przypadków, które poza taką regułą wykraczają¹³.

Pogląd ten jest jednak przywoływany także współcześnie, szczególnie w orzecznictwie¹⁴. Również w uzasadnieniu wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 r. wskazano, że przymek „przy” wskazuje na istnienie adekwatnego związku przyczynowego (art. 361 § 1 k.c.). Zarazem Sąd Najwyższy nie wyjaśnił, dlaczego jego zdaniem za zwykłe następstwo nauczania religii i pracy duszpasterskiej ma uchodzić dokonanie czynu niezrządneho i krzywda? Oczywiście jest, że związek w rozumieniu art. 361 § 1 k.c. między tymi zdarzeniami nie występuje¹⁵. To niekonsekwentne odwołanie się przez Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 6 września 2022 r. do koncepcji adekwatnego związku przyczynowego przy wyjaśnianiu pojęcia „przy wykonywaniu” musi zaskakiwać, ponieważ stosunkowo wcześniej zwrócono uwagę, że taki związek wprawdzie istnieje, ale między zachowaniem podwładnego a wynikającą z niego szkodą. Wynika to z ogólnych zasad odpowiedzialności za czyny niedozwolone. Natomiast pojęcie „przy wykonywaniu” wyraża oddzielną przesłankę odpowiedzialności za podwładnego, która wymaga, aby działał on w powierzonym zakresie działania¹⁶. Obok argumentu, że próba wykładni pojęcia „przy wykonywaniu” przez odwołanie się do instytucji z art. 361 § 1 k.c. stanowi powtórzenie tego, co wynika z innych przepisów, trafnie wskazano także, że nie nadaje się ona do wyjaśnienia relacji między dwiema osobami, z których każda podejmuje własne czynności i kieruje się wolną wolą. To z kolei, poza przypadkami skrajnymi, wyklucza zasadność posłużenia się koncepcją adekwatnego związku przyczynowego¹⁷.

Niewątpliwie między powierzeniem czynności, np. przewozu ładunku, a dokonaniem w jego trakcie potrąceniem osoby trzeciej zachodzi związek przyczynowy typu *conditio sine qua non*, ponieważ bez powierzenia czynności szkoda by nie wystąpiła. Nie można jednak przyjąć, że normalnym następstwem powierzenia takiej czynności jest spowodowanie wypadku z udziałem pieszego lub zwiększenie prawdopodobieństwa

¹² Nowakowski 1948b, 195; Garlicki 1959, 40; Masłowski 1972, 1052–1053; orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 9 grudnia 1958 r., I CR 867/58, LEX nr 1633035; wyrok Sądu Najwyższego z dnia 24 stycznia 1962 r., III CR 518/61, LEX nr 1672838.

¹³ Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 9 grudnia 1958 r., I CR 867/58, LEX nr 1633035.

¹⁴ Nesterowicz 2014, 16; Bieniek 2011, 503; por. Wałachowska 2018, 484–485; uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 30 stycznia 1998 r., III CKN 624/97, LEX nr 519988.

¹⁵ Tak też Kondek 2019, 29, 35.

¹⁶ Kosik 1961, 42, 43, 49; Stępkowski 1972, 103, 104; Rembieliński 1971, 137–142.

¹⁷ Stępkowski 1972, 103.

jego wystąpienia. Gdybyśmy chcieli polegać na istnieniu związku przyczynowego przy wykładni zwrotu „przy wykonywaniu”, to należałoby go pojmować znacznie szerzej niż czyni się to na gruncie art. 361 § 1 k.c.¹⁸ Nie wydaje się jednak, aby takie podejście przybliżało w jakiś sposób do lepszego zrozumienia pojęcia „przy wykonywaniu”. Oznaczałoby to więc nie tylko zrównanie adekwatnego związku przyczynowego ze związkiem przyczynowym typu *conditio sine qua non*, lecz także tworzyłoby zbyt szerokie ramy odpowiedzialności za podwładnego. Nie może więc dziwić, że współcześnie odrzuca się sięganie po instytucję z art. 361 § 1 k.c. dla wyjaśnienia znaczenia pojęcia „przy wykonywaniu”¹⁹. Przesłanki „przy wykonywaniu” nie można zatem rozpatrywać w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Jej występowanie powinno być weryfikowane inaczej, a mianowicie przez udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy zachowanie podwładnego mieści się w zakresie powierzonej czynności.

3. Cel działania podwładnego jako kryterium odpowiedzialności za podwładnego – piśmiennictwo

Założenie, że szkoda jest wyrządzona przy wykonywaniu, jeżeli zachowanie podwładnego mieści się w zakresie powierzonych mu czynności, zmusza do postawienia pytania, co rozstrzyga o tym, że zachowanie wykracza poza ten dopuszczalny zakres i jakie pociąga to za sobą skutki? Jak zostało już zasygnalizowane, stosunkowo wcześniej odwołano się do kryterium celu działania podwładnego. Jeżeli jego zachowania zmierzały do realizacji celów (korzyści) powierzającego, to wyrządzona w związku z tym szkoda uzasadniała odpowiedzialność przełożonego. Jeżeli tak nie było, a podwładny wykorzystując okazję, którą stworzyło wykonywanie przez niego powierzonej czynności, dążył do osiągnięcia celu osobistego, to odpowiedzialność za podwładnego nie powstaje.

Kryterium celu działania podwładnego ma stosunkowo szeroką akceptację. Jednocześnie jednak różnie rozkłada się akcenty w ocenie jego znaczenia. Dla jednych autorów cel działania jest kryterium oceny tego, czy szkoda jest wyrządzona „przy wykonywaniu”²⁰. Dla innych z kolei wydaje się być on elementem oceny istnienia związku funkcjonalnego, warunkującego odpowiedzialność za podwładnego²¹.

Różnice poglądów występują także w innej kwestii, a mianowicie ocenie tego, czy cel działania jest jedynym kryterium rozstrzygającym o wystąpieniu odpowiedzialności za podwładnego lub ją wyłączającym. Tak uważa część doktryny²². Inni przyznają celowi działania znaczenie przewodnie, dopuszczając zarazem odstępstwo od niego ze względu

¹⁸ Tak Bełza 1996, 85 (z tym że wydaje się, iż autor formułuje te uwagi na tle art. 429 k.c.).

¹⁹ Kondek 2019, 29, 30; Borysiak 2024, art. 430, nb. 58. Jedną z bardziej pogłębionych argumentacji za rezygnacją z posługiwania się koncepcją adekwatnego związku przyczynowego przy wykładni pojęcia „przy wykonywaniu” przedstawił Rembieleński 1971, 137–178. W piśmiennictwie niemieckim zob. Larenz 1981, 649.

²⁰ Zob. Stelmachowski 1957, 519; Nowakowski 1948a, 99; Szpunar 1958, 27–28; Nesterowicz 1989, 421; Dubis 2023, art. 430, nb. 2; Zelek 2019, 702.

²¹ Rembieleński 1971, 132, 137–138; Safjan 2008, 1353, 1358; Olejniczak 2010, 408, 414; por. Borysiak 2024, art. 430, nb. 59.

²² Tak Nowakowski 1948a, 99; Szpunar 1958, 28; Nesterowicz 1989, 421; Dubis 2023, art. 430, nb. 2; Borysiak 2024, art. 430, nb. 63; Mezglewski 2021, 387–388. Krytycznie o kryterium „celu” m.in. Masłowski 1972, 1053.

na okoliczności faktyczne²³. Jest to w mojej ocenie wynikiem dostrzeżenia tendencji występującej w orzecznictwie, która rozstrzyga skomplikowane stany faktyczne na rzecz ochrony interesu poszkodowanego. Ta elastyczność omawianego kryterium może powodować – zdaniem niektórych – powstanie odpowiedzialności za podwładnego pomimo tego, że działa on w celu osobistym. Będzie tak – jak twierdzono – jeżeli uzasadnia to szczególne zaufanie do funkcjonariusza milicji (art. 145 k.z. w zw. z art. 3 u.odp.p.f.)²⁴. Zdaniem innych wyjście przez podwładnego dokonującego czynności poza powierzony mu zakres działania także może uzasadnić powstanie takiej odpowiedzialności, jeżeli podwładny miał na celu realizację powierzonej mu czynności²⁵.

Kolejna to kwestia terminologiczna. Słusznie zwrócono uwagę, że art. 430 k.c. w przeciwieństwie do art. 145 k.z. przewiduje, iż powierzenie następuje na rachunek (powierzającego). Oznacza to zatem, że tylko z takim działaniem, a nie działaniem na rachunek własny podwładnego, można łączyć powstanie odpowiedzialności z art. 430 k.c. Pojęcie „na rachunek” oznacza tyle, co „w celu”, „w interesie” powierzającego²⁶. Mimo że jest to pojęcie prawne, nie przyjęło się ono w języku prawniczym. Można więc przestać na dalszym użyciu terminu „cel działania”, pamiętając, że jest on synonimem pojęcia prawnego „na rachunek”. Wynika stąd jednak istotny wniosek, a mianowicie taki, że cel działania na korzyść powierzającego lub, mówiąc inaczej, na jego rachunek, ma wyraźną podstawę normatywną, wobec czego nie można go ignorować przy wykładni pojęcia „przy wykonywaniu”. Wręcz przeciwnie, cel działania musi być brany pod uwagę przy dokonywaniu wykładni językowej art. 430 k.c. Zasygnalizować należy, że orzecznictwo coraz częściej pomija lub dystansuje się od celu działania podwładnego przy wykładni tego przepisu, co jest błędem.

Kryterium celu działania ma oparcie także w celu art. 430 k.c. Jest nim m.in. ograniczenie odpowiedzialności za podwładnego do takich zachowań, których ryzyko wadliwego wykonania powierzający mógł brać pod uwagę, dokonując powierzenia. Chodzi tu właśnie o wadliwe wykonanie powierzonej czynności, a nie o ryzyko polegające na tym, że podwładny wykonując ją, równocześnie okradnie, dokona czynu nierządowego itp. Cel działania podwładnego jako kryterium odpowiedzialności za podwładnego ma więc także silne oparcie w wykładni funkcjonalnej art. 430 k.c.

Odwołanie się do kryterium celu powoduje wyłączenie czynności celowych, przestępnych – np. dokonanie sprzeniewierzenia kwot pieniężnych przez podwładnego uprawnionego do ich odbioru²⁷ – z zakresu odpowiedzialności za podwładnego, ponieważ nie zmierzają one do realizacji celu postawionego przez powierzającego. Ocena takich umyślnych zachowań podwładnego sprawia jednak trudności orzecznictwu.

²³ Machnikowski 2009b, 433; Machnikowski 2009a, 364–365; Olejniczak 2010, 408, 409, 414; Czachórski 1981, 575.

²⁴ Kosik 1961, 46–48.

²⁵ Stelmachowski 1957, 513; Kosik 1961, 46; Nesterowicz 1989, 421; Kondek 2019, 27.

²⁶ Rembieliński 1971, 139–142; Bełza 1996, 88. Zob. krytycznie Czachórski, Brzozowski, Safjan, Skowrońska-Bocian 2009, 234, 236; Czachórski 1981, 575, przyp. 131. Autor nie zgadzał się, że zmiana terminologiczna polegająca na zastąpieniu pojęć doprowadziła do konieczności dokonywania nowej wykładni zwrotu „przy wykonywaniu”, z czym można się zgodzić.

²⁷ Szpunar 1958, 28.

4. Cel działania podwładnego jako kryterium odpowiedzialności za podwładnego – orzecznictwo

Pojęcie „przy wykonywaniu” występuje także w art. 417 k.c. Pozwala to na wykorzystywanie dorobku orzecznictwa powstałego na tle tego przepisu do wykładni tego samego pojęcia użytego w art. 430 k.c.²⁸ W sprawach, w których Sąd Najwyższy był zmuszony ustalić, czy powodujące uszczerbek działanie funkcjonariusza następowało przy wykonywaniu powierzonych mu obowiązków (art. 417 § 1 k.c.), przyjmował on początkowo wyjątkowo zgodnie, że szkoda jest wyrządzona przy wykonywaniu, a nie przy okazji, jeżeli cel działania funkcjonariusza zmierza do realizacji celu powierzającego.

Zajmując się oceną zachowań funkcjonariuszy milicji i wojska, Sąd Najwyższy przyjmował ich odpowiedzialność, jeżeli zachowania te miały na celu ochronę interesu publicznego, mimo że podejmując je, przekraczali oni zakres powierzonych im czynności, np. działając poza służbą, umyślnie lub dokonując przestępstw z użyciem broni służbowej (oddanie umyślnego strzału podczas interwencji)²⁹. Kierując się takimi względami, Sąd Najwyższy wykluczał odpowiedzialność za zachowanie funkcjonariusza podjęte w celu osobistym, np. przywłaszczenie sobie przyjętej od znalazcy gotówki³⁰ albo morderstwo dokonane przez żołnierza podczas urlopu³¹.

Odstępstwa od dotychczasowej linii orzeczniczej pojawiły się stosunkowo szybko. Sąd Najwyższy uznał odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną przez milicjanta lub żołnierza, niedziałającego w celu ochrony interesu społecznego, np. używającego broni ze skutkiem śmiertelnym w okolicznościach prywatnych pod wpływem upojenia alkoholowego³².

Próbę rozstrzygnięcia istniejących w orzecznictwie rozbieżności dotyczących odpowiedzialności za funkcjonariusza podjął Sąd Najwyższy w uchwale całej izby z dnia 15 lutego 1971 r.³³ Jak przyjęto, o tym, czy szkoda została wyrządzona „przy wykonywaniu”, rozstrzyga cel działania lub zaniechania funkcjonariusza. Ma być ono związane z realizacją celu wynikającego z powierzonej mu czynności, chociażby było ono nawet wynikiem nieudolności lub przekroczenia instrukcji służbowej. Z kolei szkoda jest wyrządzona przy okazji, jeżeli funkcjonariusz, wykorzystując fakt powierzonej mu czynności, dąży do osiągnięcia celu innego niż ten, który wynika z powierzonej mu funkcji. Sąd Najwyższy, nawiązując do poglądów nauki³⁴, dopuścił jednak wyjątek od ww. zasady, przyjmując powstanie odpowiedzialności za funkcjonariusza, który wyrządził szkodę, kierując się celem osobistym, gdy wykonywanie czynności służbowej umożliwiło mu wyrządzenie tej szkody, ponieważ ze względu na przymusowy charakter wykonywanej

²⁸ Dotyczy to m.in. głośnej uchwały całej izby SN z dnia 15 lutego 1971 r., III CZP 33/70, OSNC 1971, nr 4, poz. 59, która zapadła na tle art. 417 k.c. Podejście takie wydaje się zasadne. Zob. m.in. Masłowski 1972, 1051.

²⁹ Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 21 marca 1957 r., 2 CR 406/55, LEX nr 118963; orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 20 września 1958 r., IV CR 183/58, LEX nr 1633034; zob. nieuzasadnione użycie broni przez wartownika, choć tu Sąd Najwyższy nie przywołał wprost celu działania: orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 9 grudnia 1958 r., I CR 867/58, LEX nr 1633035.

³⁰ Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 20 czerwca 1960 r., 3 CR 142/60, OSPiKA 1962, poz. 112.

³¹ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 9 marca 1963 r., IV CR 280/62, LEX nr 104569.

³² Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 11 lutego 1963 r., IV CR 505/61, LEX nr 1633730; wyrok Sądu Najwyższego z dnia 30 stycznia 1998 r., III CKN 624/97, LEX nr 519988.

³³ III CZP 33/70, OSNC 1971, nr 4, poz. 59.

³⁴ Kosik 1961, 49. Krytycznie Bendetson 1957, 27; Rembieniński 1971, 138.

czynności poszkodowany nie mógł przeciwstawić się nadużyciu i w ten sposób zapobiec szkodzie. Jako przykład takiej sytuacji można wskazać przypadek kradzieży przedmiotu przez funkcjonariusza przeprowadzającego przeszukanie mieszkania³⁵.

Nie tylko teoretyczna, ale przede wszystkim praktyczna doniosłość uchwały z dnia 15 lutego 1971 r. przemawia za jej oceną. Wypada ona pozytywnie, jeżeli chodzi o ten jej aspekt, w którym Sąd Najwyższy uznał cel działania za istotne kryterium warunkujące powstanie odpowiedzialności i wyjątkowo dopuścił jej wystąpienie pomimo tego, że działanie funkcjonariusza zmierzało do realizacji celu osobistego. Wypada ona natomiast negatywnie, jeżeli chodzi o uzasadnienie wspomnianego wyjątku. Co prawda Sąd Najwyższy słusznie dostrzegł specyfikę zadań funkcjonariuszy, która wynika m.in. z prawa do stosowania przez nich przymusu. Jednak argumentowanie, że taki charakter tej czynności umożliwił wyrządzenie szkody, ponieważ poszkodowany nie mógł jej zapobiec, nie ma żadnego oparcia w treści art. 417 § 1 i art. 430 k.c. Tym samym uzasadnienie odpowiedzialności za podwładnego, działającego w celu osobistym, stanowi odejście od istniejącego dotychczas rozumienia przesłanki „szkoda przy wykonywaniu”. Zakładało ono wadliwe wykonanie powierzzonej czynności.

Głębsza refleksja nad fragmentem uzasadnienia wyroku, w którym jest mowa o tym, że „przymusowy charakter czynności umożliwił wyrządzenie szkody”, skłania do wniosku, iż Sąd Najwyższy opowiedział się za dopuszczeniem odpowiedzialności za szkodę wyrządzoną przez funkcjonariusza przy okazji wykonywania powierzzonej mu czynności. To właśnie przymusowy charakter czynności stworzył okazję do podjęcia przez funkcjonariusza szkodzącej czynności. Takie uzasadnienie odpowiedzialności za działanie funkcjonariusza podjęte przez niego w celu osobistym stanowi wykładnię *contra legem* art. 417 § 1 k.c. Nie jest ona jeszcze rażąca na tle tego przepisu, ponieważ – jak wspomniałem – sam fakt opowiedzenia się przez Sąd Najwyższy za odpowiedzialnością w takich przypadkach, jest – z przyczyn niżej wyjaśnionych – słuszny. Problem staje się poważny, gdy część argumentacji Sądu Najwyższego, a mianowicie, że to przymusowy charakter czynności funkcjonariusza umożliwił wyrządzenie szkody, jest adaptowana do przypadków odpowiedzialności za podwładnego, który nie jest funkcjonariuszem (art. 430 k.c.). Znikają wtedy wszystkie argumenty, przy pomocy których można jeszcze bronić stanowiska Sądu Najwyższego z uchwały z dnia 15 lutego 1971 r. Niestety część orzecznictwa poszła w tym nietrafnym kierunku, dokonując wykładni art. 430 k.c. Tak uczynił również Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 6 września 2022 r.

Była już mowa o tym, że Sąd Najwyższy trafnie dostrzegł w uchwale z dnia 15 lutego 1971 r. specyfikę zadań funkcjonariuszy. Wynika ona m.in. z realizowanych przez nich zadań, możliwości użycia przymusu bezpośredniego i broni palnej³⁶. Wiążą się z nimi pewne szczególne obowiązki ciążące na funkcjonariuszu, np. ochrona i zabezpieczenie broni przed niewłaściwym jej użyciem i przeciwdziałanie przestępstwom. Oznacza to, że wadliwe wykonywanie takich obowiązków, polegające np. na zbyt mocnym chwycie milicjanta i wykręceniu ręki³⁷, nieuzasadnionym użyciu broni służbowej także po godzinach

³⁵ Kosik 1961, 49.

³⁶ Stępkowski 1972, 105; por. Kosik 1961, 46–48.

³⁷ Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 11 listopada 1966 r., I CR 379/66, OSNCP 1967, nr 7–8, poz. 135.

pracy, kradzieży bransolety podczas przeszukania itp. mieści się w zakresie powierzonych funkcjonariuszowi zadań i uzasadnia odpowiedzialność na podstawie art. 417 § 1 k.c. W tym właśnie kierunku powinno zmierzać uzasadnienie wspomnianej uchwały, co wyłączałoby całkowicie jej krytykę. Oczywiście, że pojawiają się kwestie szczegółowe, np. ustalenie zakresu powierzonych funkcjonariuszowi czynności. Są one jednak możliwe do rozwiązania³⁸.

Zauważyć należy, że omawiane działanie funkcjonariusza w celu osobistym, często noszące znamiona przestępstwa, jest dokonywane w ramach czynności powierzonych, ale wbrew celowi powierzającego. Pomimo tego w takich przypadkach należy się opowiedzieć za odpowiedzialnością Skarbu Państwa za funkcjonariusza z przyczyn szerzej omówionych powyżej. Wynika z tego wniossek, że cel nie jest jedynym i najważniejszym kryterium rozstrzygającym kwestię odpowiedzialności za podwładnego.

5. Rozszerzająca wykładnia pojęcia „przy wykonywaniu” z art. 430 k.c. w orzecznictwie

Przewidziane w uchwale Sądu Najwyższego z dnia 15 lutego 1971 r. kryterium celu działania, a szczególnie dopuszczony wyjątek, pozwalający pociągnąć do odpowiedzialności Skarb Państwa za działanie funkcjonariusza, mimo tego że cel tego działania był osobisty, stało się centralnym punktem odniesienia dla kolejnych wyroków Sądu Najwyższego. Dotyczyły one umyślnych i przestępczych działań podwładnego niebędącego funkcjonariuszem, takich jak przewłaszczenie wpłat do banku³⁹, na pocztę⁴⁰ i opłat parkingowych⁴¹, a także fałszerstwa dokumentacji celnej, skutkującego karami administracyjnymi⁴².

Podkreślić należy, że w przypadku tych orzeczeń nawiązanie do przewidzianej w uchwale z dnia 15 lutego 1971 r. błędnej argumentacji, uzasadniającej w drodze wyjątku odpowiedzialność, pomimo podjęcia przez funkcjonariusza działania w celu osobistym, było wybiórcze. Ograniczało się ono do twierdzenia, że „wykonywanie czynności umożliwiło wyrządzenie szkody”. Pomijano natomiast ten fragment uzasadnienia uchwały, z którego wynikało, że było to efektem przymusowego charakteru czynności wykonywanej przez funkcjonariusza. W rezultacie w orzecznictwie zarysowała się tendencja polegająca na poszerzaniu przypadków, w których uznawano, że „wykonywanie czynności umożliwiło wyrządzenie szkody”. Przyjmowano, że miało to miejsce w przypadku podwładnych niebędących funkcjonariuszami, co spotkało się ze słuszną krytyką⁴³. O jej powodach była mowa wcześniej. Ostatecznie zakwestionowano cel działania jako główne kryterium oceny tego, czy szkodę wyrządzono przy wykonywaniu powierzonej czynności. Ta ewolucja orzecznicza nie była uporządkowana. Było wręcz przeciwnie. Argument,

³⁸ Zob. Kosik 1961, 45–46.

³⁹ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 30 października 2012 r., V ACa 436/12, LEX nr 1236645.

⁴⁰ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 listopada 2005 r., V CK 396/05, LEX nr 197009.

⁴¹ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 20 lutego 2013 r., I ACa 936/12, LEX nr 1315737.

⁴² Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 15 marca 2007 r., II CSK 497/06, LEX nr 966807.

⁴³ Mezglewski 2021, 378.

zgodnie z którym „wykonywanie czynności umożliwiło wyrządzenie szkody”, stał się albo samodzielnym kryterium odpowiedzialności za podwładnego, albo punktem wyjścia do poszukiwania innych kryteriów tego rodzaju⁴⁴.

Na czym opierała się krytyka celu działania jako kryterium oceny tego, czy szkoda została wyrządzona przy wykonywaniu powierzonych czynności? Postawiono zarzut, że przepis kodeksowy „[...] nie wymienił motywów zachowania się sprawcy, ani celu jego działania jako materialnoprawnych przesłanek ograniczających odpowiedzialność”⁴⁵. Zupełnie sprzeczny z podstawami tego zarzutu był kolejny, a mianowicie, że odwołanie się do celu działania miało rzekomo powodować zawężanie wykładni, której nie da się pogodzić z koniecznością zapewnienia poszkodowanemu odpowiedniej ochrony prawnej⁴⁶. Zarzuty te trudno nazwać przekonującymi. Powierzający zleca wykonanie pewnych czynności, aby w wyniku tego osiągnąć pewien cel (rezultat). Oznacza to, że czynności podwładnego muszą być podejmowane w pewnym celu i mają się w założeniu zakończyć pewnym rezultatem. Przypomnieć także trzeba, że przepis ten jasno przewiduje, iż powierzenie następuje na rachunek powierzającego, co należy tłumaczyć „na jego korzyść” lub „dla jego celu”. Natomiast zawężenie odpowiedzialności za podwładnego jest jednym z celów art. 430 k.c. Nie sposób natomiast uznać, że to rzekome zawężenie wykładni, będące wynikiem opierania się na kryterium celu działania podwładnego, jest sprzeczne z granicami wyznaczonymi przez wspomniany cel art. 430 k.c.

Zarzucono także, że kryterium celu działania zawsze zawodzi, ponieważ wadliwe wykonanie powierzonych czynności, a o takim mówi się w kontekście odpowiedzialności za podwładnego, nigdy nie ma na celu realizacji powierzonych czynności⁴⁷. Byłoby tak, gdyby cel działania był postrzegany przez pryzmat niewłaściwego zachowania się podwładnego związanego z przewidywaniem i wolą działania, czyli podmiotowej naganności (winy)⁴⁸. Tymczasem ocena celu działania powinna być przeprowadzona z perspektywy obiektywnej. Stawiane pytanie powinno więc brzmieć: czy działanie prowadziło lub mogło prowadzić do realizacji powierzonych czynności, czy też – przeciwnie – zmierzało do osiągnięcia celu osobistego. Stąd nawet wadliwie wykonana czynność podwładnego może być z takiej perspektywy uznana za zmierzającą do osiągnięcia celu związanego z realizacją powierzonych czynności. Jeżeli instalator użył niewłaściwego materiału i wyrządził wskutek tego szkodę, to jego czynności zmierzały do celu, jakim jest wykonanie instalacji.

Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 15 lutego 1971 r. była przełomem w kwestii odpowiedzialności Skarbu Państwa za działanie funkcjonariuszy (art. 417 k.c.). Takie samo znaczenie dla odpowiedzialności za podwładnego (art. 430 k.c.) miał wyrok Sądu

⁴⁴ Zob. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 30 stycznia 1998 r., III CKN 624/97, LEX nr 519988 oraz wyroki podane w przyp. 39–42.

⁴⁵ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 15 marca 2007 r., II CSK 497/06, LEX nr 966807. Wyrok dotyczył wykładni zwrotu „przy wykonywaniu” na tle art. 417 k.c.

⁴⁶ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 25 listopada 2015 r., II CSK 683/14, LEX nr 1952511; uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 30 stycznia 1998 r., III CKN 624/97, LEX nr 519988; Wilk 2021, 207–210.

⁴⁷ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 30 stycznia 1998 r., III CKN 624/97, LEX nr 519988; Łętowska 2015, 18.

⁴⁸ W kategoriach subiektywnych cel działania rozumie Masłowski 1972, 1053.

Najwyższego z dnia 25 listopada 2005 r.⁴⁹ Wpływał on także na kolejne orzeczenia Sądu Najwyższego. Był on ważny również z innego powodu, a mianowicie kwestionował w znacznej mierze wspomnianą uchwałę i jedynie nią zainspirowany przyjmował inną, dodajmy, jeszcze bardziej nietrafną wykładnię pojęcia „przy wykonywaniu”. W tym wyroku Sąd Najwyższy wyraził zaskakującą opinię, ignorując pięćdziesięcioletni dorobek nauki i orzecznictwa. Jego zdaniem nie zostały wypracowane ogólne i powszechnie akceptowane kryteria odpowiedzialności za podwładnego.

W opinii Sądu Najwyższego takim kryterium jest wieloaspektowy związek funkcjonalny pomiędzy powierzeniem a wykonywaniem czynności przez podwładnego, skutkującym szkodą. Związek ten ma kilka aspektów: przedmiotowy, podmiotowy, czasowy i lokalizacyjno-instrumentalny⁵⁰. Założyć trzeba, że Sąd Najwyższy przyjął, iż wystarczy wystąpienie niektórych z wymienionych aspektów związku funkcjonalnego do powstania odpowiedzialności za podwładnego. Tymczasem jedynie pierwszy aspekt tego związku, tj. działanie sprawcy w ramach zakresu powierzonych czynności, jest wskazany trafnie. Pozostałe, szczególnie aspekty czasowy i lokalizacyjno-instrumentalny, odpowiadają tym, które zawsze oceniane były jako dające jedynie okazję do wyrządzenia szkody, a zatem obojętne dla odpowiedzialności za podwładnego. Sąd Najwyższy dopuścił tym samym odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną przy okazji wykonywania powierzonej czynności.

W orzecznictwie pojawiły się jeszcze inne kryteria, których wystąpienie miało przesądzać o odpowiedzialności za podwładnego. Odwoływano się do krytykowanego już wyżej kryterium adekwatnego związku przyczynowego między wykonywaniem powierzonej czynności a powstałą szkodą, które uzupełniano funkcją czasu⁵¹. Wskazywano także na niedociągnięcia organizacyjne oraz brak właściwego zapobiegania nadużyciom przez nadzór i kontrolę ze strony powierzającego, które doprowadziły do wyrządzenia szkody⁵². Można więc sformułować konkluzję, że faktyczne zerwanie z założeniami przyjętymi w uchwale Sądu Najwyższego z dnia 15 lutego 1971 r. zaowocowało chaotycznymi próbami wyjaśnienia, czym jest szkoda wyrządzona przy wykonywaniu powierzonej czynności.

W licznych orzeczeniach nie odrzucono jeszcze w sposób otwarty celu działania w interesie powierzającego, jako kryterium rozstrzygającego o odpowiedzialności za podwładnego. Jednoczesne akceptowanie innych, wyjątkowych kryteriów, które mają taką odpowiedzialność również uzasadniać, doprowadziło co najmniej do zmarginalizowania kryterium celu działania. Te inne kryteria, jak np. związek czasu i miejsca pomiędzy powierzoną czynnością a zachowaniem prowadzącym do szkody, są procesowo prostsze do wykazania. Nie zachodzi więc potrzeba udowadniania w procesie cywilnym działania podwładnego w celu powierzającego, aby powstała odpowiedzialność za podwładnego. O ile na tle uchwały z dnia 15 lutego 1971 r. odpowiedzialność za działanie w celu

⁴⁹ V CK 396/05, LEX nr 197009; zob. także wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 listopada 2015 r., II CSK 683/14, LEX nr 1952511; wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 20 lutego 2013 r., I ACa 936/12, LEX nr 1315737.

⁵⁰ Tak wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 20 lutego 2013 r., I ACa 936/12, LEX nr 1315737 z powołaniem się na wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 listopada 2005 r., V CK 396/05, LEX nr 197009.

⁵¹ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 30 stycznia 1998 r., III KKN 624/97, LEX nr 519988; uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 15 marca 2007 r., II CSK 497/06, LEX nr 966807.

⁵² Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 15 marca 2007 r., II CSK 497/06, LEX nr 966807.

osobistym była ściśle limitowana przymusowym charakterem wykonywanej przez funkcjonariusza czynności, to takie ograniczenie zniknęło w kolejnych orzeczeniach Sądu Najwyższego. Można zatem stwierdzić, że te z założenia wyjątkowe kryteria uzasadniające odpowiedzialność za podwładnego stały się regułą.

Orzecznictwo nie poradziło sobie z kwalifikacją umyślnych i przestępczych zachowań podwładnego niebędącego funkcjonariuszem na tle art. 430 k.c. Wykładnia pojęcia „przy wykonywaniu” zmierzała w kierunku jego niewłaściwej reinterpretacji. Zauważyć należy, że kierunek ten powinien być inny. Podstawą powinno być ustalenie zakresu powierzonych czynności na tle rozpoznawanych spraw, o czym będzie mowa poniżej.

6. Przededefiniowanie pojęcia „przy wykonywaniu” – umożliwienie wyrządzenia szkody jako kryterium odpowiedzialności za podwładnego

Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 r.⁵³ jest kluczowy z punktu widzenia wyznaczenia ram odpowiedzialności za podwładnego, a te są zdaniem Sądu Najwyższego szerokie. Mieści się w nich czyn umyślny, przestępczy, podjęty przez podwładnego w celu osobistym i rodzajowo inny niż czynność powierzona. Orzeczenie to stanowi zwieńczenie pewnej błędnej tendencji w wykładni pojęcia „przy wykonywaniu”, która rozszerza jego granice. Jest ona reprezentowana w orzecznictwie⁵⁴ i części piśmiennictwa⁵⁵. Nie jest więc przypadkiem, że Sąd Najwyższy w tym wyroku bezpodstawnie zakwestionował precyzję pojęcia „przy okazji”. Uczynił tak, ponieważ dzięki temu jednocześnie poszerzył pojęcie „przy wykonywaniu” i trzymając się formalnie nadal tych dwóch pojęć, zmienił całkowicie ich znaczenie. Wyrządzoną „przy okazji” jest, zdaniem Sądu Najwyższego, szkoda bez związku z czasem i miejscem wykonywania powierzonej czynności i całkowicie różna od niej rodzajowo, np. naprawa dachu, której prywatnie podjął się pracownik zakładu energetycznego po wykonaniu powierzonych mu prac elektrycznych.

Pojawia się pytanie, jakie argumenty doprowadziły Sąd Najwyższy do zajęcia takiego nietrafnego stanowiska? Najprostszą odpowiedzią jest, że wszystkie, do których kiedykolwiek odwoływały się sądy, opowiadając się za rozszerzającą wykładnią pojęcia „przy wykonywaniu”. Jednak przyjęte przez Sąd Najwyższy uzasadnienie jest nieprzekonujące, niekonsekwentne, niespójne i chaotyczne.

Kryterium celu działania Sąd Najwyższy ocenił jako nieprecyzyjne w przypadku, w którym zachowanie podwładnego było umyślne. Trudno nie zgodzić się z tym, że takie kryterium wówczas zawodzi. Nie wydaje się, aby nastąpiła dyskwalifikacja tego kryterium, ponieważ, jak była o tym mowa, odpowiedzialność z art. 430 k.c. ma z założenia zawężone ramy i czynności podwładnego, podejmowane w celu osobistym, mogą się zwyczajnie znajdować poza nimi.

⁵³ Podobnie jak cytowany wyżej wyrok Sądu Najwyższego z dnia 31 marca 2020 r., II CSK 124/19.

⁵⁴ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 24 czerwca 2009 r., IV CSK 191/09, LEX nr 1391320.

⁵⁵ Nesterowicz 2014, 15–17; Łętowska 2015, 18 i nast.; Wilk 2020, 60; Wilk 2021, 206 i nast.; Jantowski 2022, 765; Strugała 2024, art. 430, nb. 21. Krytycznie m.in. Kondek 2019, 30–32; Borysiak 2024, art. 430, nb. 63–64; Borysiak 2021, 196–200; Dubis 2023, art. 430, nb. 3; Mezglewski 2021, 377–379, 385.

Zdaniem Sądu Najwyższego przyimek „przy” ma przemawiać za występowaniem związku w rozumieniu art. 361 § 1 k.c. Takie podejście było już wyżej przedmiotem krytyki. Sąd Najwyższy w żaden sposób nie wyjaśnił jednak, dlaczego jego zdaniem normalnym następstwem powierzonych księdzu czynności nauczania religii, spowiedzi itp. jest czyn nierządny i w efekcie krzywda.

Sąd Najwyższy wyraził trafną myśl, że czynność, z której wynika szkoda, musi mieścić się w zakresie czynności powierzonej. Myśl tę rozumie jednak zupełnie inaczej niż należałoby tego oczekiwać, ponieważ uważa, że ma to miejsce także wówczas, gdy czynność szkodząca i powierzona są rodzajowo różnymi czynnościami, np. czyn nierządny i nauczanie religii, spowiedź, udzielanie sakramentów itp. W rezultacie bezpodstawnie stwierdza w uzasadnieniu wyroku, że czyn nierządny jest „nieprawidłowym i zawinionym wykonywaniem przez podwładnego czynności powierzonej”.

Być może najważniejszym z podniesionych przez Sąd Najwyższy argumentów na rzecz przeprowadzonej wykładni jest ten zaczerpnięty z uchwały z dnia 15 lutego 1971 r., choć Sąd Najwyższy nie powiedział tego wprost. Przypomnijmy, że zakładał on, iż przymusowy charakter wykonywanej przez funkcjonariusza czynności umożliwia wyrządzenie szkody. Na potrzeby rozpatrzenia sprawy rozstrzygniętej wyrokiem Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 r. argument ten został odpowiednio zmodyfikowany. W tym przypadku to sprawowane przez księdza z woli przełożonych funkcje: katechety, spowiednika, wikarego miały mu umożliwić wyrządzenie szkody. Sąd Najwyższy zaakceptował w ten sposób poglądy prezentowane w piśmiennictwie. Zakładają one, że okoliczności towarzyszące wykonywaniu powierzonych księdzu czynności, takie jak czas, miejsce, ubiór, a przede wszystkim charakter pełnionej przez niego posługi duszpasterskiej, wytwarzają mają taki stan zaufania, który umożliwia dokonanie czynów szkodzących⁵⁶.

Trzeba po raz kolejny podkreślić, że ciesząc się bezgraniczną akceptacją orzecznictwa nieprawdziwe kryterium odpowiedzialności za podwładnego, jakim jest „umożliwienie wyrządzenia szkody”, wywołane dowolną przyczyną – przymusowym charakterem wykonywanej czynności, sprawowaną przez księdza funkcją czy wytworzonym wskutek tej funkcji stanem zaufania u poszkodowanej – nie występują w treści art. 430 k.c. Wielokrotne odwoływanie się w orzeczeniach do tego fałszywego kryterium nie zmienia faktu, że ma ono status pozanormatywny. Wobec jego oczywistej wadliwości zdumiewać może jedynie jego pięćdziesięcioletnia popularność oraz ciągle na nowo podejmowane wysiłki wykazywania, jakie jeszcze okoliczności umożliwiły wyrządzenie szkody i tym samym uzasadniły powstanie odpowiedzialności za podwładnego. Z punktu widzenia wykładni funkcjonalnej, tj. celu art. 430 k.c., wyróżnianie tego kryterium jest także zupełnie nieuzasadnione.

Jeżeli to wytworzenie stanu zaufania u ofiary miało spowodować w sprawie rozpatrywanej przez Sąd Najwyższy umożliwienie wyrządzenia szkody, to pojawiają się kolejne zastrzeżenia wobec takiego kryterium. Chodzi tu przecież o stan emocjonalny poszkodowanej, który jest z natury rzeczy subiektywny. Ma to implikacje procesowe i teoretyczne. Nie można bowiem zakładać, że taki stan zawsze będzie występował. Kwestia ustalenia

⁵⁶ Łętowska 2015, 18; Nesterowicz 2008, 9; Nesterowicz 2014, 15–17; Nesterowicz 2008, 10–11; Wilk 2020, 60; Wilk 2021, 206–210; Jantowski 2022, 765; Strugała 2024, art. 430, nb. 21.

tej okoliczności, warunkującej odpowiedzialność za podwładnego, musiałyby być przedmiotem dowodzenia przez powoda. Przesłanka szkody przy wykonaniu powierzonych czynności musiałyby być oceniana w kategoriach subiektywnych. To z kolei prowadziłoby nieuchronnie do różnych rozstrzygnięć w zależności od tego, czy w procesie wykazano by istnienie stanu zaufania u ofiary wobec wykonującego czynność powierzoną.

Wreszcie wiązanie odpowiedzialności za podwładnego ze stanem subiektywnym, takim jak zaufanie ofiary do sprawcy, jest narażone na zarzut braku aktualności, a także dyskryminowania powierzających na tle art. 430 k.c. O ile można przyjąć, że stan zaufania poszkodowanej wobec księdza mógł wystąpić w latach poprzedzających upadek komunizmu i późniejszych, ponieważ Kościół katolicki cieszył się wówczas zaufaniem społecznym, choć był zarazem prześladowany przez władze publiczne, to dziś takie założenie, wobec przemian społecznych, nie może być przyjmowane jako pewne.

Kryterium zaufania do sprawcy musiałyby być obiektywne w tym znaczeniu, że osoby z innych grup zawodowych, np. nauczyciel, lekarz, ratownik także musiałyby być zdolne do wytwarzania takich stanów emocjonalnych u potencjalnych ofiar. W przeciwnym bowiem przypadku nie powstałaby odpowiedzialność powierzającego za ewentualnie dokonane przez nich czyny nierządne. Pozostaje wątpliwe, czy tak jest. Z kolei przyjęcie założenia, że w istocie jest tak w każdym przypadku, oznaczałoby, że kryterium „umożliwienia wyrządzenia szkody ze względu na stan zaufania ofiary” staje się czystą fikcją. Próbuje się w ten sposób ukryć wykładnię art. 430 k.c., która zakłada odpowiedzialność powierzającego za szkodę wywołaną inną czynnością podwładnego niż czynność powierzona, dokonaną w tym samym czasie i miejscu co czynność powierzona. W efekcie próbuje się forsować stanowisko o odpowiedzialności za szkodę wyrządzoną jedynie przy okazji wykonywania powierzonej czynności.

Zdaniem Sądu Najwyższego odpowiedzialność powierzającego za zachowanie nacechowane winą umyślną, przestępcze i podjęte w celu osobistym przez podwładnego jest uzasadniona brakiem nadzoru i kontroli nad wykonywaną przez niego czynnością za strony powierzającego. Na występowanie tego obowiązku ma rzekomo wskazywać ta część art. 430 k.c., w której jest mowa o podleganiu kierownictwu i stosowaniu się podwładnego do wskazówek przełożonego. Sąd Najwyższy uznał także, że zakres tego obowiązku może się różnić, rosnąć w przypadkach bliskiego kontaktu podwładnego z osobą trzecią. Takie podejście jest sprzeczne z regułą zakładającą, że miara staranności jest zasadniczo jednakowa (art. 355 k.c.). Sąd Najwyższy nie dostrzegł także, że podleganie kierownictwu jest przesłanką uzasadniającą przejście odpowiedzialności za podwładnego z tej opartej na zasadzie winy (art. 429 k.c.) do tej opartej na zasadzie ryzyka (art. 430 k.c.). Nawet jeżeli powierzający w sposób staranny sprawowałby kierownictwo nad podwładnym, to nie wyłączałoby to jego odpowiedzialności, jeżeli szkoda została by wyrządzona przy wykonywaniu powierzonej czynności. Ponieważ powierzający nie odpowiada za winę własną w postaci braku staranności w nadzorze, ale za winę cudzą, to argumentacja Sądu Najwyższego nie jest trafna⁵⁷. Inaczej jest na tle § 831 n.k.c., w którym powierzający odpowiada na zasadzie winy.

⁵⁷ Rembieliński 1971, 136; Szpunar 1958, 16; Kondek 2019, 30.

Zakres, w jakim podwładny podlega kierownictwu powierzającego, wynika tylko z typu powierzonego mu do wykonania stosunku i jego treści, np. pracy jako kierownika. Nie obejmuje natomiast zapobiegania popełnienia przestępstwa przez podwładnego. Powierzający nie ma instrumentów prawnych służących zapobieganiu przestępstwu lub sprawowaniu kontroli prewencyjnej. Nie można więc racjonalnie oczekiwać, że powierzający zapobiegnie przestępstwu, a w razie gdy tak się nie stanie, obciążać go odpowiedzialnością za wynikające z niego skutki. Powierzający nie staje się „policjantem” odpowiedzialnym za niezapobieżenie przestępstwu. Wykładnia art. 430 k.c. prowadząca do przeciwnego wniosku jest nietrafna.

Odpowiedzialność za cudze czyny, oparta na zasadzie ryzyka, zawsze jest ograniczona do pewnych zachowań lub zdarzeń, jak np. zawiniony wybór, ruch przedsiębiorstwa (art. 429, 435 k.c.). Na tle art. 430 k.c. odpowiedzialność powierzającego obejmuje tylko ryzyko wynikające z wadliwego wykonania przez podwładnego powierzonej mu czynności, bo tylko takie ryzyko powierzający mógł rozpatrywać, kiedy powierzał podwładnemu czynność. Przepisy o czynach niedozwolonych nie znają odpowiedzialności z nieokreślonej przyczyny. Odpowiada się tylko w sytuacji, w której prawo uczyniło kogoś odpowiedzialnym. Jeżeli powierzający miałby odpowiadać za każde przestępstwo popełnione przez podwładnego, które pozostaje w związku czasu i miejsca z wykonywaniem powierzonej czynności, to potencjalny katalog czynów powodujących odpowiedzialność będzie bardzo szeroki, np. kradzież, morderstwo, zranienie, pozbawienie wolności, czyn nierządny, oszustwo, spowodowanie ryzyka katastrofy. Wykładnia art. 430 k.c. dokonana przez Sąd Najwyższy i przewidująca odpowiedzialność za niemal każde przestępstwo podwładnego jest sprzeczna ze wspomnianymi założeniami prawa deliktowego. Przepisy te, w części, w której dotyczą odpowiedzialności powierzającego, nie mogą być poddane wykładni rozszerzającej, ponieważ dotyczą sfery jego obowiązków. Trafnie dostrzeżono także, że tylko precyzyjne ustalenie, za co ma odpowiadać powierzający, jest zgodne z zasadą bezpieczeństwa obrotu. Musi on bowiem wiedzieć, w jakiej sytuacji poniesie odpowiedzialność⁵⁸.

7. Wewnętrzny, bezpośredni związek między zachowaniem podwładnego a powierzoną czynnością

W sprzeczności z przedstawioną przez Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 6 września 2022 r. szeroką interpretacją pojęcia „przy wykonaniu” pozostaje inne stanowisko, cieszące się zasadnie stosunkowo szeroką akceptacją piśmiennictwa i orzecznictwa. Zakłada ono, że odpowiedzialność za podwładnego uzasadnia istnienie związku, który zachodzi między czynnością powierzoną a zachowaniem podwładnego, które prowadzi do powstania szkody⁵⁹. Związek ten polega na tym, że zachowanie podwładnego mieści się w zakresie

⁵⁸ Stępkowski 1972, 105.

⁵⁹ Zob. Korzonek 1936, 363; Szpunar 1958, 28; Czachórski 1981, 575; Longchamps de Bérrier 2020c, 266; Radwański 2003, 191; Olejniczak 2010, 408; Safjan 2008, 1358; Kondek 2019, 29; Borysiak 2024, art. 430, nb. 63–64; por. Stępkowski 1972, 103; wyrok Sądu Najwyższego z dnia 8 września 2020 r., V CSK 585/18, LEX nr 3060762; wyrok

czynności powierzonej⁶⁰. Jako przykład można podać wadliwie wykonaną instalację elektryczną przez elektryka⁶¹, przejechanie przechodnia przez woźnicę zatrudnionego do przewozu lub uszkodzenie przedmiotu w trakcie przewozu⁶², a także uszkodzenie dachu sąsiada podczas dokonywania naprawy innego dachu⁶³. Nie będą natomiast pozostawać w omawianym związku takie czyny, jak gwałt dokonany przez przewoźnika, kradzież, a także czyn nierządny księdza, nauczyciela, lekarza wobec ucznia lub pacjenta.

Nie zawsze jednak związek funkcjonalny jest rozumiany tak, jak to wyżej przedstawiono. We wspomnianym już kontrowersyjnym wyroku z dnia 25 listopada 2005 r. Sąd Najwyższy nietrafnie opowiedział się za tzw. wieloaspektowym związkiem funkcjonalnym, tj. związkiem rozumianym szeroko, który oznacza *de facto* odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną przez podwładnego przy okazji wykonywania powierzonej czynności⁶⁴.

Wspomniany wyżej związek jest nazywany wewnętrznym⁶⁵ lub funkcjonalnym⁶⁶, co pozwala odróżnić go od adekwatnego związku przyczynowego. Tym pierwszym określeniem będę się posługiwał w dalszej części rozważań. Wydaje się ono lepiej oddawać naturę tego związku niż to drugie sformułowanie, które sugeruje jakieś funkcjonalne powiązanie między zachowaniem się podwładnego a powierzoną czynnością. Tymczasem nie wydaje się, aby na tym opierał się omawiany tu związek.

Między przedstawionym wyżej stanowiskiem polskiej nauki i orzecznictwa dotyczącym związku wewnętrznego a stanowiskiem niemieckim występuje daleko posunięte podobieństwo. Natomiast wspomniana wyżej koncepcja wieloaspektowego związku lub podobna do niej nie jest prezentowana w niemieckiej nauce i orzecznictwie. To, co wyróżnia niemieckie podejście, to większa precyzja w określeniu czynności powierzonej, co – jak sądzę – ułatwia potem ustalenie, czy zachowanie podwładnego mieści się w ramach powierzenia. Powszechną akceptacją cieszy się tam pogląd wiążący odpowiedzialność za podwładnego ze szkodą wyrządzoną przy wykonywaniu powierzonej czynności. Natomiast będąca jej przeciwieństwem szkoda przy okazji wykonywania takiej czynności nie pociąga za sobą odpowiedzialności powierzającego⁶⁷. Zasadniczo panuje zgoda, że szkoda jest wyrządzona przy wykonywaniu, jeżeli podwładny działa w ramach przyjętego przez siebie zakresu obowiązku, tzn. kiedy ze względu na rodzaj i cel powierzonej mu czynności, między tą czynnością a jego działaniem szkodzącym zachodzi bezpośredni, wewnętrzny związek. Działanie podwładnego nie może wykroczyć poza

Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 30 października 2012 r., V ACA 436/12, LEX nr 1236645; zob. orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 21 marca 1957 r., 2 CR 406/55, LEX nr 118963.

⁶⁰ Korzonek 1936, 363; Borysiak 2024, art. 430, nb. 64; Olejniczak 2010, 408; Kaliński 2019, 278; wyrok Sądu Najwyższego z dnia 5 maja 1998 r., I CKU 110/97, LEX nr 34023.

⁶¹ Longchamps de Bérier 2020a, 787; Czachórski, Brzozowski, Safjan, Skorońska-Bocian 2009, 234, 236; Wechsler 1935, 203; zob. Szpunar 1958, 28.

⁶² Korzonek 1936, 363–364.

⁶³ Zoll 1948, 140.

⁶⁴ V CK 396/05, LEX nr 197009; zob. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 listopada 2015 r., II CSK 683/14, LEX nr 1952511; wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 20 lutego 2013 r., I ACA 936/12, LEX nr 1315737.

⁶⁵ Korzonek 1936, 363.

⁶⁶ Tak m.in. Szpunar 1958, 28; Borysiak 2024, art. 430, nb. 63.

⁶⁷ Larenz 1981, 649; Schiemann 2004, 3114; Schaub 2022, 1958; Sprau 2010, 1360; Teichmann 2015, 1392; Ostrzechowski 2015, 46.

zakres powierzonych mu czynności lub ich ogólne ramy⁶⁸. W innym ujęciu pojęcie „w wykonaniu czynności” przedstawia się jako leżące w obszarze świadczenia (w obszarze powierzenia) błędne posunięcie podwładnego⁶⁹. Samo pojęcie wewnętrznego związku pochodzi z orzecznictwa⁷⁰. Chociaż jest powszechnie używane, zarzucono mu także małą „plastyczność”⁷¹. Słowo „wewnętrzny” (związek) ma być pewną formułą wykładni, która wyraża myśl, że zwykły, adekwatny związek przyczynowy nie wystarcza do powstania odpowiedzialności za podwładnego⁷². To, co nie jest związkiem wewnętrznym, jest związkiem zewnętrznym, obojętnym dla odpowiedzialności za podwładnego, np. związkiem czasu i miejsca.

Również niemiecka nauka i orzecznictwo mierzą się na tle § 831 n.k.c. z trudnymi do oceny przypadkami, np. kradzieżą dokonaną przez podwładnego. Zasadą pozostaje, że powierzający nie odpowiada za takie zachowania podwładnego, chyba że do jego obowiązków należało strzeżenie i pilnowanie danego dobra, z czym mamy do czynienia np. w przypadku strażnika lub policjanta. Kradzież dokonana przez takie osoby pozostaje w bezpośrednim, wewnętrznym związku z czynnością powierzoną, a więc uzasadniona jest odpowiedzialność zwierzchnika za podwładnego. Istotne jest jednak to, aby obowiązek strzeżenia i pilnowania danego dobra był tzw. obowiązkiem głównym podwładnego, tj. wynikał z powierzenia, a nie był tzw. obowiązkiem ubocznym, czyli takim, który wynika z powszechnie obowiązujących przepisów, ponieważ wtedy mamy do czynienia ze szkodą przy okazji wykonywania powierzonej czynności⁷³.

Podejście niemieckiej nauki i orzecznictwa do oceny czynności umyślnych, przestępczych, podjętych w celu osobistym przez podwładnego, jest na tle § 831 n.k.c. diametralnie inne od tego, które dostrzec można w polskim orzecznictwie i części piśmiennictwa. W Niemczech podział na szkody przy wykonywaniu powierzonej czynności i przy okazji jej wykonywania nie jest kwestionowany. Rozwiązania trudnych przypadków upatruje się w precyzyjnym ustalaniu powierzenia, tj. jego rodzaju, zakresu i celu. Niekiedy próbuje się to czynić w sposób bardziej liberalny, np. w ten sposób, że zakres powierzonej podwładnemu czynności ustala się przez pryzmat oceny zewnętrznego obserwatora. Nawet wtedy nie prowadzi to jednak do wykroczenia poza wskazane wyżej generalne ramy. Dlatego szkodą wyrządzoną przy okazji wykonywania powierzonej czynności, obojętną dla odpowiedzialności odszkodowawczej powierzającego, jest czyn nierządny, dokonany wobec pacjentki w trakcie leczenia przez zatrudnionego fizjoterapeutę⁷⁴. Jest to więc podobny przypadek do tego, który rozpatrywał Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 6 września 2022 r., ale oceniony całkowicie odmiennie.

⁶⁸ Sprau 2010, 1360; Schiemann 2004, 3114; Schaub 2022, 1958; Larenz 1981, 649, przyp. 3.

⁶⁹ Teichmann 2015, 1392.

⁷⁰ Ostrzechowski 2015, 46.

⁷¹ Teichmann 2015, 1392.

⁷² Larenz 1981, 649.

⁷³ Teichmann 2015, 1392; Schiemann 2004, 3114; wyrok Federalnego Trybunału Sprawiedliwości (Bundesgerichtshof) z dnia 15 marca 2012 r., III ZR 148/11, <https://akademie-kraatz.de/de/erfuellungs-und-verrichtungsgesamtheit.htm> [dostęp: 1.10.2024]; zob. Guhl, Merz, Koller 1991, 190.

⁷⁴ Schaub 2022, 1958; Sprau 2010, 1360; Schiemann 2004, 3114.

Taki kierunek wykładni, jak prezentowany w niemieckim orzecznictwie i piśmiennictwie, jest jak najbardziej pożądanym również na tle art. 430 k.c. To od oceny tego, czy w zakresie powierzenia pracownika banku lub poczty, odpowiedzialnego za przyjmowanie wpłat, mieści się obowiązek ich strzeżenia, zależy odpowiedzialność powierzającego np. za kradzież wpłaconych pieniędzy. Podobnie odpowiedzialność z art. 417 k.c. zależy np. od tego, czy policjant ma obowiązek pilnowania rzeczy przekazanej mu przez znalazcę, czy w ramach jego głównego obowiązku leży zapobieganie kradzieży oraz czy ma on także obowiązek strzeżenia broni służbowej poza służbą? W podanych przypadkach uzasadniona jest odpowiedź twierdząca, co skutkuje odpowiedzialnością z art. 430 k.c. i art. 417 § 1 k.c., jeżeli podwładny lub funkcjonariusz wadliwie wykona powierzoną mu czynność pilnowania rzeczy. Inaczej jednak należy ocenić przypadek kradzieży książek dokonanej przez pracowników zajmujących się ich dystrybucją. Trudno przyjąć, by mieli oni tzw. główny obowiązek strzeżenia książek, dlatego szkoda spowodowana przez nich wskutek kradzieży jest wyrządzona przy okazji wykonywania powierzonych czynności⁷⁵.

Natomiast Sąd Najwyższy i część nauki obrała inny kierunek wykładni, dokonując oceny trudnych przypadków, takich jak kradzież, postrzelenie z broni służbowej czy czyn nierządny. Polega on na objęciu odpowiedzialnością za podwładnego każdego przypadku wyrządzenia przez niego szkody, mimo iż nie pozostaje ona w bezpośrednim, wewnętrznym związku z czynnością powierzoną. Jest to wynik zerwania związku między zakresem powierzenia a zachowaniem podwładnego, które może mieć inny cel oraz być czynnością rodzajowo inną od powierzonych. Punktem wyjścia było bepodstawne ukucie pojęcia „umożliwienie wyrządzenia szkody” w uchwale Sądu Najwyższego z dnia 15 lutego 1971 r. Późniejsze orzeczenia poszerzały przypadki odpowiedzialności za podwładnego, np. wyroki Sądu Najwyższego z dnia 25 listopada 2005 r. i z dnia 6 września 2022 r. Doprowadziło to do wypaczenia pojęć szkody „przy wykonywaniu” i „przy okazji”.

Przyjęta przez Sąd Najwyższy wykładnia rozszerzająca oznacza, że nie ma znaczenia, jaki rodzaj czynności został powierzony podwładnemu, ani jaki był jej zakres i cel. Pozostaje bowiem bez znaczenia, czy zachowanie podwładnego mieściło się w ramach powierzenia. Odpowiedzialność uzasadnia sam fakt powierzenia wykonywania czynności i występowanie związku czasu i miejsca między powierzoną a wykonywaną czynnością. Taka wykładnia jest jednak sprzeczna z dyrektywami językowymi wykładni, ponieważ przepis wymaga, aby szkoda była wyrządzona przy wykonywaniu czynności powierzonych. Pojęcie takiej czynności oznacza m.in. jej rodzaj, zakres i cel. Dlatego to tak rozumiana czynność musi być brana pod uwagę przy wykładni art. 430 k.c. To oznacza, że między rodzajem, zakresem i celem czynności powierzonych a zachowaniem szkodzącym podwładnego musi być wewnętrzny, bezpośredni związek. Rodzaj, zakres i cel zachowania podwładnego, nawet jeśli jest ono bezprawne i zawinione, musi odpowiadać rodzajowi, zakresowi i celowi czynności powierzonych. Chodzi więc o sytuacje, gdy np. szkoda wynika z wadliwego wykonania powierzonych czynności przewozu rzeczy, w trakcie którego doszło do stłuczenia ładunku, potrącenia przechodnia itp., ale nie gwałtu czy

⁷⁵ Tak trafnie Sąd Apelacyjny w Warszawie w wyroku z dnia 4 kwietnia 2014 r., I ACa 1137/13, LEX nr 1483862.

kradzieży. Podobnie szpital nie odpowiada za lekarza, który dopuścił się czynów nierządnych wobec pacjentki⁷⁶.

To koncepcja wewnętrznego, bezpośredniego związku, a nie adekwatny związek przyczynowy, czy jedynie cel powierzzonej czynności, najlepiej wyjaśnia pojęcie „szkody przy wykonywaniu” z art. 430 k.c. Natomiast pojęcie powierzzonej czynności należy rozumieć przez pryzmat art. 353 § 2 k.c., tj. jako pewne określone w umowie zachowanie zgodne z interesem powierzającego (wierzyciela). Szkoda ma być wyrządzona wskutek wadliwego wykonania powierzzonej czynności. Zatem to wyznaczone przez powierzoną czynność wadliwe zachowanie podwładnego (świadczenie) ma być źródłem szkody, nie zaś inne czynności bezprawne i zawinione, które podjął podwładny przy okazji. Kluczowe dla powstania odpowiedzialności za podwładnego jest więc zawsze ustalenie, jakie zachowanie podwładny miał podejmować dla powierzającego. To, czy podwładny umyślnie, czy nieumyślnie wykonał wadliwie powierzoną czynność, nie ma zasadniczo znaczenia. Aktywność, z której wynikała szkoda, musi się jedynie mieścić w ramach czynności powierzzonej, tj. jej rodzaju i zakresie, np. podwładny miał wykonać instalację elektryczną, ale jej umyślnie nie wykonał i doprowadził w ten sposób do powstania szkody. Jeżeli jednak ten sam podwładny, celowo i bez związku z powierzonymi mu pracami, uszkadza instalację wodno-kanalizacyjną, to odpowiedzialność powierzającego nie zachodzi, ponieważ zachowanie podwładnego nie mieści się w zakresie powierzenia, a jedynie pozostawało z nim w związku czasu i miejsca.

Czynności celowe, umyślne, podjęte w celu osobistym nie stanowią typowego przypadku uzasadniającego odpowiedzialność za podwładnego, ponieważ wykraczają one z reguły poza zakres powierzenia⁷⁷. Tak będzie przykładowo, jeżeli pracownik odpowiedzialny za przyjmowanie wpłat w banku umyślnie je sobie przywłaszcza. Wprawdzie do jego obowiązków należy odbieranie pieniędzy od klientów, przeliczenie ich itp., ale ostatecznie w ciągu całego jego zachowania czyn polegający na przywłaszczeniu odebranych wpłat, czyli dokonaniu czynności niepowierzzonej. Jeżeli więc nie miał on obowiązku pieczy i troski nad pieniędzmi, to powierzający nie odpowiada za wyrządzoną szkodę.

Dla przeciętnego obserwatora jest oczywiste, że powierzone czynności nauczania religii i inne prace duszpasterskie to rodzajowo inne czynności, mające inny cel niż dokonany czyn nierządny. Między takim czynem a czynnościami powierzonymi nie zachodzi wewnętrzny, bezpośredni związek. Zatem krzywda nie została wyrządzona przy wykonywaniu powierzzonej czynności, a jedynie przy okazji jej wykonywania, co wyłącza odpowiedzialność kościelnych osób prawnych.

Wnioski końcowe

Wykładnia językowa, systemowa i funkcjonalna art. 430 k.c., a także prawno-porównawcza, odwołująca się do § 831 n.k.c., wyklucza przyjęcie rozszerzającej wykładni przesłanki

⁷⁶ Przeciwnie Nesterowicz 2008, 11, przyp. 40.

⁷⁷ Stępkowski 1972, 102–106; Rembieliński 1971, 147.

szkody przy wykonywaniu powierzonej czynności, którą Sąd Najwyższy przyjął nietrafnie w wyroku z dnia 6 września 2022 r. Z art. 430 k.c. wynika, że odpowiedzialność za podwładnego powstaje, jeżeli czynność szkodząca odpowiada treści, zakresowi i celowi czynności powierzonej. Oczywiście nie chodzi o to, że obie te czynności są jednakowe. Tak rzecz jasna nie może być, ponieważ wykluczałoby to powstanie odpowiedzialności odszkodowawczej. Czynność szkodząca jest zawsze zawiniona, bezprawna i wywołuje szkodę. Jeżeli jednak chodzi o jej rodzaj, zakres i cel, to jest ona zbieżna z czynnością powierzoną. Czynność szkodząca jest nieodpowiednio lub wadliwie wykonaną czynnością powierzoną. Najczęściej wynika z braku staranności, ale może być wyjątkowo także skutkiem umyślnego działania.

Kluczowe dla odpowiedzialności za podwładnego jest więc zawsze precyzyjne ustalenie zakresu powierzenia. Przy wykładni art. 430 k.c. zakres powierzenia nie powinien być jednak poszerzany o obowiązki wynikające z przepisów odnoszących się do ogółu, takie jak zakaz kradzieży itp.

Nie ma natomiast żadnych podstaw, aby obciążać powierającego odpowiedzialnością za inne czyny podwładnego, podjęte przy okazji wykonywania powierzonej czynności, choćby pozostawały one w związku czasu i miejsca z czynnością powierzoną. Nie zmienia tego wzgląd na ochronę interesów poszkodowanego, której zakres na tle art. 430 k.c. jest ograniczony. Takie czynności, jak nauczanie, spowiedź są rodzajowo innymi czynnościami niż czyn nierządny, którego dopuścił się ksiądz na tle sprawy rozstrzygniętej przez Sąd Najwyższy wyrokiem z dnia 6 września 2022 r. To, że zostały one dokonane w czasie i miejscu, w którym miały być wykonywane czynności powierzone, a także to, że sprawca pełnił funkcję księdza, nie uzasadnia odpowiedzialności kościelnych osób prawnych za przestępcze czyny podwładnego.

Niefortunny nurt wykładni rozszerzającej art. 430 k.c., bazujący na założeniu, że wykonywanie przez podwładnego powierzonej czynności „umożliwiło mu wyrządzenie szkody”, jest w istocie opowiedzeniem się za odpowiedzialnością za szkodę wyrządzoną przy okazji wykonywania powierzonej czynności. Tymczasem art. 430 k.c. nie daje żadnych podstaw do takiej odpowiedzialności.

Bibliografia

- Bagińska, Ewa. 2012. „Tendencje rozwojowe odpowiedzialności deliktowej w Europie końcu XX i początkach XXI wieku”. W: *Czyny niedozwolone w prawie polskim i prawie porównawczym. Materiały IV Ogólnopolskiego Zjazdu Cywilistów. Toruń 24–25 czerwca 2011 r.*, red. Mirosław Nesterowicz, 53–65. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Bełza, Lucjan. 1996. „Odpowiedzialność za szkody wyrządzone w ramach czynów niedozwolonych przy wykonywaniu powierzonej czynności w świetle teorii związku przyczynowego”. *Przegląd Sądowy* 7–8: 70–88.
- Bendetson, Witold. 1957. „O odpowiedzialności państwa za szkody wyrządzone przez funkcjonariuszy państwowych. Szkicowy przegląd podstawowych założeń oraz przepisów ustawy z dnia 15 listopada 1956 r.” *Nowe Prawo* 3: 19–37.

- Bieniek, Gerard. 2011. „Czyny niedozwolone”. W: Gerard Bieniek, Helena Ciepła, Stanisław Dmowski, Jacek Gudowski, Krzysztof Kołakowski, Marek Sychowicz, Tadeusz Wiśniewski, Czesława Żuławska, *Komentarz do Kodeksu cywilnego. Księga trzecia. Zobowiązania*. T. 1, red. Gerard Bieniek, 498–506. Warszawa: Wydawnictwo LexisNexis.
- Borysiak, Witold. 2021. „Podstawy cywilnoprawne roszczeń odszkodowawczych osób wykorzystanych seksualnie w okresie małoletniości”. W: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne. Część I*, red. Marcin Cholewa, Piotr Studnicki, 178–210. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Borysiak, Witold. 2024. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. Witold Borysiak, art. 430, nb. 1–65. Warszawa: C.H. Beck.
- Czachórski, Witold. 1981. „Czyny niedozwolone”. W: *System Prawa Cywilnego*. T. 3, cz. 1. *Prawo zobowiązań – część ogólna*, red. Witold Czachórski, Zbigniew Radwański, 570–576. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Czachórski, Witold, Adam Brzozowski, Marek Safjan, Elżbieta Skowrońska-Bocian. 2009. *Zobowiązania. Zarys wykładu*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Dubis, Wojciech. 2023. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. Edward Gniewek, Piotr Machnikowski, 865–866. Warszawa: C.H. Beck.
- Garlicki, Stanisław. 1959. *Odpowiedzialność cywilna za nieszcześliwe wypadki*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Guhl, Theo, Hans Merz, Alfred Koller. 1991. „Haftung ohne Verschulden”. W: *Das schweizerische Obligationenrecht*. Zürich: Schulthess Polygraphischer Verlag.
- Jantowski, Leszek. 2022. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. Małgorzata Balwicka-Szczyrba, Anna Sylwestrzak, 762–766. Warszawa: C.H. Beck.
- Kaliński, Maciej. 2019. „Czyny niedozwolone”. W: Adam Brzozowski, Jacek Jastrzębski, Maciej Kaliński, Elżbieta Skowrońska-Bocian, *Zobowiązania. Część ogólna*, 277–278. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kondek, Jędrzej Maksymilian. 2019. „W sprawie wykładni pojęcia «przy wykonywaniu czynności» na gruncie art. 430 k.c.”. *Forum Prawnicze* 1: 17–37. <https://doi.org/10.32082/fp.v1i51.174>.
- Korzonek, Jan. 1936. W: Jan Korzonek, Ignacy Rosenblüth, *Kodeks zobowiązań. Komentarz*. T. 1, 361–367. Kraków: Księgarnia Powszechna.
- Kosik, Jan. 1961. „Powierzona czynność czy powierzony zakres działania? (Uwagi na marginesie art. 145 k.z. i art. 1 ustawy z dnia 15 listopada 1956 r.)”. *Nowe Prawo* 1: 37–49.
- Lange, Knut Werner. 2019. „Haftung in arbeitsteiligen Prozessen – der Verrichtungsgehilfe gem. § 831 BGB”. *Juristische Ausbildung* 4: 351–358.
- Larenz, Karl. 1981. *Lehrbuch des Schuldrechts. Zweiter Band besonderer Teil*. München: C.H. Beck Verlag.
- Longchamps de Bérier, Roman. 2020a. „Niedozwolone czyny”. W: *Dzieła wybrane*. T. 1: *Studia nad istotą osoby prawnej i inne prace*, red. Piotr Zakrzewski, Joanna Misztal-Konecka, 770–820. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Longchamps de Bérier, Roman. 2020b. *Dzieła wybrane*. T. 2: *Uzasadnienie projektu Kodeksu zobowiązań z uwzględnieniem ostatecznego tekstu Kodeksu*, red. Piotr Zakrzewski, Joanna Misztal-Konecka. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Longchamps de Bérier, Roman. 2020c. *Dzieła wybrane*. T. 3: *Zobowiązania*, red. Piotr Zakrzewski, Joanna Misztal-Konecka. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Łętowska, Ewa. 2015. „Odpowiedzialność Kościoła za szkody wyrządzone przez księży”. *Państwo i Prawo* 3: 6–20.

- Machnikowski, Piotr. 2009a. „Odpowiedzialność za podwładnego”. *Acta Universitatis Wratislaviensis nr 3161. Prawo* 308: 359–375.
- Machnikowski, Piotr. 2009b. „Czyny niedozwolone”. W: *System Prawa Prywatnego*. T. 6: *Prawo zobowiązań – część ogólna*, red. Adam Olejniczak, 431–434. Warszawa: C.H. Beck.
- Masłowski, Zbigniew. 1972. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz*. T. 2: *Księga trzecia – zobowiązania*, red. Jerzy Ignatowicz, 1048–1053. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Mezglewski, Artur. 2021. „Głosa krytyczna do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 31 marca 2020 r. (sygn. akt. II CSK 124/19)”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 13: 375–388.
- Nesterowicz, Mirosław. 1989. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny z komentarzem*. T. 1, red. Jan Winiarz, 420–421. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Nesterowicz, Mirosław. 2008. „Odpowiedzialność cywilna zakładu opieki zdrowotnej za lekarza jako podwładnego”. *Państwo i Prawo* 9: 3–18.
- Nesterowicz, Mirosław. 2012. „Tendencje rozwojowe odpowiedzialności deliktowej w końcu XX i początkach XXI wieku”. W: *Czyny niedozwolone w prawie polskim i prawie porównawczym. Materiały IV Ogólnopolskiego Zjazdu Cywilistów*. Toruń 24–25 czerwca 2011 r., red. Mirosław Nesterowicz, 34–52. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Nesterowicz, Mirosław. 2014. „Odpowiedzialność cywilna Kościoła katolickiego za molestowanie małoletnich przez księży (prawo USA i prawo polskie)”. *Przegląd Sądowy* 1: 7–18.
- Nowakowski, Zygmunt Konrad. 1948a. „Odpowiedzialność za cudze czyny”. *Tygodnik Gospodarczy* 10: 97–100.
- Nowakowski, Zygmunt Konrad. 1948b. *Odpowiedzialność za cudze czyny według kodeksu zobowiązań*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Olejniczak, Adam. 2010. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz*. T. 3: *Zobowiązania. Część ogólna*, red. Andrzej Kidyba, 411–415. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Ostrzechowski, Bartłomiej. 2015. „Wyrządzenie szkody przy wykonywaniu powierzonych czynności na tle porównawczoprawnym”. *Przegląd Prawa Handlowego* 8: 44–49.
- Radwański, Zbigniew. 2003. *Zobowiązania – część ogólna*. Warszawa: C.H. Beck.
- Rembieliński, Andrzej. 1971. *Odpowiedzialność cywilna za szkodę wyrządzoną przez podwładnego*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Safjan, Marek. 2008. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny*. T. 1: *Komentarz do artykułów 1–449¹*, red. Krzysztof Pietrzykowski, 1352–1359. Warszawa: C.H. Beck.
- Schaub, Renate. 2022. „Einzelne Schuldverhältnisse”. W: *Bürgerliches Gesetzbuch. Kommentar*, red. Hanns Prütting, Gerhard Wegen, Gerd Weinreich, 1958. Hürth: Verlag Wolters Kluwer.
- Schiemann, Gottfried. 2004. „Unerlaubte Handlungen”. W: *Bürgerliches Gesetzbuch. Handkommentar mit EGBGB, ErbbauVO, HausratVO, LPartG, ProdHaftG, UklaG, VAHRG und WEG. Band II*, red. Harm Peter Westermann, 3114–3115. Köln: C.H. Beck Verlag.
- Sprau, Hartwig. 2010. „Unerlaubte Handlungen”. W: *Palandt – Bürgerliches Gesetzbuch*, 1360–1361. München: C.H. Beck Verlag.
- Stelmachowski, Andrzej. 1957. „Głosa do orzeczenia SN z dnia 20.II.1957 r., III C 358/58”. *Orzecznictwo Sądów Polskich i Komisji Arbitrażowych* 3(52): 519–520.
- Stępkowski, Romuald. 1972. „Odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną rozmyślnie przez podwładnego”. *Państwo i Prawo* 11: 100–110.
- Strugała, Radosław. 2024. „Czyny niedozwolone”. W: *Zobowiązania*. T. 2: *Część ogólna. Komentarz*, red. Piotr Machnikowski, 896–915. Warszawa: C.H. Beck.
- Szpunar, Adam. 1958. „Odpowiedzialność za podwładnego”. *Nowe Prawo* 6: 15–29.
- Świto, Lucjan. 2024. „Odpowiedzialność diecezji i parafii za delikty popełnione przez duchownego wobec małoletniego. Głosa krytyczna do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września

- 2022 roku (II CSKP 466/22)”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 27: 347–360. <https://doi.org/10.31743/spw.16616>.
- Teichman, Arndt. 2015. „Unerlaubte Handlungen”. W: *Jauernig. Bürgerliches Gesetzbuch mit Rom-I, Rom-II, Rom-III-VO, EG-UntVO/HuntPrpt und EuErbVO. Kommentar*, red. Rolf Strüner, 1392–1393. München: C.H. Beck Verlag.
- Wałachwska, Monika. 2018. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz*. T. 3: *Zobowiązania. Część ogólna (art. 353–534)*, red. Magdalena Habdas, Mariusz Fras, 484–485. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Wechsler, W. 1935. „Odpowiedzialność z tytułu powierzenia wykonania czynności według kodeksu zobowiązań”. *Głos Prawa* 3–4: 203–213.
- Wilk, Anna. 2020. „Odpowiedzialność kościelnych osób prawnych za szkody wyrządzone wskutek przestępstw seksualnych popełnionych przez duchownych. Glosa do wyroku SN z dnia 31 marca 2020 r., II CSK 124/19”. *Orzecznictwo Sądów Polskich* nr 10, poz. 79: 52–62.
- Wilk, Anna. 2021. *Odpowiedzialność odszkodowawcza z tytułu szkód wyrządzonych przez cudze czyny zabronione o charakterze seksualnym*. Warszawa: C.H. Beck.
- Zelek, Mariusz. 2019. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny*. T. 2: *Komentarz*. Art. 353–626, red. Maciej Gutowski, 702–703. Warszawa: C.H. Beck.
- Zoll, Fryderyk. 1948. *Zobowiązania w zarysie według polskiego Kodeksu zobowiązań*. Warszawa: Gebethner i Wolff.

Obowiązek gminy wyznaniowej żydowskiej udostępniania informacji publicznej dotyczącej zarządzania cmentarzem.

Głos do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 27 października 2023 r., III OSK 5508/21

The obligation of the Jewish religious community to disclose public information regarding cemetery management.
A comment to the judgement of the Supreme Administrative Court of 27 October 2023, III OSK 5508/21

MACIEJ P. GAPSKI*

 <https://orcid.org/0000-0002-5454-6645>

Streszczenie: Omawiane orzeczenie odnosi się do kwestii wypełniania obowiązków wynikających z ustawy o dostępie do informacji publicznej przez gminy wyznaniowe żydowskie w zakresie prowadzenia przez nie cmentarzy wyznaniowych. Naczelny Sąd Administracyjny uznał, że zarządzanie cmentarzem wyznaniowym, w zakresie realizacji prawa do godnego pochówku, stanowi zadanie publiczne niezależnie od tego, czy w danej miejscowości istnieją również cmentarze komunalne. W wyroku wskazano, że cmentarze wyznaniowe należy zakwalifikować jako urządzenia użytku publicznego, mające na celu zaspokajanie potrzeb wyznawców danej religii w zakresie chowania zwłok. Związek wyznaniowy zarządzając cmentarzem i przeprowadzając obrzędy pogrzebowe, realizuje przysługujące każdemu człowiekowi prawo do godnego pochówku. Prawo to uznano za publiczne prawo podmiotowe, którego realizacja stanowi zadania publiczne. Sąd w wyroku odniósł się wyłącznie do kwestii podmiotowych – obowiązku gminy wyznaniowej – w zakresie realizacji obowiązku udostępniania informacji publicznej, nie przesądził jednak o zakresie przedmiotowym – czyli tego, jakie informacje powinny być udostępniane. Analiza tego orzeczenia oraz odniesienie do innych wyroków sądów administracyjnych i stanowiska doktryny pozwala na zaaprobowanie poglądu przedstawionego w wyroku. Prawdopodobne jest bowiem powiązanie obowiązku udostępniania informacji publicznej z realizacją zadania publicznego wypływającego z publicznego prawa podmiotowego do godnego pochówku. Poza zakresem rozważań sądu pozostawiono kwestie przedmiotowe dostępu do informacji publicznej, do których odnosi się jednak niniejsze opracowanie.

Słowa kluczowe: informacja publiczna; cmentarz wyznaniowy; gmina wyznaniowa żydowska; godny pochówek; zadanie publiczne; prawo podmiotowe; dostęp do informacji; związek wyznaniowy

Abstract: The commented judgement refers to the issue of fulfilling the obligations arising from the Polish Act on Access to Public Information by Jewish religious communities in the scope of managing a religious cemetery. The Supreme Administrative Court found that the management of a religious cemetery is a public task regardless of whether there are also municipal cemeteries in a given commune. The judgement indicated that religious cemeteries should be classified as public facilities intended to meet the needs of followers of a given religion in terms of burying bodies. By managing the cemetery and carrying out funeral rites, the religious organisation realises the right of every person to a decent burial. This right was considered a public subjective right, the implementation of which constitutes public tasks. In the judgement, the court referred only to subjective issues – the obligation of the religious community to fulfil the obligation to make information available, but did not decide on the material scope – i.e. what information should be made available. The analysis of this judgement and reference to other judgements of administrative courts and the position of the doctrine allow us to approve the view presented in the judgement. It is correct to link the obligation to provide public information with the implementation of a public task arising from the public subjective right to a decent burial. The subject matters of access to public information, to which this study refers, were left outside the scope of the court's considerations.

Key words: public information; religious cemetery; Jewish religious community; decent burial; public task; subjective right; access to information; religious organisation

* Dr, Katedra Prawa Samorządu Terytorialnego i Nauki Administracji, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: maciej.gapski@kul.pl

Teza

Gmina wyznaniowa żydowska zarządzając cmentarzem wyznaniowym, realizuje zadanie publiczne wynikające z realizacji publicznego prawa podmiotowego do godnego pochówku, dlatego jest podmiotem zobowiązanym do udostępniania informacji publicznej.

Uwagi wprowadzające

Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 27 października 2023 r., III OSK 5508/21, rozstrzyga sprawę dotyczącą obowiązku gminy wyznaniowej żydowskiej udostępniania informacji publicznej związanego z zarządzaniem cmentarzem wyznaniowym. W orzeczeniu tym zaprezentowano stanowisko, że gmina wyznaniowa ma podmiotowy obowiązek udostępniania informacji o zarządzaniu cmentarzem nawet w sytuacji, gdy prowadzi cmentarz w miejscowości, gdzie urządzono cmentarz komunalny. Fakt realizacji przez gminę wyznaniową zadania publicznego w zakresie publicznego prawa podmiotowego do godnego pochówku nakazuje, zdaniem NSA, uznać, że stanowi ona podmiot zobowiązany do udostępniania informacji publicznej w świetle art. 4 ust. 1 ustawy z dnia 6 września 2001 r. o dostępie do informacji publicznej¹.

Wyrażone w komentowanym orzeczeniu stanowisko stanowi rozwinięcie dotychczasowego, prezentowanego przez sądy administracyjne poglądu w sprawie obowiązku kościołów i związków wyznaniowych udostępniania informacji publicznej w zakresie prowadzenia, czy też zarządzania cmentarzami wyznaniowymi². Naczelny Sąd Administracyjny we wcześniejszych orzeczeniach wykazywał, że kościelne osoby prawne mają obowiązek udostępniania informacji publicznej dotyczącej prowadzenia cmentarzy wyznaniowych, jeżeli w danej miejscowości nie ma cmentarza komunalnego, a zarządca cmentarza wyznaniowego – stosownie do art. 8 ust. 2 ustawy z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych³, ma obowiązek umożliwienia pochówku, bez jakiegokolwiek dyskryminacji osób zmarłych innego wyznania lub niewierzących⁴. Innymi słowy, obowiązek udostępniania informacji publicznej przez kościoły i związki wyznaniowe łączony był w orzecznictwie z okolicznością braku cmentarza komunalnego w gminie i przejścia na podstawie art. 8 ust. 2 u.o.c. tego obowiązku przez podmiot zarządzający cmentarzem wyznaniowym.

¹ Dz. U. z 2022 r. poz. 902, z późn. zm., dalej: u.d.i.p.

² W orzecznictwie sądów administracyjnych obowiązek udostępniania informacji publicznej przez związki wyznaniowe zarządzające cmentarzami łączony był w przeszłości z realizacją zadania publicznego w postaci prowadzenia cmentarza (wyrok WSA w Krakowie z dnia 6 września 2018 r., II SAB/Kr 113/18, LEX nr 2562431), czy też zadania w postaci zapewnienia miejsca pochówku osób innego wyznania (wyrok WSA w Białymstoku z dnia 25 października 2018 r., II SAB/Bk 90/18, LEX nr 2579322; wyrok NSA z dnia 10 marca 2020 r., I OSK 969/19, LEX nr 2956907). Sądy wskazywały również, że obowiązek udostępnienia informacji spoczywa na zarządcy cmentarza wyznaniowego, który dysponuje majątkiem publicznym (wyrok WSA we Wrocławiu z dnia 18 grudnia 2020 r., IV SAB/Wr 423/20, LEX nr 3179659).

³ Dz. U. z 2024 r. poz. 576, z późn. zm., dalej: u.o.c.

⁴ Wyroki NSA: z dnia 10 marca 2020 r., I OSK 969/19, LEX nr 2956907 oraz z dnia 4 grudnia 2020 r., I OSK 125/19, LEX nr 3121933.

Mając powyższe na uwadze, zasadne jest zaprezentowanie rozwoju orzecznictwa dotyczącego wskazanej problematyki oraz przeanalizowanie stanowiska sądu pod kątem przyjętej argumentacji, a także poprawności wykładni obowiązujących przepisów ustawy o dostępie do informacji publicznej. Dodatkowo należy zauważyć, że komentowane orzeczenie dotyczy wyłącznie kwestii podmiotowych, a więc samego obowiązku gminy wyznaniowej żydowskiej udostępnienia informacji, nie odnosi się natomiast do zakresu przedmiotowego. W niniejszej glosie aspekt ten również zostanie poruszony, co stanowić będzie dopełnienie rozważań i przedstawienie szerszego aspektu podjętej problematyki.

1. Stan prawny i faktyczny sprawy

Głosowane orzeczenie zapadło w wyniku skargi na bezczynność gminy wyznaniowej żydowskiej, która nie udostępniła informacji na wniosek zawierający żądanie przedstawienia informacji dotyczącej:

- 1) cmentarzy, miejsc pochówku oraz miejsc martyrologii narodu żydowskiego usytuowanych na obszarze działania gminy;
- 2) wysokości środków finansowych przeznaczonych przez gminę na cele związane z cmentarzami żydowskimi, miejscami pochówku lub miejscami martyrologii narodu żydowskiego w latach 2000–2020 wraz ze wskazaniem kwot, realizowanego zadania, podmiotu realizującego oraz lokalizacji miejsc objętych taką opieką oraz źródła finansowania ze szczególnym uwzględnieniem środków publicznych w tym przekazanych przez samorządy, instytucje państwowe, organizacje pozarządowe oraz darowizny od osób fizycznych, zarówno polskie, jak i zagraniczne.

Wojewódzki Sąd Administracyjny w Gdańsku wyrokiem z dnia 24 marca 2021 r., II SAB/Gd 118/20, oddalił skargę na bezczynność, stając na stanowisku, że gmina wyznaniowa żydowska zlokalizowana jest w miejscowości, w której funkcjonuje szereg cmentarzy komunalnych, dlatego też w sprawie nie znajduje zastosowania art. 8 ust. 2 u.o.c. przewidujący obowiązek zarządu cmentarza wyznaniowego umożliwienia pochowania na tym cmentarzu, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, osób zmarłych innego wyznania lub niewierzących. Sąd I instancji podzielił wcześniejszy pogląd judykatury⁵, że zakładanie, rozszerzanie i utrzymywanie cmentarzy wyznaniowych nie jest zadaniem publicznym, jednakże zadaniem takim jest realizowanie przez związki wyznaniowe publicznego prawa podmiotowego do godnego pochówku. W orzeczeniu tym podkreślono, że związek wyznaniowy jest obowiązany do udostępniania informacji wyłącznie w przypadku, gdy w danej miejscowości nie ma cmentarza komunalnego. Fakt, że gmina wyznaniowa żydowska sprawuje zarząd cmentarza w miejscowości, w której znajduje się cmentarz komunalny, świadczy o tym, że nie wykonuje ona zadania publicznego w postaci zapewnienia pochówku osobom zmarłym innego wyznania lub niewierzącym. Dlatego też uznano, że gmina ta nie jest żadnym z podmiotów wskazanych w art. 4 ust. 1 u.d.i.p.,

⁵ Powołany wyżej wyrok NSA z dnia 4 grudnia 2020 r., I OSK 125/19.

a wniosek o udostępnienie informacji publicznej nie podlega załatwieniu w trybie i na zasadach określonych w tej ustawie. Dodatkowo tylko podniesiono, że gmina wyznaniowa żydowska, której dotyczył wniosek, powstała w 2019 r. i od tego czasu nie uzyskała żadnych środków publicznych związanych z prowadzeniem cmentarzy.

W wyniku złożonej skargi kasacyjnej NSA uchylił powyższy wyrok sądu I instancji, uznając, że w sprawie dokonano błędnej wykładni art. 4 ust. 1 pkt 5 u.d.i.p. w zw. z art. 8 ust. 2 u.o.c. Zdaniem Sądu konstrukcja art. 4 ust. 1 pkt 5 u.d.i.p. nie pozostawia wątpliwości, że podmioty wykonujące zadania publiczne, nawet jeżeli nie są organami władzy publicznej, obowiązane zostały do udostępniania informacji publicznej. Wykonywanie zadań publicznych przez różne podmioty niebędące organami władzy, z uwagi na powszechność i użyteczność tych zadań dla ogółu, a także realizację celów określonych w Konstytucji i ustawach, wiąże się z koniecznością udostępniania informacji publicznej. Odnosząc się do art. 8 ust. 2 u.o.c., podkreślono, że prawo do godnego pochówku pozostaje w nierozzerwalnym związku z podmiotowością osoby zmarłej bez względu na jej wyznanie i przynależność do wspólnoty religijnej, co oznacza, że obejmuje ono swym zakresem zarówno „osoby zmarłe innego wyznania lub niewierzące”, jak i osoby określonego wyznania, z którym związany jest określony cmentarz wyznaniowy. Nawet jeżeli w danej miejscowości funkcjonuje cmentarz komunalny, to nie zmienia to faktu, iż zarząd cmentarza wyznaniowego realizuje zadanie publiczne – prawo do godnego pochówku osób zmarłych określonego wyznania – a w konsekwencji jest podmiotem zobowiązanym do udostępniania informacji publicznej. W orzeczeniu podkreślono również, odwołując się do wypowiedzi doktryny oraz judykatury, że cmentarze wyznaniowe są urządzeniami użytku publicznego, mającymi na celu zaspokajanie potrzeb wyznawców danej religii w zakresie chowania zwłok, a od cmentarzy komunalnych różnią się tym, że ich podstawowym przeznaczeniem jest chowanie zwłok osób zmarłych, które należały do danego wyznania, oraz sprawowanie obrzędów religijnych⁶.

Konkludując swoje stanowisko, NSA wskazał, że obowiązkiem gminy wyznaniowej żydowskiej jest realizowanie prawa podmiotowego do informacji publicznej określonego w art. 3 ust. 1 pkt 1 i ust. 2 u.d.i.p. poprzez udostępnianie informacji o zarządzaniu cmentarzem w zakresie, w jakim wykonuje zadanie publiczne polegające na realizacji na cmentarzu wyznaniowym prawa do godnego pochówku.

2. Analiza i ocena stanowiska Sądu

Przechodząc do oceny wykładni przedstawionej w omawianym wyroku, należy na wstępie zauważyć, że w świetle ustawy o dostępie do informacji publicznej pojęcie zadania publicznego jest traktowane w sposób bardzo szeroki⁷. Dokonując pewnego uogólnienia stanowiska sądów administracyjnych w tym przedmiocie, można uznać, że zadaniami

⁶ Wyrok SN z dnia 25 sierpnia 2011 r., II CSK 649/10, OSNC 2012, nr 3, poz. 38; Ura 2020, 449–464.

⁷ Zob. Parchomiuk 2020, 128, a także powołane tam orzecznictwo sądów administracyjnych.

publicznymi w świetle ustawy są zadania mające na celu zaspokajanie powszechnych potrzeb obywateli oraz istotne z punktu widzenia potrzeb państwa⁸.

W odniesieniu do problematyki prowadzenia cmentarzy, a także pochówku zmarłych w orzecznictwie prezentowany był pogląd uznający, że samo prowadzenie cmentarza wyznaniowego jest zadaniem publicznym⁹. Jednocześnie zwracano uwagę, że kościoły i związki wyznaniowe realizują wskazane zadanie publiczne wyłącznie wówczas, gdy prowadzony przez nie cmentarz wyznaniowy spełnia przesłanki określone w art. 8 ust. 2 u.o.c., czyli w sytuacji, gdy w danej miejscowości nie ma cmentarza komunalnego. Pogląd ten uległ jednak pewnej transformacji w orzecznictwie NSA w kierunku uznania, że to nie prowadzenie cmentarza wyznaniowego jest zadaniem publicznym, tylko realizacja prawa człowieka, podmiotowego prawa publicznego do godnego pochówku stanowi zadanie publiczne¹⁰. Uznając ten pogląd za prawidłowy, w głosowanym orzeczeniu uznano, że dla realizacji zadania publicznego wywodzącego się z prawa do godnego pochówku nie ma znaczenia, czy związek wyznaniowy prowadzi cmentarz w sytuacji objętej normą art. 8 ust. 2 u.o.c., czy też w miejscowości, gdzie istnieje cmentarz komunalny. Wniosek ten zaś nakazał przyjęcie, że organ prowadzący cmentarz wyznaniowy jest podmiotowo zobowiązany do udostępniania informacji publicznej.

Stanowisko, że realizacja prawa do godnego pochówku na cmentarzach wyznaniowych stanowi zadanie publiczne, znalazło swoją aprobatę w doktrynie prawa¹¹, jednak również i w tym przypadku odnoszono się do sytuacji, gdy cmentarz wyznaniowy niejako przejmował rolę cmentarza komunalnego stosownie do art. 8 ust. 2 u.o.c.

Dokonaną w analizowanym wyroku wykładnię należy uznać za prawidłową. Pierwszym argumentem, który świadczy o zasadności tego stanowiska, jest fakt, że zadanie publiczne, jakim jest zakładanie, prowadzenie i utrzymywanie cmentarzy, zostało przez ustawodawcę nałożone na podmioty publiczne, w tym przede wszystkim na gminy, jako podstawowe jednostki samorządu terytorialnego. Zgodnie z art. 7 ust. 1 pkt 13 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym¹² sprawy cmentarzy gminnych to zadanie własne gminy. Regulacja ta została doprecyzowana w art. 1 ust. 1 u.o.c., gdzie wskazano, że zakładanie i rozszerzanie cmentarzy komunalnych należy do zadań własnych gminy. Ponadto to rada gminy ma wyłączną kompetencję do podjęcia decyzji o założeniu, rozszerzeniu, a także zamknięciu cmentarza komunalnego (art. 1 ust. 2 i 4 u.o.c.)¹³. Ustawa o cmentarzach i chowaniu zmarłych nakłada na gminy realizację tego zadania publicznego, a jednocześnie umożliwia zakładanie i prowadzenie cmentarzy wyznaniowych (art. 1 ust. 2 i 5 u.o.c.). Przy czym o ile na gminie ciąży obowiązek założenia cmentarza wynikający z art. 4 u.o.c., to prowadzenie cmentarzy wyznaniowych zależne jest od autonomicznej decyzji władz kościelnych (związku wyznaniowego) podejmowanej przy

⁸ Tamże, 128–129.

⁹ Wyrok WSA w Gdańsku z dnia 23 października 2018 r., II SAB/Gd 70/18, LEX nr 2574129; wyrok WSA w Poznaniu z dnia 5 grudnia 2018 r., IV SAB/Po 118/18, LEX nr 2734670.

¹⁰ Zob. powołane powyżej wyroki NSA z dnia 4 grudnia 2020 r., I OSK 125/19 oraz z dnia 10 marca 2020 r., I OSK 969/19.

¹¹ Bielecki 2021, 496–508.

¹² Dz. U. z 2024 r. poz. 1465, z późn. zm., dalej: u.s.g.

¹³ Zob. szerzej Drembkowski 2018, 6–8.

współdziałaniu i aprobachie władzy publicznej¹⁴. Skoro więc ustawodawca nie zakłada żadnej obligatoryjności w prowadzeniu cmentarzy przez kościoły i związki wyznaniowe, to nie można zasadnie uznać, że spoczywa na nich realizacja tego zadania publicznego.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej¹⁵ nie wprowadza szczegółowej regulacji dotyczącej zakładania i prowadzenia cmentarzy wyznaniowych przez gminy żydowskie. W art. 23 ust. 1 tej ustawy wskazano jedynie, że cmentarze wyznaniowe żydowskie stanowiące własność gmin żydowskich lub Związku Gmin nie podlegają wywłaszczeniu. Prawo do zakładania przez ten związek wyznaniowy cmentarzy należy wywodzić wprost z przepisów ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych, w tym w szczególności art. 1 ust. 3¹⁶.

Powyższy wniosek, że zakładanie i rozszerzanie cmentarzy nie stanowi zadania publicznego, które realizowane jest przez kościoły i związki wyznaniowe w Polsce, nie może jednak stanowić podstawy do twierdzenia, że dokonywanie czynności związanych z pochówkiem osób zmarłych przez te podmioty nie może zostać uznane za realizację zadania publicznego. Należy podkreślić, że wykonywanie zadań publicznych zawsze wiąże się z realizacją podstawowych publicznoprawnych praw podmiotowych i ilościowość realizowania ich przez podmioty niepubliczne (prywatnie) nie ma w tym przypadku znaczenia¹⁷. Godny pochówek, który związany jest immanentnie z przynależną każdej istocie ludzkiej godnością, mającą charakter przyrodzony i niezbywalny, należy niewątpliwie zaliczyć do publicznoprawnych praw podmiotowych. Realizacja tego prawa nie należy do swobodnego uznania osób i rodzin ani też podmiotów publicznych czy wyznaniowych. Pochówek osoby zgodny z prawem powszechnie obowiązującym, a także z normami zwyczajowymi, nieuwłaczający godności i pamięci osoby zmarłej składa się na prawo człowieka do godnego pochówku¹⁸. Z prawa tego wynika zaś roszczenie do państwa i jego organów o zapewnienie pochówku w odpowiednim miejscu oraz w poszanowaniu godności osoby zmarłej, które słusznie uznawane jest za publiczne prawo podmiotowe¹⁹. Umożliwienie przez państwo wykonywania tego prawa przez inne podmioty, w tym kościoły i związki wyznaniowe, stanowi natomiast przekazanie realizacji tego prawa, a w konsekwencji zadania publicznego podmiotom niepublicznym. Nie jest przy tym istotne, czy pochówek jest realizowany na cmentarzu komunalnym, czy wyznaniowym, aby uznać, że stanowi on realizację zadania publicznego.

Pewną analogię do powyższych rozważań może stanowić odniesienie do realizacji zadań publicznych dotyczących edukacji, oświaty i wychowania dzieci oraz młodzieży. To na państwie i innych podmiotach publicznych spoczywa obowiązek realizacji publicznoprawnego podmiotowego prawa do nauki i wychowania. Ustawodawca nakłada

¹⁴ Tamże, 23–24.

¹⁵ Dz. U. z 2014 r. poz. 1798, dalej: u.s.p.d.g.w.ż.

¹⁶ Na marginesie należy dodać, że na terytorium Polski znajduje się około 1000 cmentarzy żydowskich, w tym około 40 zachowało charakter czynnych nekropoli. Czohara, Zieliński 2012, 164.

¹⁷ Wyrok NSA z dnia 18 sierpnia 2010 r., I OSK 851/10, LEX nr 737513; wyrok NSA z dnia 21 czerwca 2018 r., I OSK 1484/16, LEX nr 2553321.

¹⁸ Dobosz 2017, 808–809.

¹⁹ Zob. szerzej powoływany wyżej wyrok NSA z dnia 4 grudnia 2020 r., I OSK 125/19, a także wyrok NSA z dnia 27 października 2023 r., III OSK 5244/21, LEX nr 3654007.

obowiązek realizacji zadań publicznych w tym zakresie przede wszystkim na jednostki samorządu terytorialnego – art. 7 ust. 1 pkt 8 u.s.g., a jednocześnie dopuszcza i umożliwia realizację tych zadań przez różnego rodzaju podmioty prywatne. Wyłącznie przykładowo należy zauważyć, że zgodnie z art. 13 u.s.p.d.g.w.ż. gminy żydowskie mają prawo zakładać i prowadzić szkoły oraz inne placówki oświatowo-wychowawcze i opiekuńczo-wychowawcze na zasadach określonych w odrębnych przepisach. Obowiązek prowadzenia szkół nałożony na podmioty publiczne nie ogranicza innych podmiotów do realizacji zadań publicznych w zakresie edukacji i wychowania, a ustawy wprost przyznają prawo do prowadzenia szkół i innych placówek oświatowo-wychowawczych podmiotom prywatnym²⁰. Realizacja tego zadania przez podmioty prywatne przebiega oczywiście zgodnie z przyjętymi regułami prawnymi i pod nadzorem państwa. Osoby fizyczne i prawne prowadzące szkoły są przy tym obowiązane, realizując owo zadanie publiczne, do udostępniania informacji publicznej na zasadzie art. 4 ust. 1 pkt 5 u.d.i.p.²¹ Obowiązek udostępniania informacji publicznej przez dyrektorów szkół prywatnych wynika z faktu realizowania przez prywatne placówki oświatowe zadania publicznego, gdyż ich zakładanie i prowadzenie jest fakultatywne.

Odnosząc się do wykładni art. 4 ust. 1 u.d.i.p., należy zauważyć, że z jego treści wprost wynika, że obowiązek udostępnienia informacji publicznej spoczywa (poza organami władzy publicznej) na podmiotach, które realizują zadania publiczne. Ustawodawca nie nałożył obowiązku udostępniania informacji publicznej wyłącznie na organy administracji publicznej, ale na wszystkie podmioty, które taką informację posiadają (wytwarzają, pozyskują) w ramach wykonywania zadań publicznych²². Cel tej regulacji, odnoszący się do zapewnienia transparentności działań organów publicznych, a także podmiotów, które realizują zadania publiczne, wydaje się zupełnie oczywisty. Nie można natomiast znaleźć żadnych argumentów natury systemowej, które ograniczałyby obowiązek udostępniania informacji publicznej nałożony na podmioty (publiczne i prywatne) realizujące zadania publiczne. Ograniczenia te mogą odnosić się wyłącznie do konkretnej informacji w ramach wyjątków ustawowych z art. 5 ust. 1–4 u.d.i.p. Wobec czytelnej treści powołanego przepisu oraz jasności celu regulacji i zgodności z wartościami konstytucyjnymi należy uznać, że każdy podmiot, niezależnie od tego, czy realizuje zadanie publiczne obligatoryjnie, czy fakultatywnie, jest zobowiązany (w ramach obowiązującej regulacji) do udostępniania informacji publicznej. Dlatego też wyrażona w głosowanym orzeczeniu teza, iż gmina wyznaniowa żydowska jest zobowiązana podmiotowo do realizacji obowiązków informacyjnych przewidzianych w ustawie o dostępie do informacji publicznej związanych z realizacją prawa do godnego pochówku na zarządzanych przez nią cmentarzach wyznaniowych, jest w pełni uzasadniona.

Odnosząc się do zagadnienia zakresu tego obowiązku, a więc jakie informacje publiczne powinna udostępniać gmina wyznaniowa żydowska, można ogólnie stwierdzić, że będą to informacje związane z realizacją wskazanego wyżej zadania publicznego. Doprecyzowanie przedmiotu tego obowiązku jest problematyczne i powinno być

²⁰ Art. 8 ust. 1 i 2 ustawy z dnia 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe, Dz. U. z 2024 r. poz. 737, z późn. zm.

²¹ Wyrok WSA w Olsztynie z dnia 9 maja 2023 r., II SA/OI 240/23, LEX nr 3555602.

²² Kamińska, Rozbicka-Ostrowska 2012, 63.

rozstrzygane w realiach konkretnej sprawy – indywidualnego wniosku o udostępnienie informacji.

W doktrynie podkreśla się, że ustawa o dostępie do informacji nie precyzuje w art. 1 ust. 1 w zw. z art. 6 ust. 1, które informacje mają charakter publiczny i powinny być ujawnione, dlatego też zagadnienie to powoduje poważne wątpliwości praktyczne²³. Rozwiązaniem problemu kwalifikacji konkretnej informacji może być opracowany trójstopniowy test, w założeniu mający ułatwić identyfikację informacji jako publicznej²⁴. W pierwszej kolejności należy ustalić, czy wniosek o dostęp do informacji publicznej dotyczy informacji, a więc wiadomości odnoszącej się i dotyczącej faktów, czyli zdarzeń lub czynności wykonywanych przez podmiot zobowiązany do udostępnienia informacji²⁵. Następnie należy sprawdzić, czy zapytanie dotyczy informacji istniejącej i będącej w posiadaniu podmiotu zobowiązanego do udzielenia informacji publicznej, wreszcie czy informacja dotyczy spraw publicznych²⁶. Pozytywna odpowiedź na wszystkie trzy pytania, a więc, że wniosek dotyczy informacji o faktach, informacja znajduje się w posiadaniu podmiotu zobowiązanego i dotyczy wykonywanego zadania publicznego, powoduje konieczność udostępnienia żądanej informacji.

Przenosząc powyższe rozważania na grunt analizowanej sprawy, należy zauważyć, że ewentualne udostępnienie informacji przez gminę wyznaniową żydowską na opisany powyżej wniosek będzie zależało od okoliczności, czy podmiot ten w ogóle posiada żadaną informację. W przypadku nieposiadania informacji organ powinien wyłącznie poinformować o tym fakcie, co zakończy postępowanie o udostępnienie informacji publicznej.

W przypadku posiadania informacji żądanej przez wnioskodawcę należy zaś rozważyć, czy gmina wyznaniowa żydowska ma obowiązek informowania o wszystkich zarządzanych przez nią (znajdujących się na jej terenie) cmentarzach, miejscach pochówku, miejscach martyrologii narodu żydowskiego. Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, można bowiem uznać, że skoro gmina ta jest podmiotowo zobowiązana do udostępniania informacji w zakresie realizacji zadania publicznego związanego z realizacją prawa do godnego pochówku, to powinna wskazać, jakie miejsca cmentarne znajdują się w jej zarządzie. Bardziej trafne wydaje się jednak przyjęcie, że gmina powinna udostępnić informacje w tym zakresie wyłącznie w przypadku wykonywania przedmiotowego zadania na zarządzanym przez nią cmentarzu, a więc w sytuacji, gdy administruje cmentarzem, na którym wykonywane są aktualnie obrzędy pogrzebowe (pochówek zamarłych). W sytuacji gdy gmina wprowadzie zarządza miejscem, na którym w przeszłości dokonywano pochówków, lecz obecnie jest to wyłącznie teren pamięci, to wobec braku realizacji prawa do godnego pochówku nie można uznać, że wniosek w tym zakresie dotyczył informacji publicznej. Gmina wyznaniowa żydowska powinna wyłącznie poinformować o cmentarzach grzebalnych, na których aktualnie realizuje zadanie publiczne, albo ewentualnie wskazać, że nie zarządza tego typu cmentarzem. Tylko bowiem informacja

²³ Szustakiewicz 2014, 41; Aleksandrowicz 2006, 93–98.

²⁴ Szerzej Szustakiewicz 2014, 41–43.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

odnosząca się do sposobu realizowania przedmiotowego zadania publicznego przez gminę wyznaniową będzie mogła zostać zakwalifikowana jako informacja publiczna.

Analizując złożony wniosek o dostęp do informacji w zakresie pytania o wysokości środków finansowych przeznaczonych przez gminę na cele związane z cmentarzami żydowskimi, miejscami pochówku lub miejscami martyrologii narodu żydowskiego w latach 2000–2020 wraz z innymi szczegółowymi danymi, należy podkreślić, że gmina będzie obowiązana do udostępnienia informacji w tym przedmiocie, o ile uzyskała w tym zakresie środki publiczne. Skoro bowiem przyjęto w głosowanym orzeczeniu, że zadaniem publicznym ciążącym na gminie wyznaniowej żydowskiej nie jest samo zarządzanie (administrowanie) cmentarzem, to za informację publiczną należy uznać wyłącznie fakty odnoszące się do realizacji prawa do godnego pochówku. Ponadto gmina wyznaniowa żydowska nie jest obowiązana do wykazywania, jakie środki uzyskała od osób lub podmiotów prywatnych. Tylko więc uzyskanie i wydatkowanie środków publicznych przez gminę wyznaniową żydowską będzie objęte obowiązkiem udostępniania informacji publicznej. Kwestia odnosząca się do złożonych datków, czy też ofiar dobrowolnych i prywatnych na realizację konkretnego pochówku znajduje się poza sferą informacji publicznej²⁷. Istotna zmiana klasyfikacji informacji o wydatkach dotyczących zarządzania cmentarzem, a także realizacji wskazanego zadania publicznego będzie miała miejsce w przypadku uzyskiwania środków publicznych na prowadzenie cmentarza wyznaniowego.

Problem jakie – w zakresie przedmiotowym – informacje publiczne powinny być udostępniane przez gminy wyznaniowe żydowskie realizujące zadanie publiczne wynikające z prawa do godnego pochówku, jak wskazywano, powinien być rozważany w odniesieniu do konkretnych przypadków, a wszelkie uogólnienia mogą być zupełnie nietrafne. Obowiązek udostępnienia informacji będzie bowiem zależał od takich okoliczności, jak posiadanie informacji, czy też fakt zarządzania cmentarzem grzebalnym. Niewątpliwie do informacji, których tego rodzaju podmioty będą obowiązane udostępnić w zakresie realizacji omawianego zadania publicznego, należy zaliczyć informację o liczbie dokonanych pochówków na konkretnym cmentarzu wyznaniowym. Wszelkie zaś dane dotyczące osoby zmarłego, jego rodziny oraz szczegółów sprawowanego pochówku należy uznać za wykraczające poza zakres informacji publicznej. W konkretnym przypadku możliwe będzie również powoływanie się na ograniczenie prawa do informacji publicznej wynikające z ochrony prywatności (art. 5 ust. 2 u.d.i.p.).

Podsumowanie i wnioski

Zaprezentowane powyżej rozważania w pełni potwierdzają przyjętą w wyroku NSA tezę, zgodnie z którą gmina wyznaniowa żydowska władająca i zarządzająca cmentarzem wyznaniowym jest podmiotowo zobowiązana na podstawie art. 4 ust. 1 pkt 5 u.d.i.p. do udostępniania informacji publicznej w zakresie realizacji prawa podmiotowego do godnego

²⁷ Por. Parchomiuk 2020, 130–132.

pochówku. Wykładania językowa, funkcjonalna oraz systemowa tego przepisu prowadzi do jednoznacznie potwierdzającej to twierdzenie konkluzji. Równocześnie odpowiedź na pytanie, jaki jest przedmiotowy zakres tego obowiązku, a więc jakie informacje jest zobowiązana udostępniać gmina wyznaniowa, możliwa jest dopiero po dokładnym przeanalizowaniu konkretnego wniosku o dostęp do informacji. Kluczowe znaczenie będzie miała przy tym okoliczność, czy podmiot ten uzyskał środki publiczne na realizowanie omawianego zadania publicznego. W takiej bowiem sytuacji zakres koniecznych do udostępnienia informacji publicznych będzie miał szerszy wymiar, związany także z kwestią wydatkowania środków publicznych przez gminę wyznaniową. Przy braku uzyskiwania środków publicznych na realizację prawa do godnego pochówku na cmentarzu wyznaniowym zakres udostępnianych informacji będzie stosunkowo niewielki, obejmujący w szczególności podstawowe fakty odnoszące się do prowadzenia nekropolii grzebalnych oraz liczby dokonywanych pochówków.

Bibliografia

- Aleksandrowicz, Tomasz R. 2006. *Komentarz do ustawy o dostępie do informacji publicznej*. Warszawa: LexisNexis.
- Bielecki, Marek. 2021. „Obowiązek udostępnienia informacji publicznej przez kościelne osoby prawne w związku z prowadzeniem cmentarzy wyznaniowych. Glosa do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 4 grudnia 2020 r. (I OSK 125/19)”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 24: 495–508.
- Czohara, Andrzej, Tadeusz J. Zieliński. 2012. *Ustawa o stosunku państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Polsce. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Dobosz, Piotr. 2017. „Wartości leżące u podstaw prawa cmentarnego”. W: *Aksjologia prawa administracyjnego*. T. 2, red. Jan Zimmermann, 801–818. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Drembkowski, Paweł. 2018. *Ustawa o cmentarzu i chowaniu zmarłych. Komentarz*. Warszawa: C.H. Beck.
- Kamińska, Irena, Mirosława Rozbicka-Ostrowska. 2012. *Ustawa o dostępie do informacji publicznej. Komentarz*. Warszawa: LexisNexis.
- Parchomiuk, Jerzy. 2020. „Udostępnianie informacji publicznej przez organy kościelnych osób prawnych w Polsce”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 12: 125–150.
- Szustakiewicz, Przemysław. 2014. „Pojęcie informacji publicznej”. W: *Dostęp do informacji publicznej*, red. Przemysław Szustakiewicz, 39–97. Warszawa: C.H. Beck.
- Ura, Elżbieta. 2020. „Zasady wykonywania przez gminę zadań w sprawach cmentarzy komunalnych (na tle orzecznictwa sądowego)”. W: *Wzorce i zasady działania współczesnej administracji publicznej*, red. Barbara Jaworska-Dębska, Przemysław Kledzik, Janusz Sługocki, 449–464. Warszawa: Wolters Kluwer.

Organizowanie lekcji religii w grupie międzyklasowej. Głosa do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 15 stycznia 2021 r., III OSK 2907/21

Organising religious education classes in inter-class groups. A commentary on the judgment of the Supreme Administrative Court on 15 January 2021, III OSK 2907/21

MARCIN OLSZÓWKA*

 <https://orcid.org/0000-0001-8280-5088>

Streszczenie: Naczelny Sąd Administracyjny w wyroku z dnia 15 stycznia 2021 r. (III OSK 2907/21) zakwestionował dopuszczalność nauczania religii w grupie międzyklasowej, obejmującej uczniów wszystkich klas szkoły podstawowej, choć na taką organizację nauczania zezwalała literalna wykładnia § 2 ust. 1 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach. Werdykt zasługuje na pełną aprobatę, aczkolwiek w odniesieniu do uzasadnienia podnieść należy dwie kwestie. Po pierwsze, NSA błędnie przyjął, że art. 53 ust. 2 i 3 w zw. z art. 48 ust. 1 Konstytucji RP z 1997 r., które gwarantują wolność nauczania religii oraz prawo rodziców do wychowania i nauczania religijnego i moralnego dzieci, nie znajdują zastosowania w sprawie dotyczącej organizowania lekcji religii. Tymczasem edukacja religijna w szkole jest integralnym elementem wymienionych wolności, na co konsekwentnie zwraca uwagę w swym orzecznictwie Trybunał Konstytucyjny poczynawszy od 1991 r. (K 11/90). Po drugie, choć bezapelacyjnie trafnie NSA oparł swoje rozstrzygnięcie na art. 1 pkt 1 i 5 ustawy z dnia 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe (kształcenie ma być odpowiednie do wieku i osiągniętego rozwoju oraz możliwości psychofizycznych uczniów), należy zauważyć, iż art. 96 tej ustawy wprowadza restrykcyjne przesłanki tworzenia klas łączonych (czyli również grup międzyklasowych), które można organizować wyłącznie „w szczególnie trudnych warunkach demograficznych lub geograficznych”. Dotyczy to także lekcji religii, znacząco ograniczając swobodę Ministra Edukacji w ustanawianiu dodatkowych warunków dopuszczalności organizowania nauki religii w klasach łączonych.

Słowa kluczowe: nauczanie religii; grupa międzyklasowa; klasa łączona; system oświaty; bezpośrednie stosowanie konstytucji

Abstract: The Supreme Administrative Court, in its judgment on 15 January 2021 (III OSK 2907/21) ruled on the illegality of teaching religion in inter-class groups composed of pupils of all grades (classes) in primary school, despite the fact that such an act is legal under a literal interpretation of § 2(1) of the regulation of the Minister of National Education of 14 April 1992 on the terms and ways of organising religion classes in public kindergartens and schools. This decision is just; however, two issues regarding the statement of reasons must first be addressed. First, the Supreme Administrative Court erroneously assumed that Article 53 para. 2 and 3, in conjunction with Article 48 para. 1 of the Constitution of the Republic of Poland of 1997, which guarantees the freedom of teaching religion and the right of parents to the religious and moral upbringing and teaching of their children, do not apply in cases concerning the organisation of religious education classes. However, religious education in schools is an integral element of the freedoms mentioned in the statute that has been consistently emphasised in jurisprudence from the Constitutional Tribunal since 1991 (K 11/90). Second, although the Supreme Administrative Court was correct to base its decision on Article 1 points 1 and 5 of the Education Law (i.e. education is to be appropriate to the age, achieved development and psychophysical abilities of students), it should be noted that Article 96 of the Education Law introduces restrictive conditions for creating combined classes (i.e. also inter-class groups), which can only be organised “in particularly difficult demographic or geographic conditions.” This applies to religious education classes as well and time significantly limits the ability of the Minister of Education to establish additional conditions for the admissibility of the creation of combined religious education classes.

Key words: religious education; inter-class group; combined class; education system; direct application of the constitution

* Dr, Katedra Nauk Prawnych w Lublinie, Szkoła Główna Mikołaja Kopernika, ul. Nowogrodzka 47a, 00-695 Warszawa, e-mail: marcin.olszowka@sgmk.edu.pl

1. Stan faktyczny i treść wyroku NSA

Głosowany wyrok zapadł na kanwie następującego stanu faktycznego. W szkole podstawowej w gminie wiejskiej Radymno w roku szkolnym 2019/2020 na lekcje religii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego zgłosiło się 11 uczniów. Powołując się na § 2 ust. 1 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach¹ oraz fakt, że w żadnej klasie nie zgłosiło się co najmniej 7 uczniów, wójt ustalił wymiar nauczania lekcji religii prawosławnej w wymiarze 2 godzin tygodniowo w roku szkolnym dla jednej grupy międzyklasowej obejmującej dzieci z oddziału przedszkolnego oraz klas I–VIII, czyli w wieku 6–14 lat (dla porównania w poprzednim roku szkolnym liczba uczniów w grupie międzyklasowej wynosiła 9, a liczba godzin przewidziana w tygodniu na lekcje religii prawosławnej – 4), przy czym strona kościelna wносиła o 12 godzin tygodniowo (uczniowie uczęszczali bowiem w sumie do sześciu klas i oddziału).

Parafia Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego zaskarżyła czynność wójta. Wojewódzki Sąd Administracyjny w Rzeszowie w wyroku z dnia 20 lutego 2020 r. (II SA/Rz 1371/19) stwierdził, że w sprawie spełnione zostały wymogi formalne, ponieważ objęta skargą czynność wójta podlega zaskarżeniu na podstawie art. 3 § 2 pkt 4 ustawy z dnia 30 sierpnia 2002 r. – Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi², a tym samym sprawa jest objęta kognicją sądu administracyjnego. Dokonując oceny materialnoprawnej, sąd I instancji uznał, iż podstawowym kryterium organizowania lekcji religii jest liczba 7 uczniów w grupie, o której mowa w § 2 ust. 1 i 2 rozporządzenia MEN, „kluczowy dla rozstrzygnięcia sprawy pozostaje zaś sposób wykładni określenia «grupa międzyoddziałowa» oraz «grupa międzyklasowa»”³. Skoro szkoła podstawowa obejmuje klasy I–VIII i w szkole może istnieć oddział przedszkolny, a w przypadku dużej liczby uczniów „danego rocznika” w szkole klasa może mieć kilka oddziałów, przy czym to oddział jest podstawową jednostką organizacyjną szkoły, z wyjątkiem szkoły artystycznej realizującej wyłącznie kształcenie artystyczne (art. 2 pkt 2 oraz art. 95 i 96 ustawy z dnia 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe⁴), to w sytuacji, gdy liczba uczniów uczęszczających na lekcje religii w danej klasie jest mniejsza niż 7 – nauczanie religii należy organizować w grupie międzyklasowej (międzyoddziałowej), bez względu na poziom nauczania wyznaczany przez każdą z dziewięciu klas (który wręcz został potraktowany przez WSA w Rzeszowie jako wymóg *contra legem*, bo literalnie nieprzewidziany w rozporządzeniu MEN). Sąd I instancji dostrzegł wprawdzie, iż „realizacja programu nauczania uwzględniającego poziom wszystkich klas, których uczniowie weszli w skład grupy międzyklasowej z pewnością dla osoby nauczającej jest bardziej problematyczna i wymagająca pod względem dydaktycznym, niemniej tak jak w rozpoznawanej sprawie,

¹ Dz. U. poz. 155, z późn. zm., dalej: rozporządzenie MEN. W dniu orzekania przepis ten brzmiał: „Przedszkole i szkoła mają obowiązek zorganizowania lekcji religii dla grupy nie mniejszej niż siedmiu uczniów danej klasy lub oddziału (wychowanków grupy przedszkolnej). Dla mniejszej liczby uczniów w klasie lub oddziale (wychowanków w grupie) lekcje religii w przedszkolu lub szkole powinny być organizowane w grupie międzyoddziałowej lub międzyklasowej”.

² Dz. U. z 2019 r. poz. 2325, z późn. zm. Treść przepisu nie uległa zmianie od daty wyroku.

³ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Rzeszowie z dnia 20 lutego 2020 r., II SA/Rz 1371/19, Centralna Baza Orzeczeń Sądów Administracyjnych (CBOSA), <https://orzeczenia.nsa.gov.pl/>.

⁴ Dz. U. z 2019 r. poz. 1148, z późn. zm., dalej: Prawo oświatowe.

jest to częściowo «kompensowane» bardzo małą liczebnością grupy międzyklasowej”⁵. W konsekwencji WSA w Rzeszowie uznał, że czynność materialno-techniczna wójta była zgodna z prawem i skargę parafii oddalił.

Na wyrok sądu I instancji skargę kasacyjną do Naczelnego Sądu Administracyjnego wniosła skarżąca, zarzucając naruszenie: 1) art. 53 ust. 2 i 3 w zw. z art. 48 ust. 1 Konstytucji RP (wolność nauczania religii oraz prawo rodziców do wychowania religijnego i moralnego dzieci); 2) art. 1 pkt 1 i 5 ustawy z dnia 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe (organizowanie lekcji religii w grupie międzyklasowej musi uwzględniać stopień dojrzałości i osiągniętego rozwoju dziecka, ponieważ takie są cele systemu oświaty); 3) § 2 ust. 1, 2 i 4 rozporządzenia MEN (zorganizowanie lekcji religii w grupie międzyklasowej ma uwzględniać poziomy nauczania wyznaczone przez klasy) i 4) § 8 ust. 1 rozporządzenia MEN (zmniejszenie wymiaru tygodniowego godzin lekcji religii wymaga zgody właściwego biskupa Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego).

W wyroku z dnia 15 stycznia 2021 r. (III OSK 2907/21) – zasługującym na pełną aprobatę co do kierunku rozstrzygnięcia – Naczelny Sąd Administracyjny uchylił wspomniany wyrok WSA w Rzeszowie oraz zaskarżoną czynność wójta, uznając trafność drugiego i po części trzeciego zarzutu (naruszenie ustawy i odczytanego przez jej przyzmat § 2 ust. 1 rozporządzenia MEN), w istocie przychylając się do tezy, że nauczanie religii co do zasady powinno respektować poziomy nauczania wyznaczone przez klasy. Z kolei zarzuty pierwszy i czwarty NSA uznał za nieuzasadnione.

W pełni zgadzając się z NSA także w tym zakresie, że w rozpoznawanej sprawie § 8 ust. 1 rozporządzenia MEN nie znajdował zastosowania (organ nie zmniejszył liczby godzin przewidzianej w rozporządzeniu MEN dla grupy, lecz dla wszystkich zainteresowanych uczniów i wychowanków utworzył jedną grupę międzyklasową), w niniejszej glosie zostanie poddana bliższej analizie kwestia adekwatności i stosowności przepisów Konstytucji RP dotyczących wolności religii i praw rodzicielskich w realiach rozpatrywanej sprawy. Uwaga zostanie też zwrócona na przepisy Prawa oświatowego, które nie pojawiły się w uzasadnieniu wyroku sądu II instancji, a które pozostają relewantne dla swobody tworzenia grup międzyklasowych nauczania religii (także po ostatnich nowelizacjach rozporządzenia MEN⁶).

2. Wolność religii i prawa rodzicielskie a edukacja religijna

Zgodnie z art. 8 Konstytucji RP jest ona źródłem prawa o najwyższej mocy (ust. 1) oraz co do zasady jest bezpośrednio stosowana (ust. 2). Na mocy art. 178 ust. 1 Konstytucji RP sąd nie jest władny ani uchylić, ani odmówić zastosowania przepisów ustawy⁷.

⁵ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Rzeszowie z dnia 20 lutego 2020 r., II SA/Rz 1371/19.

⁶ Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. poz. 1158; rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 17 stycznia 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. poz. 66. Zob. przyp. 20.

⁷ Należy odnotować, że konsekwencje wyrażonego *expressis verbis* ustrojowego obowiązku podległości sędziego ustawie są przedmiotem sporu w literaturze przedmiotu i orzecznictwie, przy czym do niedawna był to pogląd

Niemniej jest zobowiązany do dokonywania wykładni prokonstytucyjnej stosowanych aktów normatywnych⁸, także rozporządzeń – co jest formą bezpośredniego stosowania konstytucji – a jeżeli granice wykładni nie dopuszczają jej dokonania, to taki akt podustawowy (przepis tego aktu), jako niezgodny z ustawą zasadniczą (lub ustawą upoważniającą czy inną ustawą zwykłą), sąd jest zobowiązany pominąć⁹.

Pomimo tego NSA, podsumowując część uzasadnienia głosowanego wyroku poświęconą zarzutowi naruszenia art. 53 ust. 2 i 3 w zw. z art. 48 ust. 1 Konstytucji RP, stwierdził:

Jedynymi obowiązkami władzy publicznej wynikającymi z ich treści normatywnej jest nieingerowanie w sferę praw rodziców w zakresie realizowanego przez nich indywidualnie wychowania i nauczania dzieci. Przepis art. 48 ust. 2 Konstytucji spełnia funkcję ochrony konstytucyjnego prawa rodziców przed dowolną, arbitralną ingerencją władzy publicznej w ich prawo do wychowania dziecka, w tym wychowania zgodnie z określoną religią (wyrok TK z 28.4.2003, K 18/02, OTK-A 2003, Nr 4, poz. 32). Oznacza to, iż żaden z przywołanych przepisów nie mógł zostać naruszony przez zaskarżoną czynność, gdyż organ nie był adresem tych przepisów i nie stosował ich w toku załatwienia sprawy.

Takie podejście sądu II instancji zasługuje na krytykę. Po pierwsze, negatywnie należy ocenić niezwykle wąskie i redukcjonistyczne podejście do granic wolności i praw gwarantowanych w art. 48 i art. 53 ust. 2 i 3 Konstytucji RP, jakoby miały dotyczyć wyłącznie wychowania realizowanego „indywidualnie” – czyli samodzielnie i bezpośrednio – przez rodziców. Prawa wychowawcze rodziców – zwłaszcza w obszarze wychowania i nauczania moralnego i religijnego, który *expressis verbis* wyróżnia ustrojodawca – nie kończą się na progu domu, lecz obejmują cały proces wychowania i edukacji, niezależnie od miejsca (instytucji), gdzie się odbywa¹⁰. Oczywiście korzystanie przez rodziców z wolności i praw (szczegółowych uprawnień) wynikających z art. 48 i art. 53 ust. 2 i 3 Konstytucji RP może podlegać i podlega ograniczeniom, o których mowa w art. 31 ust. 3 lub art. 53 ust. 5 Konstytucji RP¹¹. Błędne jest jednak sugerowanie, że prawa rodzicielskie, w szczególności

zdecydowanie dominujący w doktrynie, a w judykaturze Trybunału Konstytucyjnego pozostaje w zasadzie niepodzielny (zob. szerzej Wiliński, Karlik 2016, 1018–1020; Naleziński 2023, uwaga 4).

⁸ O wykładni prokonstytucyjnej zob. szerzej Szczucki 2015, 276–305; Działocha 2016, uwaga 15; Tuleja 2016, 320–324.

⁹ Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu (Garlicki 2015, 49–51), z teoretycznego punktu widzenia sądowe stosowanie konstytucji może przybrać formę trojaka: 1) samoistne stosowanie, 2) współstosowanie z ustawami (innymi aktami) lub 3) stwierdzenie konfliktu między konstytucją a innym aktem normatywnym i w konsekwencji odmowa zastosowania aktu niekonstytucyjnego. To ostatnie rozwiązanie w stosunku do ustaw jest w Polsce niedopuszczalne (choć w praktyce występujące), a pierwsze rzadko spotykane, gdyż niewiele jest kwestii nieregulowanych na poziomie podkonstytucyjnym. Zawsze jednak sąd zobowiązany jest poszukiwać takiej wykładni przepisów, która najlepiej będzie korespondować z treścią i aksjologią konstytucyjną oraz najpełniej będzie je respektować.

¹⁰ Trafnie wskazuje się w doktrynie, że prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem jest najważniejszym z praw rodzicielskich gwarantowanych konstytucyjnie (i w prawie międzynarodowym – np. art. 2 zd. drugie Protokołu nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, sporządzonego w Paryżu 20 marca 1952 r., Dz. U. z 1995 r. poz. 175, z późn. zm.; art. 2 lit. b i art. 5 ust. 1 lit. b Konwencji w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty, sporządzonej w Paryżu 15 grudnia 1960 r., Dz. U. z 1964 r. poz. 268), które może się „objawiać w odmowie uczestniczenia przez dziecko w określonych zajęciach szkolnych lub pozaszkolnych” (Borysiak 2016, 1197 i 1202), jak również w udziale dziecka w lekcjach religii, co potwierdzają m.in. judykaty Trybunału Konstytucyjnego wskazane w przyp. 13 i 14.

¹¹ O relacji między art. 31 ust. 3 Konstytucji RP a szczególnymi klauzulami limitacyjnymi zob. szerzej Szydło 2016, 772–774. Od ograniczenia praw rodzicielskich „w normalnym trybie” należy odróżnić instytucję indywidualnego ograniczenia lub pozbawienia praw rodzicielskich, o której mowa w art. 48 ust. 2 Konstytucji RP – w tym ostatnim przypadku oznaczającą naruszenie istoty prawa.

w obszarze wychowania moralnego i religijnego, nie obejmują okresu pobierania obowiązkowej nauki przez dzieci w szkole. Jedynie ich „intensywność” w tym czasie jest nieco mniejsza.

Po drugie, w odniesieniu do ostatniego z zacytowanych zdań, nie wchodząc w teoretyczne rozważania, kto jest adresatem normy prawnej gwarantującej daną wolność bądź prawo, a na kim ciąży obowiązek¹², zauważyć trzeba, iż ogólne stwierdzenie, że organ administracji publicznej nie jest adresatem przepisów Konstytucji RP, należy uznać za co najmniej nieprecyzyjne, ponieważ sugeruje, że nie musi on uwzględniać tych przepisów. Tymczasem obowiązkiem władz publicznych jest przestrzeganie wolności i praw zagwarantowanych konstytucyjnie, które może się przejawiać także poprzez odpowiednią interpretację stosowanych przez organ norm prawnych, czy to ustawowych, czy to podstawowych.

Wreszcie po trzecie, błędne jest stanowisko, że organ nie miał obowiązku respektowania wymienionych przepisów Konstytucji RP, bo – jak należy mniemać – w ocenie NSA nie znajdują one zastosowania w sprawie. Literalnie można zgodzić się z NSA, iż organ „nie stosował ich w toku załatwienia sprawy” (bo niewątpliwie nie zastosował), w tym sensie, że jest to konstatacja stanu faktycznego, a nie ustalenie stanu prawnego relewantnego w sprawie. Otóż edukacja religijna stanowi integralny element wolności sumienia i religii oraz prawa rodziców do wychowania dzieci. Trybunał Konstytucyjny już w orzeczeniu z dnia 30 stycznia 1991 r. (K 11/90) stwierdził, że „ustawy z dnia 17 maja 1989 r. oraz zaskarżone instrukcje, umożliwiając dobrowolne pobieranie nauki religii w pomieszczeniach szkolnych, usunęły wyżej opisane trudności i zapewniły w ten sposób realizację przepisu art. 82 ust. 1 Konstytucji”¹³. Stanowisko to podtrzymane zostało wielokrotnie, także pod rządami obecnej Konstytucji RP z 1997 r. W wyroku z dnia 2 grudnia 2009 r. (U 10/07) Trybunał Konstytucyjny – podkreślając, iż czyni to ponownie – zwrócił uwagę,

że wolność religii obejmuje, między innymi, jej nauczanie (art. 53 ust. 2). Państwo winno więc zapewnić jej nauczanie, także w publicznych placówkach oświatowych, na zasadach dobrowolności. Konsekwencją umieszczenia religii w programach kształcenia jest potrzeba jej równoprawnego traktowania, także w zakresie oceniania czy wyróżniania¹⁴.

¹² O pojęciu modalności prawnej, w tym modalności pochodnej, i złożonych sytuacjach wyznaczanych przez normy prawne zob. szerzej Wronkowska 2001, 100–113.

¹³ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 stycznia 1991 r., K 11/90, OTK 1991, poz. 2, pkt II.D. Art. 82 ust. 1 Konstytucji RP z dnia 22 lipca 1952 r. w ówczesnym brzmieniu stanowił: „Rzeczpospolita Polska zapewnia obywatelom wolność sumienia i wyznania. Kościół i inne związki wyznaniowe mogą swobodnie wypełniać swoje funkcje religijne. Nie wolno zmuszać obywateli do niebrania udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych. Nie wolno też nikogo zmuszać do udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych”. W zacytowanym fragmencie jest mowa o ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. poz. 154, z późn. zm.) i ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz. U. poz. 155, z późn. zm.). Zob. także Rabska 1991, 97–99; Gronkiewicz-Waltz, Pawłowicz 1991, 91–92.

¹⁴ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07, OTK 2009, nr 11A, poz. 163, pkt V.7.2. Zob. też Sobczyk 2014, 132–136.

Innymi słowy, ograniczenie korzystania z prawa do edukacji religijnej – a tym ewidentnie jest utworzenie grupy międzyklasowej – stanowi ingerencję w prawa i wolności gwarantowane przez art. 53 ust. 2 i 3 w zw. z art. 48 Konstytucji RP. Proces nauczania – jakiegokolwiek przedmiotu, nie tylko religii – z istoty rzeczy zakłada bowiem etapowość, związaną z uporządkowanym procesem zdobywania wiedzy i nabywania umiejętności, który może być realizowany z powodzeniem tylko w określonych warunkach, wyznaczanych poziomami poszczególnych klas, a nie w grupach obejmujących uczniów, których poziom wiadomości, umiejętności, rozwoju i wieku jest zróżnicowany lub bardzo zróżnicowany.

3. Klasa łączona a grupa międzyklasowa

Nie budzą zastrzeżeń rozważania NSA poświęcone wykładni § 2 rozporządzenia MEN w kontekście celów systemu oświaty określonych w art. 1 pkt 1 i 5 Prawa oświatowego. Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden przepis tej ustawy, który ze względu na swą treść nie pozostaje bez wpływu na wykładnię użytego w rozporządzeniu MEN pojęcia „grupa międzyklasowa”. Chodzi o art. 96 ust. 4 Prawa oświatowego¹⁵. Zgodnie z jednoznacznie wyrażoną wolą ustawodawcy organizacja nauczania w klasie łączonej jest dopuszczalna tylko w ramach danego etapu edukacyjnego¹⁶ (czyli np. nie można łączyć klas III i IV), lecz zawsze jest to sytuacja ekstraordynaryjna („szczególnie trudne warunki”). W świetle przywołanego przepisu i kolejnych ustępów art. 96 Prawa oświatowego rzeczywiście bardzo mała liczba uczniów może uzasadniać utworzenie klasy łączonej, niemniej nawet w takich warunkach należy pamiętać, że jest to zawsze rozwiązanie wyjątkowe¹⁷, które nigdy nie sprzyja realizacji podstawy programowej dla danej klasy¹⁸. Dlatego

¹⁵ Przepis ten brzmi: „W szkołach podstawowych działających w szczególnie trudnych warunkach demograficznych lub geograficznych, w zakresie danego etapu edukacyjnego dopuszcza się organizację nauczania w klasach łączonych”.

¹⁶ Zgodnie z rozporządzeniem Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej (Dz. U. poz. 356, z późn. zm.) I etap edukacyjny obejmuje klasy I–III szkoły podstawowej, a II etap edukacyjny obejmuje klasy IV–VIII szkoły podstawowej. III etap edukacyjny to szkoła ponadpodstawowa.

¹⁷ Pilich 2022, uwaga 2.

¹⁸ Do podobnych wniosków – choć bez powoływania się na art. 96 ust. 4 Prawa oświatowego – doszedł Wojewódzki Sąd Administracyjny w Gliwicach w wyroku z dnia 6 lutego 2018 r. (IV SA/Gl 685/17, CBOSA), który, stwierdzając bezskuteczność czynności prezydenta miasta przewidującej dla 13 uczniów z 10 klas (szkoły podstawowej, gimnazjum i liceum) utworzenie 4 grup międzyklasowych odpowiadających poszczególnym etapom edukacyjnym (w ówczesnym stanie prawnym obowiązywały cztery etapy edukacyjne), skonstatował w uzasadnieniu, że rozporządzenie MEN „w § 2 ust. 1 nie posługuje się terminem «etap edukacyjny», ale terminem «klasa», co obliguje szkołę do organizowania nauki religii z uwzględnieniem poziomów nauczania wyznaczanych przez klasy, a nie etapy edukacyjne. [...] Mniejsza ilość osób w grupie nie może jednak powodować odmiennej organizacji nauki niż to wynika z § 2 ust. 1 rozporządzenia w zakresie uwzględniającym poziom nauczania wyznaczany przez klasy. Odmienność wynikająca z § 2 ust. 2 rozporządzenia dotyczy bowiem organizacji nauczania religii w grupie skupiającej uczniów czy wychowanków poza szkołą czy przedszkolem, do których uczęszczają dzieci”. Skargę kasacyjną – opartą na zarzucie naruszenia prawa materialnego poprzez błędną wykładnię, że nauka religii powinna być organizowana z uwzględnieniem poziomów nauczania wyznaczonych przez klasy, a nie etapy edukacyjne – Naczelny Sąd Administracyjny oddalił w wyroku z dnia 27 marca 2019 r. (I OSK 1959/18, CBOSA). Dokładnie to samo stwierdził wcześniej Wojewódzki Sąd Administracyjny w Warszawie w wyroku z dnia 16 grudnia 2015 r. (VIII SA/Wa 598/15, CBOSA), wyraźnie instruując prezydenta miasta w ostatnich akapitach orzeczenia, iż nauka religii „w przypadku

też racjonalny ustawodawca w art. 96 ust. 5 Prawa oświatowego wprowadził dodatkowe ograniczenia w zakresie nauczania w klasie łączonej. Warto tu także podkreślić, że nie jest dopuszczalne tworzenie klasy łączonej w szkole ponadpodstawowej (z wyjątkiem szkoły ponadpodstawowej specjalnej oraz szkoły ponadpodstawowej zorganizowanej w okręgowych ośrodkach wychowawczych, zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich – art. 96 ust. 6 i 7 Prawa oświatowego).

Analizowany przepis do systemu prawnego został wprowadzony w 2017 r. (wraz z wejściem w życie Prawa oświatowego). Wcześniejsze przepisy, w tym ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty¹⁹, na podstawie której art. 12 ust. 2 zostało wydane rozporządzenie MEN, nie zawierały regulacji dotyczących klasy łączonej (grupy międzyklasowej). Ustawodawstwo nie posługuje się wprawdzie pojęciem grupy międzyklasowej, niemniej trudno zaprzeczyć, iż oba terminy posiadają ten sam desygnat, a przynajmniej, że każda grupa międzyklasowa jest klasą łączoną. Nie tylko ze względu na dyrektywy wykładni systemowej, lecz przede wszystkim z uwagi na charakter wykonawczy rozporządzenia względem ustawy, trzeba stwierdzić, że ustanowione przez ustawodawcę reguły dotyczące nauczania w klasie łączonej bezwzględnie wiążą przy tworzeniu także grupy międzyklasowej, o której mowa w rozporządzeniu MEN²⁰. Powszechnie przyjmuje się, że

pięciu grup, organizowanych w oparciu o edukację dzieci w poszczególnych klasach wynosi 10 godzin tygodniowo, a nie 6 godzin tygodniowo, obliczonych według etapów edukacyjnych (I, III i IV)”.¹⁹

¹⁹ Dz. U. poz. 425, z późn. zm.

²⁰ Problem rozbieżności między Prawem oświatowym a rozporządzeniem MEN niewątpliwie pogłębiła jego nowelizacja z dnia 26 lipca 2024 r., która dopuściła tworzenie grup międzyklasowych – w obrębie klas I–III, IV–VI i VII–VIII – także wtedy, gdy w klasie na naukę religii zgłosiło się co najmniej 7 uczniów. Wspomnianemu rozporządzeniu zmieniającemu można również zarzucić naruszenie art. 2, art. 7, art. 25 ust. 2 i 3, art. 48 ust. 1, art. 53 ust. 3 i 4 Konstytucji RP, art. 12 ust. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską, podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1998 r. poz. 318), ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty w aspekcie materialnoprawnym, jak również naruszenie procedury prawodawczej, gdyż ustawodawca wymaga wydania tego rozporządzenia „w porozumieniu z władzami Kościoła Katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych”, a nie jedynie po skonsultowaniu projektu z nimi i z możliwością zignorowania ich opinii (o tym ostatnim aspekcie zob. szerzej Stanisław Walencik 2024; zarzuty proceduralne i liczne naruszenia ustawy zasadniczej, w tym zasady demokratycznego państwa prawnego, prezentuje Borecki 2024). Pierwszy Prezes Sądu Najwyższego zwrócił się do Trybunału Konstytucyjnego z wnioskiem z dnia 26 sierpnia 2024 r. o dokonanie hierarchicznej kontroli zgodności wspomnianej nowelizacji z normami wyższego rzędu oraz trybu jego ustanowienia. Trybunał Konstytucyjny najpierw wydał postanowienie zabezpieczające, w którym zakazał stosowania zaskarżonego rozporządzenia z dnia 26 lipca 2024 r. (postanowienie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 29 sierpnia 2024 r., U 10/24, dostępne na stronie https://www.sn.pl/sites/Serwis_WWW/SiteAssets/Lists/Wydarzenia/AllItems/postanowienie%20TK%20U%2010-24.pdf), a w wyroku z dnia 27 listopada 2024 r., U 10/24, OTK A/2024, poz. 118, stwierdził niezgodność zaskarżonego rozporządzenia Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach w całości z art. 12 ust. 2 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty w zw. z art. 92 ust. 1 w zw. z art. 25 ust. 3 w zw. z art. 2 w zw. z art. 7 Konstytucji RP (naruszenie procedury w postaci pominięcia wymogu stanowienia zaskarżonego rozporządzenia „w porozumieniu z władzami Kościoła Katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych”), nie rozpatrując zarzutów materialnoprawnych wskazanych w pkt 2 *petitum* wniosku ze względu na zachodzącą zbędność orzekania. Skutkiem wyroku sądu prawa jest „odżycie” poprzedniej wersji rozporządzenia MEN (problematykę koncepcji „odżycia norm” na skutek orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego szerzej omawiają m.in. Dąbrowski 2015, 137, 291–299; Florczak-Wątor 2006, 142–147; Mączyński, Podkowiński 2016, 1212; postanowienie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 17 lipca 2014 r., P 28/10, OTK 2014, nr 7A, poz. 83). Wbrew art. 190 ust. 2 Konstytucji RP Prezes Rady Ministrów nie opublikował tego wyroku w Dzienniku Ustaw, co jednak nie niweluje skutku w postaci obalenia domniemania konstytucyjności zaskarżonego aktu (wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 9 grudnia 2015 r., K 35/15, OTK 2015, nr 11A, poz. 186, pkt III.10). Kolejna nowelizacja rozporządzenia MEN – z 17 stycznia 2025 r., która ogranicza możliwość tworzenia grup międzyklasowych tylko w odniesieniu do klas I–III – jedynie w niewielkim stopniu poprawia stopień konwergencji rozporządzenia MEN z ustawą. Również w tym przypadku

funkcją rozporządzenia jest konkretyzacja (uszczegółowienie), a nie zmiana czy uzupełnienie norm ustawowych (chyba że zostanie to wyraźnie zastrzeżone w upoważnieniu)²¹.

Konstrukcja rozporządzenia jako aktu wykonawczego do ustawy jest zdeterminowana trzema podstawowymi warunkami: 1) wydania rozporządzenia na podstawie wyraźnego, to jest opartego nie tylko na domniemaniu i wykładni celowościowej, szczegółowego upoważnienia ustawy w zakresie określonym w upoważnieniu, 2) wydania rozporządzenia co do przedmiotu i treści normowanych stosunków, w granicach udzielonego przez ustawodawcę upoważnienia do wydania tego aktu i w celu wykonania ustawy, 3) niesprzeczności treści rozporządzenia z normami Konstytucji oraz z ustawą, na podstawie której zostało wydane, a także z wszystkimi obowiązującymi ustawami, które w sposób bezpośredni lub pośredni regulują materie będące przedmiotem rozporządzenia²².

Regulacje zawarte w przepisach wykonawczych nie mogą więc prowadzić do zakwestionowania spójności i wewnętrznej harmonii rozwiązań przyjętych bezpośrednio w samej ustawie²³.

Okoliczność, w której rozporządzenie MEN jest aktem starszym od analizowanej tu regulacji ustawowej, nie ma żadnego znaczenia, ponieważ w hierarchicznym systemie źródeł prawa wykładnia (treść normatywna) aktu niższego rzędu może ulec modyfikacji – nawet bez zmiany leksykalnej w przepisie – jeżeli nastąpi zmiana na poziomie aktów wyższego rzędu. Rozporządzenie nie może być bowiem sprzeczne nie tylko z ustawą upoważniającą, lecz także ze wszystkimi obowiązującymi aktami ustawodawczymi²⁴.

Powyższej konkluzji o ustawowym ograniczeniu swobody tworzenia grup międzyklasowych z religii nie zmienia treść art. 111 pkt 9 Prawa oświatowego, który upoważnia ministra właściwego do spraw oświaty i wychowania do określenia szczegółowych warunków i trybu tworzenia klas łączonych oraz szczegółowych warunków organizacji nauczania w tych klasach, z uwzględnieniem danego etapu edukacyjnego, obowiązkowych zajęć edukacyjnych prowadzonych oddzielnie oraz organizacji nauczania części zajęć edukacyjnych w klasach łączonych, ani § 13 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 28 lutego 2019 r. w sprawie szczegółowej organizacji publicznych szkół i publicznych przedszkoli²⁵, wykonującego to upoważnienie (na marginesie: przepis ten jest tak sformułowany, iż potwierdza, że grupa międzyklasowa jest klasą łączoną). Wspomniany przepis aktu wykonawczego reguluje przede wszystkim maksymalne normy ilościowe wymiaru godzin obowiązkowych zajęć edukacyjnych, które można łączyć w ramach etapów edukacyjnych, a w zasadzie dla poszczególnych klas. Trzeba jednak podkreślić, że upoważnienie ustawowe – nie zostało ujęte jednoznacznie, więc należy je wyklądać zawężająco – pozwala na określenie, w drodze rozporządzenia, warunków i trybu tworzenia klas łączonych dla obowiązkowych zajęć edukacyjnych, którymi w rozumieniu przepisów

nie doszło do porozumienia, które „zakłada osiągnięcie ostatecznego konsensusu w zakresie wspólnie wypracowanego stanowiska” (wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 27 listopada 2024 r., U 10/24, pkt III.5), czego ostatecznie nie osiągnięto, choć rozmowy były prowadzone.

²¹ Wiącek 2016, 189.

²² Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 16 stycznia 2007 r., U 5/06, OTK 2007, nr 1A, poz. 3, pkt III.2.2.

²³ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 16 lutego 1999 r., SK 11/98, OTK 1999, nr 2, poz. 22, pkt III.4.

²⁴ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 31 maja 2010 r., U 4/09, OTK 2010, nr 4A, poz. 36, pkt III.4.1.

²⁵ Dz. U. z 2023 r. poz. 2736.

oświatowych lekcje religii nie są (podobnie jak lekcje etyki). Zważywszy, że pomiędzy rozporządzeniem a ustawą zachodzi więź kompetencyjna, podkreślić trzeba, iż „rozporządzenie musi być wydane na podstawie wyraźnego (nieopartego tylko na domniemaniu ani na wykładni celowościowej), szczegółowego upoważnienia ustawy w zakresie określonym w upoważnieniu”²⁶. Skoro ustawodawca nie upoważnił ministra właściwego do spraw oświaty i wychowania do określenia warunków tworzenia klas łączonych, w których odbywa się nauczanie religii, to należy podać w wątpliwość samą kompetencję ministra do uregulowania warunków tworzenia grup międzyklasowych dla lekcji religii. Upoważnienie ustawowe zawarte w art. 111 pkt 9 Prawa oświatowego – jak i pozostałych 12 punktach przywołanego przepisu – niewątpliwie nie upoważnia w sposób wyraźny do uregulowania szczegółowych warunków tworzenia klas łączonych (grup międzyklasowych) dla nauczania religii.

Analiza art. 12 ust. 2 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, czyli upoważnienia ustawowego do wydania rozporządzenia MEN, który nakazuje określić „warunki i sposób wykonywania przez szkoły zadań, o których mowa w ust. 1”, czyli warunki organizacji nauki religii, również nie obejmuje *expressis verbis* możliwości tworzenia grup międzyklasowych. Nawet jeśli zgodzić się, że to przedkonstytucyjne upoważnienie²⁷ pierwotnie obejmowało możliwość zorganizowania nauczania religii w grupach międzyklasowych (klasach łączonych) – tj. pozostawiało to do prawotwórczej decyzji ministra – to po wejściu w życie art. 96 Prawa oświatowego, co miało miejsce 1 września 2017 r., należy przyjąć, iż takiej możliwości minister został pozbawiony, ponieważ kwestia ta została uregulowana na poziomie ustawowym i w tym sensie stała się materią uregulowaną ustawowo (z zastrzeżeniem zawartego w art. 111 pkt 9 Prawa oświatowego upoważnienia do uregulowania określonych kwestii w rozporządzeniu). Powyższy kierunek interpretacji potwierdza też fakt dodania do art. 96 Prawa oświatowego ust. 6 i 7, które weszły w życie 1 września 2022 r.²⁸, aby umożliwić tworzenie klas łączonych w innych typach szkół niż podstawowe. Na marginesie warto dodać, iż nawet gdyby założyć, że minister może w drodze rozporządzenia określić warunki tworzenia grup międzyklasowych nauczania religii (co w świetle powyższych uwag jest dość wątpliwe), to z formalnoprawnego punktu widzenia trzeba jeszcze podnieść, iż rozporządzenie MEN nie wykonuje art. 111 pkt 9 Prawa oświatowego, ponieważ wskazaną podstawą prawną aktu wykonawczego jest art. 12 ust. 2 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty.

²⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 31 maja 2010 r., U 4/09, pkt III.4.1.

²⁷ Odrębnym zagadnieniem jest zgodność z art. 92 Konstytucji RP samego przepisu upoważniającego, który nie zawiera wytycznych (choć dopuszczalne jest ich rekonstruowanie z całokształtu przepisów ustawy – np. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 29 maja 2002 r., P 1/01, OTK 2002, nr 3A, poz. 36, pkt III.4; postanowienie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 marca 2009 r., U 6/07, OTK 2009, nr 3A, poz. 37, pkt II.3.2), nie jest zbyt szczegółowy i nakazuje uregulowanie w rozporządzeniu materii ustawowej, bo związanej z realizacją konstytucyjnych wolności i praw – zob. szerzej m.in. Olszówka 2016, 319–325; Borecki 2008, 65–68. W kontekście podniesionego zagadnienia warto przywołać stanowisko sądu prawa: „należy, stosując wykładnię ustawy w zgodzie z Konstytucją, skonstruować na tyle wąskie rozumienie upoważnienia, by poza nim pozostawało normowanie materii zastrzeżonych do wyłącznej materii ustawy” (wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 5 marca 2013 r., U 2/11, OTK 2013, nr 3A, poz. 24, pkt III.2.2.2).

²⁸ Przez art. 1 pkt 39 ustawy z dnia 22 listopada 2018 r. o zmianie ustawy – Prawo oświatowe, ustawy o systemie oświaty oraz niektórych innych ustaw (Dz. U. poz. 2245).

Podsumowanie

Głosowany wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 15 stycznia 2021 r. (III OSK 2907/21) zasługuje na aprobatę co do kierunku rozstrzygnięcia. Z satysfakcją należy odnotować, iż jest to już drugie orzeczenie NSA (którym towarzyszą podobne co do meritum wyroki wojewódzkich sądów administracyjnych) kwestionujące podstawy prawne znacznej swobody organu prowadzącego szkołę w tworzeniu grup międzyklasowych w celu organizacji nauczania religii²⁹. Krytycznie należy jednak odnieść się do wybranych aspektów warstwy argumentacyjnej uzasadnienia. Oczywiście skupienie się na zapisanych w ustawie celach systemu oświaty jest przekonujące, nawet wystarczająco przekonujące – tak merytorycznie, jak i metodologicznie – niemniej uzasadnienie orzeczenia można było rozbudować o dwa relewantne elementy.

Pierwszy element to błędnie odrzucony przez sąd II instancji kontekst konstytucyjny. Prawo do edukacji religijnej w demokratycznym państwie prawnym ma bezpośrednie zakotwiczenie w konstytucyjnie gwarantowanych: prawie do nauki³⁰, wolności religii oraz prawie rodziców do wychowywania dzieci, co potwierdził Trybunał Konstytucyjny zarówno pod rządami Konstytucji RP z 1997 r., jak i w poprzednim stanie konstytucyjnym³¹. Oczywiście ustawa zasadnicza nie określa wszystkich aspektów organizacyjnych lekcji religii w szkole, niemniej gwarantuje jej obecność w systemie oświaty jako przedmiotu o co najmniej równoprawnym statusie z obowiązkowymi zajęciami edukacyjnymi³², a zasady nadrzędności konstytucji i jej bezpośredniego stosowania zobowiązują sądy do wykładni prokonstytucyjnej zarówno ustawy upoważniającej, jak i rozporządzenia MEN, którego przepisów jako aktu podustawowego sąd może przecież nie zastosować. Tworzenie grup międzyklasowych (klas łączonych) niewątpliwie wpływa na zakres i sposób realizacji wspomnianych wolności i praw konstytucyjnych, których ograniczenie jest co do zasady dopuszczalne tylko w ustawie.

Drugi element to uregulowanie w art. 96 Prawa oświatowego zasad tworzenia klas łączonych – czyli także grup międzyklasowych w rozumieniu rozporządzenia MEN – które ustawodawca dopuścił jedynie „w szczególnie trudnych warunkach demograficznych lub geograficznych”, a nie jako sposób optymalizacji kosztów prowadzenia szkoły czy utrudnienia prowadzenia („bardziej elastycznego organizowania”³³) zajęć z danego przedmiotu. Nie ulega wątpliwości, że na gruncie ustawy lekcje religii mogą być prowadzone w klasie łączonej, niemniej obowiązujące ustawodawstwo *expressis verbis* nie

²⁹ Pierwszy był wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 27 marca 2019 r. wspomniany w przyp. 18. Zob. także wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Białymstoku z dnia 14 listopada 2023 r., II SA/Bk 553/23, CBOSA.

³⁰ Jak trafnie wskazuje się w doktrynie: „zadaniem lekcji religii jest przekazywanie wiedzy o prawdach wiary” (Garlicki 1999, 44).

³¹ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r., U 10/07, pkt V.5-6; orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 20 kwietnia 1993 r., U 12/92, OTK 1993, poz. 9, pkt III.8.

³² Zob. szerzej Mezglewski 2009, 77–88.

³³ Uzasadnienie projektu rozporządzenia Ministra Edukacji zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (numer w wykazie prac legislacyjnych Ministra Edukacji: 21), dostępne na stronie <https://legislacja.rcl.gov.pl/projekt/12384702/katalog/13056488#13056488> [dostęp: 20.10.2024].

upoważnia ministra właściwego do spraw oświaty i wychowania do określenia szczegółowych warunków, a tym bardziej zasad tworzenia klas łączonych dla tego przedmiotu.

Biorąc jeszcze pod uwagę dyrektywy wykładni funkcjonalnej i fakt – na co trafnie zwrócił uwagę NSA w glosowanym wyroku – że system oświaty ma zapewnić kształcenie odpowiednie do wieku i osiągniętego rozwoju oraz możliwości psychofizycznych uczniów (art. 1 pkt 1 i 5 Prawa oświatowego), należy przychylić się do stanowiska, iż sąd ma bardzo silne argumenty, aby odmówić zastosowania rozporządzenia MEN w zakresie, w jakim dotyczy tworzenia grup międzyklasowych, a wręcz jest zobowiązany to uczynić.

Bibliografia

- Borecki, Paweł. 2008. „Dylematy konstytucyjności prawnych zasad nauczania religii i etyki w szkole”. *Państwo i Prawo* 7: 63–72.
- Borecki, Paweł. 2024. „Opinia prawna w sprawie zgodności z odpowiednimi postanowieniami Konstytucji RP, Konkordatu polskiego oraz właściwych ustaw Rozporządzenia Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizacji nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach”. *Studia Prawa Publicznego* 3(47): 131–152. <https://doi.org/10.14746/spp.2024.3.47.6>.
- Borysiak, Witold. 2016. „Komentarz do art. 48”. W: *Konstytucja RP*. T. 1: *Komentarz do art. 1–86*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek, 1182–1211. Warszawa: C.H. Beck.
- Dąbrowski, Marcin. 2015. *Funkcje Trybunału Konstytucyjnego związane z hierarchiczną kontrolą konstytucyjności prawa*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Działocha, Kazimierz. 2016. „Komentarz do art. 8”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. T. 1, red. Leszek Garlicki, Marek Zubik, uwagi 1–19, wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Florczak-Wątor, Monika. 2006. *Orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego i ich skutki prawne*. Poznań: Przedsiębiorstwo Wydawnicze Ars boni et aequi.
- Garlicki, Leszek. 1999. „Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status wspólnot religijnych”. *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym*. XI Konferencja Europejskich Sądów Konstytucyjnych, Warszawa, 16–20 maja 1999 r., *Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego* nr specjalny: 30–47.
- Garlicki, Leszek. 2015. *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, wyd. 2. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Gronkiewicz-Waltz, Hanna, Krystyna Pawłowicz. 1991. „W odpowiedzi na głosę M. Pietrzaka dotyczącą nauczania religii w szkole”. *Państwo i Prawo* 7: 90–96.
- Mączyński, Andrzej, Jan Podkowik. 2016. „Komentarz do art. 190”. W: *Konstytucja RP*. T. 2: *Komentarz do art. 87–243*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek, 1174–1222. Warszawa: C.H. Beck.
- Mezglewski, Artur. 2009. *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Naleziński, Bogumił. 2023. „Komentarz do art. 178”. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. Piotr Tuleja, uwagi 1–6, wyd. 2. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Olszówka, Marcin. 2016. *Wpływ Konstytucji RP z 1997 roku na system źródeł prawa wyznaniowego*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Uczelni Łazarskiego.

- Pilich, Mateusz. 2022. „Komentarz do art. 96”. W: *Prawo oświatowe. Komentarz*, red. Mateusz Pilich, wyd. 3. LEX/el.
- Rabska, Teresa. 1991. „Wokół problematyki orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 30 I 1991, K 11/90”. *Państwo i Prawo* 7: 96–99.
- Sobczyk, Paweł. 2014. „Kształtowanie pozycji prawnej religii jako przedmiotu w edukacji publicznej”. W: *Religia i etyka w edukacji publicznej*, red. Józef Krukowski, Paweł Sobczyk, Michał Poniatowski, 121–141. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Stanisz, Piotr, Dariusz Walencik. 2024. „Tryb nowelizacji rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 27. Online First: <https://doi.org/10.31743/spw.17760>.
- Szczucki, Krzysztof. 2015. *Wykładnia prokonstytucyjna prawa karnego*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Szydło, Marek. 2016. „Komentarz do art. 31 ust. 3”. W: *Konstytucja RP. T. 1: Komentarz do art. 1–86*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek, 770–818. Warszawa: C.H. Beck.
- Tuleja, Piotr. 2016. „Komentarz do art. 8”. W: *Konstytucja RP. T. 1: Komentarz do art. 1–86*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek, 307–325. Warszawa: C.H. Beck.
- Wiącek, Marcin. 2016. „Komentarz do art. 92”. W: *Konstytucja RP. T. 2: Komentarz do art. 87–243*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek, 171–190. Warszawa: C.H. Beck.
- Wiliński, Paweł, Piotr Karlik. 2016. „Komentarz do art. 178”. W: *Konstytucja RP. T. 2: Komentarz do art. 87–243*, red. Marek Safjan, Leszek Bosek, 1007–1039. Warszawa: C.H. Beck.
- Wronkowska, Sławomira. 2001. W: Sławomira Wronkowska, Zygmunt Ziemiński. *Zarys teorii prawa*. Poznań: Przedsiębiorstwo Wydawnicze Ars boni et aequi.

Relacja zwierzchnictwa jako przesłanka odpowiedzialności podmiotów kościelnych za szkody wyrządzone z winy duchownych – perspektywa prawnokanoniczna. Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 r., II CSKP 466/22

The relationship of superiority as a basis for the liability of church entities for damage caused by the fault of clergyman – a canon law perspective. Case commentary on the judgement of the Polish Supreme Court of 6 September 2022, II CSKP 466/22

MICHAŁ LUDWIG*

 <https://orcid.org/0000-0002-3686-3700>

Streszczenie: W komentowanym orzeczeniu Sąd Najwyższy uznał, że zwierzchnikami w rozumieniu art. 430 k.c. wobec wikariusza parafialnego są jego proboszcz, parafia, biskup i diecezja. Wyrok należy uznać za kontrowersyjny z kilku względów. Po pierwsze, nadano szczególny status roszczeniu odszkodowawczemu powstałemu na skutek czynu seksualnego duchownego wobec małoletniego. Skład orzekający ocenił jako słuszne oddalenie zarzutu przedawnienia tego roszczenia poprzez zastosowanie instytucji nadużycia prawa podmiotowego (art. 5 k.c.). Ponadto duże wątpliwości budzi szerokie rozumienie przesłanki wyrządzenia szkody przez podwładnego „przy wykonywaniu czynności powierzonej” (art. 430 k.c.). Przede wszystkim jednak w głosie podjęto kwestię sięgania przez sąd polski do przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego dla zbadania, czy w stanie faktycznym sprawy wskazane wyżej cztery podmioty kościelne były zwierzchnikami (w rozumieniu cywilistycznym) wikariusza parafialnego. Bez spełnienia warunku zwierzchnictwa żadnego z tych podmiotów nie można by pociągnąć do odpowiedzialności odszkodowawczej na gruncie art. 430 k.c. Jako że spośród wymienionych pozwanych w procesie były tylko parafia i diecezja, to jedynie te dwa podmioty zobowiązano wyrokiem do zapłaty zadośćuczynienia na rzecz powoda. Glosa jest krytyczna w stosunku do wyników sądowej wykładni dotyczącej relacji proboszcza, parafii i diecezji wobec wikariusza parafialnego. Wykazano, że trudno przypisać cywilistyczny przymiot zwierzchnika proboszczowi, gdyż w relacji do wikariusza jest on raczej współpracownikiem (choć z większymi kompetencjami) niż przełożonym. Za zwierzchnika wikariusza tym bardziej nie można uznać parafii, w której ten posługuje – chociażby dlatego, że sam organ parafii (proboszcz) nie jest przełożonym tego duchownego. Na gruncie przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego możliwe jest natomiast potraktowanie biskupa diecezjalnego jako zwierzchnika podległego mu wikariusza. Biskup powierza wikariuszowi czynności do wykonywania, a ten podlega w czasie ich wykonywania w określonym zakresie kierownictwu biskupa. Aby wszakże można było przypisać biskupowi odpowiedzialność na zasadach art. 430 k.c., konieczne jest stwierdzenie spełnienia kolejnych przesłanek, w tym głównie przesłanki wyrządzenia szkody „przy wykonywaniu” czynności powierzonej. Wykluczyć należy jednak odpowiedzialność diecezji na zasadach art. 430 k.c. Sąd Najwyższy niesłusznie uznał, iż każda czynność biskupa jest jednocześnie wykonywana w ramach reprezentacji diecezji, której duchowny ten jest organem. Czynności kierownicze biskupa wykonywane wobec wikariusza parafialnego należy uznać za czynności własne biskupa, stąd to jemu, a nie diecezji należało przypisać przymiot zwierzchnika.

Słowa kluczowe: zwierzchnik; odpowiedzialność odszkodowawcza; art. 430 k.c.; normy prawnokanoniczne; wikariusz parafialny; proboszcz; parafia; biskup; diecezja

Abstract: In the commented judgement, the Supreme Court held that superiors within the meaning of Article 430 of the Polish Civil Code, in relation to a parochial vicar, include the parish priest, the parish, the bishop, and the diocese. The judgement should be regarded as controversial for several reasons. First, a special legal status was attributed to claims for damages arising from a clergyman's sexual act against a minor. The adjudicating panel considered it justified to reject the defence of limitation of such a claim by applying the doctrine of abuse of rights under Article 5 of the Civil Code. Moreover, serious doubts are raised by the broad interpretation of the condition of damage caused by a subordinate

* Ks. mgr prawa, mgr-lic. prawa kanonicznego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: michalludwig7@gmail.com

“in the performance of an entrusted activity” (Article 430 of the Civil Code). However, the commentary primarily addresses the issue of the Polish court’s reference to the provisions of the Code of Canon Law in order to determine whether, under the facts of the case, the four ecclesiastical entities listed above could be considered superiors (in the civil law sense) of the parochial vicar. Without establishing the condition of superiority, none of these entities could be held liable for damages under Article 430 of the Civil Code. Since only the parish and the diocese were named as defendants in the proceedings, only these two entities were ultimately ordered by the judgement to pay compensation to the claimant. The commentary is critical of the court’s interpretation concerning the relationship between the parish priest, the parish, and the diocese in relation to the parochial vicar. It is demonstrated that it is difficult to attribute the civil-law status of superior to the parish priest, as in relation to the vicar he acts rather as a collaborator (albeit with broader competences) than as a superior. Consequently, the parish in which the vicar serves cannot be regarded as his superior – if only because the parish authority itself (the parish priest) is not the vicar’s superior. However, under the provisions of the Code of Canon Law, it is possible to treat the diocesan bishop as the superior of the subordinate vicar. The bishop entrusts the vicar with activities to perform, and the vicar remains subject to the bishop’s direction to a certain extent during the performance of such activities. Nevertheless, in order to establish the bishop’s liability under Article 430 of the Civil Code, it is necessary to determine the fulfilment of further conditions provided for in that article, particularly whether the damage was caused “in the performance” of the entrusted activity. The liability of the diocese under Article 430 of the Civil Code must, however, be excluded. The Supreme Court erroneously held that every act of the bishop is simultaneously performed within the scope of representation of the diocese, of which the bishop is an organ. The managerial actions of the bishop towards the parochial vicar should be regarded as the bishop’s own acts, and therefore it is the bishop himself – and not the diocese – who should be attributed with the status of superior.

Key words: superior; liability for damages; Article 430 of the Civil Code; Canon Law norms; parochial vicar; parish priest; parish; bishop; diocese

Wprowadzenie

Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 6 września 2022 r. (sygn. II CSKP 466/22)¹ po raz kolejny zdecydował o przypisaniu odpowiedzialności odszkodowawczej kościelnym osobom prawnym za szkodę wyrządzoną przez podległego im duchownego. Pierwszym, można by rzec, precedensowym przypadkiem tego typu w orzecznictwie polskim był wyrok tegoż sądu z dnia 31 marca 2020 r.² W obu sprawach materialnoprawną podstawą rozstrzygnięcia był art. 430 Kodeksu cywilnego³: „Kto na własny rachunek powierza wykonanie czynności osobie, która przy wykonywaniu tej czynności podlega jego kierownictwu i ma obowiązek stosować się do jego wskazówek, ten jest odpowiedzialny za szkodę wyrządzoną z winy tej osoby przy wykonywaniu powierzonej jej czynności”. Podmiotami powierzającymi czynności – zwierzchnikami – i uznanymi za współodpowiedzialnych za czyny wikariusza powodujące szkodę w sprawie rozstrzygniętej wyrokiem SN z 2022 r. były parafia i diecezja duchownego A.S. (z czasu popełniania tych czynów).

Z powództwem w omawianej sprawie wystąpił M.M., ofiara czynów seksualnych księdza A.S. Miały one miejsce w okresie posługi wikariuszowskiej duchownego w parafii w K. w latach 1982–1987. Sąd okręgowy jako sąd pierwszej instancji oddalił powództwo w zakresie zasądzenia zadośćuczynienia od pozwanych osób prawnych, opierając się na zarzucie przedawnienia roszczenia o naprawienie szkody wyrządzonej czynem niedozwolonym. W przeciwieństwie do sądu pierwszej instancji sąd apelacyjny uznał odpowiedzialność odszkodowawczą pozwanych kościelnych osób prawnych na gruncie art. 430 k.c. Zasądził od nich na rzecz powoda kwotę 400 000 zł z ustawowymi

¹ LEX nr 3416101, dalej: wyrok SN z dnia 6 września 2022 r.

² II CSK 124/19, OSNC 2021, nr 1, poz. 4.

³ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz. U. z 2024 r. poz. 1061, z późn. zm., dalej: k.c.

odsetkami. Sprawa trafiła jednak przed Sąd Najwyższy, który wyrokiem z dnia 6 września 2022 r. oddalił skargi kasacyjne podmiotów kościelnych, utrzymując tym samym zobowiązanie pozwanych do zapłaty zasądzzonego przez sąd apelacyjny zadośćuczynienia na rzecz powoda⁴.

W powołanych wyżej wyrokach Sąd Najwyższy badał spełnienie wszystkich przesłanek odpowiedzialności z art. 430 k.c. w odniesieniu do podmiotów kościelnych. Co istotne dla prowadzonych tu rozważań, składy orzekające zdecydowały się sięgnąć także do przepisów odrębnego od prawa polskiego systemu prawnego, jakim jest prawo kanoniczne. Tej decyzji sądów i jej skutków dla treści orzeczenia z 2022 r. będzie dotyczyła niniejsza glosa. Jej celem jest krytyczna analiza zastosowania przez Sąd Najwyższy przepisów prawnokanonicznych dla oceny zajścia przesłanki istnienia zwierzchnictwa z art. 430 k.c. Zdecydowano się na szersze omówienie właśnie tej przesłanki, gdyż w trakcie prowadzonych w tym zakresie analiz sądy opierały się niemal wyłącznie na przepisach Kodeksu Prawa Kanonicznego⁵.

1. Przełomowość wyroku SN z dnia 6 września 2022 r.

Nie sposób przejść do analiz zapowiedzianych w tytule pracy bez wcześniejszego podkreślenia przełomowości wyroku SN z dnia 6 września 2022 r. Polega ona po pierwsze na uznaniu przez skład orzekający, iż w tego rodzaju sprawach możliwe jest oddalenie zarzutu przedawnienia na podstawie art. 5 k.c., czyli na podstawie instytucji nadużycia prawa podmiotowego⁶. Sąd apelacyjny oraz Sąd Najwyższy wyraziły pogląd, że roszczenie odszkodowawcze powstałe w wyniku czynu niedozwolonego duchownego w postaci molestowania seksualnego małoletniego ma pewien szczególny status. Powołanie się przez kościelne osoby prawne na zarzut przedawnienia takiego roszczenia jest, zdaniem sądu, sprzeczne z zasadami współżycia społecznego, wskutek czego zachodzi dyspozycja art. 5 k.c.⁷ Warto przywołać kluczową wypowiedź sądu, prowadzącą do powyższych wniosków: „uznanie podniesienia zarzutu przedawnienia za nadużycie prawa podmiotowego jest możliwe całkowicie wyjątkowo, w wypadkach szczególnie rażącego nadużycia prawa i wtedy, gdy indywidualna ocena okoliczności sprawy wskazuje, że opóźnienie w dochodzeniu przedawnionego roszczenia nie jest nadmierne i było usprawiedliwione szczególnieymi przyczynami”⁸. W kontekście decyzji sądu drugiej instancji na uwagę

⁴ Wyrok SN z dnia 6 września 2022 r., uzasadnienie faktyczne.

⁵ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), cz. II, s. 1–317; tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań: Pallottinum 2022, dalej: KPK.

⁶ Warto nadmienić, że zgodnie ze stanem faktycznym sprawy od momentu przedawnienia roszczenia odszkodowawczego do chwili wniesienia pozwu minęły 24 lata.

⁷ „Nie można czynić ze swego prawa użytku, który by był sprzeczny ze społeczno-gospodarczym przeznaczeniem tego prawa lub z zasadami współżycia społecznego. Takie działanie lub zaniechanie uprawnionego nie jest uważane za wykonywanie prawa i nie korzysta z ochrony”.

⁸ Jest to wprowadzić pogląd sądu apelacyjnego, niemniej został on zaaprobowany przez SN w uzasadnieniu prawnym wyroku z dnia 6 września 2022 r. Warto nadmienić, że w orzeczeniu, w toku wyводу na korzyść oddalenia zarzutu przedawnienia posłużono się także argumentacją prawnomiędzynarodową, zestawiając ze sobą pojęcia

zasługuje dodatkowo – ze względu na cel niniejszej glosy – argument pomocniczy wysunięty przez skład orzekający. Stwierdzono mianowicie, iż obowiązujące duchownego A.S. normy prawa kanonicznego uzasadniają tezę, że pozwane osoby prawne nie mogą bronić się zarzutem przedawnienia. Skorzystano zatem z przepisów wewnętrznych związku wyznaniowego dla wzmocnienia argumentacji na rzecz zajścia przypadku nadużycia prawa podmiotowego z art. 5 k.c. Jako domknięcie omawianego wątku warto dodać, że z kolei sąd pierwszej instancji uznał podniesiony przez pozwanych zarzut przedawnienia za słuszny.

Drugą kontrowersyjną nowością w komentowanym wyroku jest wykładnia pojęcia „przy wykonywaniu czynności” z art. 430 k.c.⁹ Zgodnie z rozumowaniem sądu apelacyjnego oraz Sądu Najwyższego czyn seksualny duchownego wobec małoletniego nie jest jedynie dokonany przy okazji spełniania czynności powierzonych przez zwierzchnika osoby duchownej, ale właśnie przy wykonywaniu tych czynności. Takie postrzeganie wskazanego czynu niedozwolonego duchownego pozwala już – zdaniem sądu – na przypisanie współodpowiedzialności odszkodowawczej jego zwierzchnikom kościelnym na mocy art. 430 k.c. Mając na uwadze bogaty dorobek judykatury i doktryny dotyczący art. 430 k.c., rozstrzygnięcie SN z 2022 r. (a także z 2020 r.) należy jednak uznać za co najmniej kontrowersyjne¹⁰. Problematyka ta wymagałaby jednak dalszych, o wiele obszerniejszych analiz¹¹.

2. Znaczenie prawa kanonicznego w polskim systemie prawa

Przechodząc do zagadnień stanowiących podstawowy przedmiot niniejszego opracowania, wypada zadać pytanie, dlaczego warto badać wątki prawnokanoniczne obecne w wyroku wywierającym przecież skutki jedynie na gruncie prawa państwowego. Pytanie to wiąże się ze spostrzeżeniem, że skład orzekający w wyroku z dnia 6 września 2022 r.

molestowania seksualnego dokonanego przez duchownego wobec małoletniego z (m.in.) torturami. Zagadnienie to zasługiwałoby jednak na odrębne opracowanie, dlatego zostaje w tym miejscu jedynie wzmiankowane.

⁹ Z uwzględnieniem, że pierwszym orzeczeniem, w którym dokonano takiej wykładni, był wspomniany wyżej wyrok SN z dnia 31 marca 2020 r.

¹⁰ Stanowisko to jest wyrażane chociażby w następujących pracach: Kondek 2019, 17–37; Zakrzewski 2025. Odmienne poglądy przedstawiają przykładowo: Łętowska 2015, 6–20; Wilk 2020, 52–62; Borecki 2020, 36–38.

¹¹ Przede wszystkim należałoby tu rozstrzygnąć kwestię, jakiego rodzaju związek powinien istnieć między czynnościami powierzonymi przez zwierzchnika a czynem podwładnego, na skutek którego zostaje wyrządzona szkoda, aby pociągnąć przełożonego do współodpowiedzialności odszkodowawczej. Wykładnia przyjęta przez Sąd Najwyższy hołduje teorii związku funkcjonalnego między czynnościami powierzonymi a czynem skutkującym szkodą. Zgodnie z tą teorią – biorąc pod uwagę stan faktyczny sprawy zakończonej wyrokiem z 2022 r. – powierzenie duchownemu A.S. czynności wikariusza parafialnego przez biskupa diecezjalnego stworzyło możliwość dokonania czynów seksualnych wobec powoda. Czynności powierzone stają się tutaj swego rodzaju narzędziem, dzięki któremu podwładny zyskuje sposobność do wyrządzenia szkody (zob. Wilk 2020, 55–61). Zgodnie z drugą teorią, którą można określić jako teorią związku celowościowego, dla zaistnienia odpowiedzialności zwierzchnika na gruncie art. 430 k.c. wymagane jest, aby podwładny, wyrządzając szkodę, realizował jednocześnie cele (inaczej: korzyści) swojego przełożonego. Tylko wtedy bowiem można stwierdzić, że czyn podwładnego spełnia inną ustawową przesłankę odpowiedzialności, czyli działania na rachunek zwierzchnika (zob. Zakrzewski 2025). Należy dostrzec ryzyko związane z przyjęciem pierwszej z powyższych teorii. Zgodnie z nią odpowiedzialność zwierzchnika dotyczyłaby niemal każdego czynu niedozwolonego podwładnego, o ile tylko czyn ten miał związek miejscowy i czasowy z wykonywaniem powierzonych mu przez przełożonego czynności.

odwołuje się w swojej argumentacji do norm prawnokanonicznych oraz dokonuje ich wykładni. Poza tym pod koniec uzasadnienia prawnego wyraźnie zaznacza, że świadomie korzysta z przepisów KPK. Wyjaśnia, iż nie są one źródłami powszechnie obowiązującego w Polsce prawa, ale mogą stanowić podstawę do oceny wzajemnych relacji pomiędzy jednostkami organizacyjnymi Kościoła Katolickiego. Relacje te sąd musiał badać, gdyż odpowiedzialność na gruncie art. 430 k.c. opiera się na istnieniu stosunku zwierzchnictwa między wskazanymi w przepisie podmiotami.

Przyznać trzeba, że faktycznie przepisy prawa kanonicznego normują prawa i obowiązki biskupa, diecezji, proboszcza, parafii i wikariusza względem siebie. Niemniej istnienie odnoszących się do tego norm kanonicznych nie implikuje z miejsca, że mogą one posłużyć w argumentacji na rzecz odpowiedzialności deliktowej na gruncie cywilistycznym. Sąd Najwyższy przemilczał zatem kwestię, na jakiej zasadzie może sięgać do przepisów obcego systemu prawnego. Nie wyjaśnił ponadto, czy jako organ władzy państwowej posiada kompetencję do dokonywania wykładni przepisów prawa kanonicznego¹².

Swoje milcząco przyjęte założenia SN najprawdopodobniej zaczerpnął ze starszego orzecznictwa, w którym również odwoływano się do norm prawnokanonicznych w wyrokowaniu. Chodziło o kwestię reprezentacji kościelnych osób prawnych. W wyroku z dnia 24 marca 2004 r.¹³ Sąd Najwyższy stwierdził, iż zakres umocowania do reprezentacji parafii przez proboszcza nie jest w sposób zupełny unormowany przepisami powszechnie obowiązującymi. Tak powstała luka można było, zdaniem składu orzekającego, uzupełnić normami prawnokanonicznymi¹⁴. Uznano w ten sposób jednocześnie, iż prawo wewnętrzne związków wyznaniowych (dokładniej: prawo kanoniczne) może wywoływać skutki na gruncie prawa polskiego także wtedy, gdy brakuje ku temu wyraźnego odesłania ustawowego¹⁵.

W literaturze przedmiotu z kolei podkreśla się, że aby przepis prawa wewnętrznego związku wyznaniowego wywierał skutek na gruncie prawa państwowego, potrzeba ku temu albo wyraźnego odesłania ustawowego (teoria recepcji)¹⁶, albo tzw. odesłania dorozumianego. W pierwszej sytuacji same przepisy wskazują konieczność odwołania się do prawa wewnętrznego związków wyznaniowych. Drugi przypadek zachodzi wtedy, gdy odwołanie takie stanowi jedyną możliwość rekonstrukcji norm zawartych w przepisach prawa polskiego¹⁷.

¹² Por. Walencik 2013, 18. Odrębność wskazanych dwóch systemów prawnych wywodzi się z konstytucyjnej zasady autonomii i niezależności państwa i Kościoła (art. 25 ust. 3 Konstytucji RP). Reguły dookreślające wzajemne relacje między prawem kanonicznym a prawem polskim obowiązują oczywiście także w odniesieniu do prawa własnego innych niż Kościół Katolicki związków wyznaniowych; zob. też Mezglewski 2011, 251–252.

¹³ IV CK 108/03, OSNC 2005, nr 4, poz. 65.

¹⁴ Januchowski 2008, 219–222.

¹⁵ Zob. przykładowo drugi punkt tezy wyroku SN z dnia 24 marca 2004 r. (IV CK 108/03, OSNC 2005, nr 4, poz. 65): „Ważność dokonanych przez proboszcza czynności przekraczających granice i sposób zwyczajnego zarządzania, określonych w statucie lub stosownym akcie biskupa diecezjalnego, zależy od uprzedniego pisemnego upoważnienia ordynariusza, a czynności o charakterze alienacji dóbr – od zezwolenia władzy określonej w kanonie 1292 kodeksu prawa kanonicznego”.

¹⁶ Zob. Gill 2001, 606; Krukowski 2004, 96–97; Pietrzak 2010, 144–150; Stanisław 2010, 199; Stanisław 2011, 64–65; Mezglewski 2011, 251–252; Walencik 2013, 16–18; por. Jasiakiewicz 2005, 130–133.

¹⁷ Stanisław 2010, 199–200.

W sprawie zakończonej wyrokiem z dnia 6 września 2022 r. SN, dokonując wykładni norm prawnokanonicznych, nie odwołał się do żadnej z powyższych dwóch teorii. W kwestii badania spełnienia przesłanek z art. 430 k.c. hipotetycznie zastosowanie mogłaby mieć jedynie teoria odesłań dorozumianych. Jednak możliwość tę należałoby wykluczyć, gdyż *de facto* nie istniał w tej sytuacji problem niekompletności w rekonstrukcji normy prawnej¹⁸. Wątpliwości sądu dotyczyły raczej faktów niż prawa. Stosowanie przepisów prawnokanonicznych w takich okolicznościach wydaje się zatem nader wątpliwym rozwiązaniem¹⁹. Alternatywą byłoby badanie realnego kształtu relacji między obecnymi w procesie podmiotami kościelnymi. Jak milcząco przyjął SN w analizowanym wyroku, w orzekaniu można pomocniczo sięgać do przepisów prawa kanonicznego w celu ustalenia faktów. Roboczo zakładając słuszność tego założenia, warto zbadać wyniki dokonanej przez ten sąd wykładni przepisów KPK. Wykładnia ta odnosiła się do czterech typów relacji, które potencjalnie odpowiadają kategorii zwierzchnictwa z art. 430 k.c. Analizę wskazanych relacji wypada jednak poprzedzić cywilistycznym punktem odniesienia.

3. Pojęcie zwierzchnika na gruncie art. 430 k.c.

Wzorcem dla prawidłowości dokonanych przez sądy analiz prawnokanonicznych jest cywilistyczne pojęcie zwierzchnika oraz warunki, które ten musi spełnić dla poniesienia odpowiedzialności odszkodowawczej na gruncie art. 430 k.c. Co ważne, Kodeks cywilny nie posługuje się wprost pojęciem „zwierzchnika” – określenie to stosuje się w literaturze przedmiotu²⁰, upraszczając w ten sposób rozbudowaną dyspozycję art. 430 k.c. W każdym razie, przymiot zwierzchnika można przypisać podmiotowi, który spełnia następujące warunki: powierza on podwładnemu wykonanie czynności; podwładny przy jej wykonywaniu podlega kierownictwu zwierzchnika oraz ma obowiązek stosowania się do jego wskazówek; wykonywanie czynności odbywa się na rachunek własny zwierzchnika. Niespełnienie któregośkolwiek z podanych warunków powoduje, że zwierzchnik nie może ponieść odpowiedzialności na gruncie art. 430 k.c.

Każdy z powyższych trzech warunków rozumie się w literaturze przedmiotu stosunkowo szeroko. Powierzenie czynności może się opierać zarówno na podstawie stosunku prawnego, jak i faktycznego. Nie jest konieczne, aby za wykonanie czynności podwładny otrzymywał od zwierzchnika jakikolwiek ekwiwalent, przykładowo w postaci wynagrodzenia. Podleganie kierownictwu z kolei nie musi oznaczać ciągłej kontroli zwierzchnika

¹⁸ Kwestia wykładni art. 430 k.c. jest odrębnym, bardzo szerokim zagadnieniem. Jednak bez względu na wyniki też wykładni, nie można powiedzieć, że art. 430 k.c. reguluje kwestię odpowiedzialności zwierzchnika w sposób niezupełny. Inaczej jest chociażby w przypadku art. 168 ustawy z dnia 11 marca 2022 r. o obronie Ojczyzny (Dz. U. z 2025 r. poz. 825, z późn. zm.), w którym zagwarantowano duchownym prawo przeniesienia do rezerwy. Aby zdekodować adresata tej normy prawnej, trzeba sięgnąć do przepisów wewnętrznych związku wyznaniowego; zob. tamże, 199–200.

¹⁹ Zob. Mezglewski 2021, 375–386; Walencik 2013, 11–25. Odmienne stanowisko prezentuje np. Wilk 2023, 60.

²⁰ Zob. przykładowo: Dubis 2023, art. 430, pkt 1; Karaszewski 2019, 770–771. Zamiennie stosowane jest także pojęcie przełożonego.

sprawowanej nad podmiotem mu podporządkowanym. Dopuszczalna jest także względna samodzielność podwładnego – ważne jest tylko, żeby ten podlegał ogólnej kontroli zwierzchnika²¹. Działanie na rachunek zwierzchnika oznacza z kolei działanie dla przełożonego i w jego interesie. Co istotne, korzyść odnoszona przez zwierzchnika może mieć również charakter niematerialny (przykładowo: zwiększenie znaczenia społecznego, troska o dobre imię)²².

Najbardziej charakterystycznym przykładem stosunku prawnego spełniającego warunki z art. 430 k.c. jest stosunek pracy. Wskazują na to takie cechy stosunku pracy, jak: określone miejsce i czas wykonywania pracy, przestrzeganie regulaminu pracy, obowiązek wykonywania przez pracownika poleceń przełożonych, wykonywanie zadań pod nadzorem kierownika. Warto dodać, że zwierzchnikiem nie jest bezpośredni przełożony pracownika w hierarchii wynikającej ze struktury organizacyjnej pracodawcy będącego osobą prawną. Odpowiedzialna na gruncie art. 430 k.c. jest w takiej sytuacji zatrudniająca pracownika osoba prawna, gdyż to na jej rachunek wykonywana jest praca²³.

4. Relacja proboszcza do wikariusza parafialnego

Pierwszą relacją potencjalnie opartą na stosunku zwierzchnictwa, o której wzmiankuje się w wyroku z dnia 6 września 2022 r., jest więc łącząca proboszcza z wikariuszem parafialnym. Pozwani w sprawie z 2022 r. podnieśli zarzut, że to nie proboszcz, lecz biskup jest w świetle prawa kanonicznego zwierzchnikiem (w rozumieniu art. 430 k.c.) wikariusza parafialnego. Sąd Najwyższy opowiedział się jednak za tym, że można traktować jako zwierzchników obu duchownych jednocześnie. Z tego założenia skład orzekający wyciągnął wniosek, iż można przypisać odpowiedzialność odszkodowawczą na zasadach art. 430 k.c. reprezentowanym przez proboszcza i biskupa osobom prawnym: parafii i diecezji. Co znamienne, niniejszym stwierdzeniem SN poszerzył dotychczasową wykładnię wskazanego artykułu, zgodnie z którą podwładny mógł mieć tylko jednego zwierzchnika²⁴. W swojej analizie skład orzekający posłużył się kilkoma przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego, które warto przeanalizować.

W pierwszej kolejności sięgnięto do kan. 548 § 1 KPK²⁵. Rzeczywiście określa on uprawnienie proboszcza do precyzowania obowiązków wikariusza w formie wydawanych mu poleceń. Użyte przez ustawodawcę kościelnego pojęcia „precyzowania” należy

²¹ Dubis 2023, art. 430, pkt 3.

²² Zob. wyrok SN z dnia 31 marca 2020 r., II CSK 124/19, OSNC 2021, nr 1, poz. 4. Odwołując się do przytoczonej wyżej doktrynalnej dyskusji nad rozumieniem przesłanki wyrządzenia szkody „przy wykonywaniu” czynności powierzonej, stwierdzić trzeba, że opowiedzenie się za teorią związku celowościowego zamknęłoby Sądowi Najwyższemu drogę do uznania kościelnych osób prawnych za współodpowiedzialnych za czyny seksualne duchownego A.S. Diecezja czy parafia nie powierzyły bowiem duchownemu do wykonywania czynności zabronionych przez prawo polskie, lecz wypełnianie zadań związanych z urzędem wikariusza parafialnego. Jedynie przy realizacji tych właśnie zadań cele (korzyści) duchownego oraz kościelnych osób prawnych były bowiem zbieżne.

²³ Zob. Borysiak (red.) 2024, E, III, 1.

²⁴ Zob. Borecki 2020, 38–39.

²⁵ „Obowiązki i prawa wikariusza parafialnego określone są, oprócz kanonów tego rozdziału, statutami diecezjalnymi, a także pismem biskupa diecezjalnego, a sprecyzowane zostają poleceniem proboszcza”.

rozumieć w ten sposób, że proboszcz nie jest swobodny w wyborze poleceń dla wikariusza. Jako pasterz parafii, niejako dopasowuje normy zawarte w KPK, statutach diecezjalnych oraz piśmie biskupa diecezjalnego (źródła wymienione w kan. 548 § 1 KPK) do potrzeb duszpasterskich wspólnoty, i dopiero tak sformułowane polecenie może zostać przedstawione wikariuszowi.

W konsekwencji należy przyjąć, że zadanie proboszcza wobec wikariusza jest specyficzne: proboszcz nie tworzy norm prawnych, a jedynie je konkretyzuje, uwzględniając kontekst parafii jemu powierzonej. Z jednej strony oddziałuje zatem władczo na wikariusza, a z drugiej nie ma zupełnej dobrowolności w wydawaniu poleceń – jest ograniczony wskazanymi w kan. 548 § 1 KPK aktami prawnymi²⁶. Wciąż jednak pozostaje wątpliwość, czy proboszcz można określić zwierzchnikiem wikariusza w rozumieniu art. 430 k.c.?

Odpowiadając na powyższe pytanie, należy sięgnąć do § 2 analizowanego kanonu²⁷, który skądinąd nie został uwzględniony w uzasadnieniu orzeczenia Sądu Najwyższego. Przepis ten odnosi się wprost do relacji wikariusza względem proboszcza, posługując się sformułowaniem „wikariusz zobowiązany jest [...] wspomagać proboszcza w całej posłudze parafialnej”. Literalna wykładnia przepisu sugeruje istnienie więzi partnerstwa między wskazanymi duchownymi, z zachowaniem elementu dominacji proboszcza wobec wikariusza²⁸. Jednak gdyby prawodawca kanoniczny chciał traktować wikariusza jako podwładnego proboszcza, użyłby w tym miejscu przykładowo pojęcia „być posłusznym” albo „stosować się do”. Taka interpretacja dobrze koresponduje z § 3 kan. 548 KPK²⁹. Unormowany tam obowiązek przedstawiania proboszczowi przez wikariusza „zamierzonych lub podjętych poczynąń duszpasterskich” z jednej strony może rodzić skojarzenia z relacją zwierzchnictwa. Zaznaczyć trzeba wszakże, że przywołany § 3 nie pozwala proboszczowi na korektę planów wikariusza: przepis odnosi się tylko do informowania proboszcza. Istotny jest także cel dyspozycji z § 3: chodzi o wspólne (proboszcza i wikariusza) zapewnienie wypełniania obowiązków duszpasterskich w parafii. Znaczące są tu też ostatnie słowa kanonu, w których wskazani duchowni razem zostali określani jako odpowiedzialni za wspólnotę parafialną.

Analizując kan. 548 KPK, Sąd Najwyższy wywnioskował jednak, że między wikariuszem a proboszczem istnieje stosunek podporządkowania. Zgodzić się trzeba, że przepis ten przyznaje proboszczowi większe uprawnienia w porównaniu z wikariuszem, w dodatku zobowiązując tego drugiego do uwzględniania zdania proboszcza w podejmowanych działaniach duszpasterskich (polecenia proboszcza z § 1 oraz przedstawianie poczynąń z § 3). Niemniej ten sam kanon wyraźnie akcentuje partnerski charakter relacji między powyższymi duchownymi. Trudno zatem zgodzić się ze składem orzekającym,

²⁶ Krukowski 2005, 458–460.

²⁷ „Jeżeli w piśmie biskupa diecezjalnego wyraźnie nie zastrzeżono inaczej, wikariusz parafialny z racji urzędu obowiązany jest wspomagać proboszcza w całej posłudze parafialnej, z wyjątkiem odprawiania Mszy świętej za lud, a także zgodnie z prawem zastępować proboszcza, jeżeli sprawa tego wymaga”.

²⁸ To proboszcz jest pasterzem parafii, a nie wikariusz – zob. poniższe analizy dotyczące kan. 519 KPK.

²⁹ „Wikariusz parafialny powinien regularnie przedstawiać proboszczowi zamierzone lub podjęte poczynania pasterskie, tak by proboszcz i wikariusz albo wikariusze mogli wspólnymi siłami zapewnić wypełnianie obowiązków duszpasterskich w parafii, za którą są razem odpowiedzialni”. Warto dodać, że przytoczony przepis składowi orzekającemu posłużył jako dowód na podległość wikariusza wobec proboszcza.

że analizowany przepis dowodzi istnienia między proboszczem a wikariuszem relacji zwierzchnictwa z art. 430 k.c. Proboszcz bowiem ani nie powierza wikariuszowi czynności do wykonywania³⁰, ani nie sprawuje nad nim kontroli w ich wykonywaniu (warunki bycia zwierzchnikiem na zasadach art. 430 k.c.).

Za potwierdzający istnienie relacji zwierzchnictwa między proboszczem a wikariuszem można byłoby hipotetycznie uznać kolejny przytoczony przez SN przepis kanoniczny, tj. kan. 519 KPK³¹. Kanon ten określa proboszcza własnym pasterzem zleconej sobie parafii. Prawdą jest, że proboszcz na mocy swej funkcji podejmuje troskę o powierzonych sobie parafian, ale samo to jeszcze nie implikuje, że jest zwierzchnikiem wikariusza w rozumieniu art. 430 k.c. Skład orzekający w omawianej sprawie zdaje się szukać odpowiednika cywilistycznego pojęcia „zwierzchnika” w kanonistycznym urzędzie „pasterza”. Niewątpliwie pasterskie zadania duchownych noszą cechy zwierzchnictwa (o czym świadczy chociażby zadanie rządzenia wymienione w kanonie). Należałoby jednak dogłębnie zbadać, czy relację pasterską duchowny – wierny można traktować analogicznie do relacji zwierzchnik – podwładny z Kodeksu cywilnego. Zastosowanie zbyt pobieżnej oceny pasterskiej funkcji proboszcza mogłoby prowadzić do wniosku, że jeśli proboszcz może odpowiadać za czyn wikariusza należącego do jego parafii, to dlaczego miałby nie odpowiadać za czyny innych wiernych zamieszkujących jego parafię, skoro ci także podlegają jego pasterskiej trosce³²? Ta skrajna hipoteza mogłaby funkcjonować także w wariantcie łagodniejszym, w którym za podwładnych proboszcza należałoby uznać jedynie wiernych angażujących się we wspólnotach parafialnych i spełniających swoje zadania w porozumieniu z proboszczem.

Bez względu na wykładnię pojęcia „pasterz”, należy przede wszystkim odwołać się do wykładni językowej całego kan. 519 KPK. Prawdą jest, że kanon w pierwszej części wyróżnia proboszcza na tle całej wspólnoty parafialnej, określając go jako jej pasterza. Jednak z niewiadomych przyczyn SN pominął w swoich analizach drugą część przepisu, wyróżniającą grupę parafian, których zadaniem jest współpraca z proboszczem. Mowa o prezbiterach (zazwyczaj chodzi tu o wikariuszy parafialnych), ale też o diakonach i wiernych świeckich. Kanon 519 nie określa niestety precyzyjnie, jaka dokładnie jest relacja między proboszczem a tymi spośród parafian, którzy we współpracy z nim służą całej wspólnotie. Pomocne, aczkolwiek niezamykające dyskusji jest tutaj dookreślenie

³⁰ Co ciekawe, na gruncie nieobowiązującego już Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. biskup, przed wysłaniem wikariusza na daną parafię, zobowiązany był wysłuchać zdania właściwego proboszcza. W takiej sytuacji proboszcz miałby już jakiś udział, choć pośredni, w powierzaniu wikariuszowi parafialnemu czynności do wykonania (jedna z przesłanek bycia zwierzchnikiem na gruncie art. 430 k.c.); zob. Pawluk 1986a, 254. Jeszcze wyraźniej, na gruncie dawnego prawa kanonicznego, z dyspozycją art. 430 k.c. koresponduje wzmianka W. Góralskiego, zgodnie z którą na gruncie Kodeksu z 1917 r. „akcentowano rolę proboszcza jako bezpośredniego przełożonego wikariusza”; Góralski 2013, 95.

³¹ „Proboszcz jest własnym pasterzem zleconej mu parafii, który sprawuje opiekę duszpasterską nad powierzoną mu wspólnotą pod władzą biskupa diecezjalnego; jest powołany do uczestnictwa w jego Chrystusowej posłudze, aby wykonywać dla tej wspólnoty zadania nauczania, uświęcania i rządzenia we współpracy także z innymi prezbiterami lub diakonami oraz świadczącymi pomoc wiernymi świeckimi, zgodnie z przepisami prawa”.

³² Zaznaczyć trzeba, że ryzyko takiej poszerzającej wykładni pojęcia „pasterza” dostrzegł jednak sąd drugiej instancji: „Nie chodzi w tej zasadzie o kontrolę przez proboszcza w stosunku do wszystkich wiernych danej parafii i ewentualną jego, za ich czyny, odpowiedzialność. Chodzi o księży, którzy do tej parafii należą [...]”; wyrok SN z dnia 6 września 2022 r., uzasadnienie faktyczne.

władzy pasterskiej proboszcza jako wykonywanej „pod władzą biskupa diecezjalnego”. Dopowiedzenie to ma podkreślić, że proboszcz swój urząd otrzymuje od biskupa w formie nominacji³³. Ostatecznie to więc biskup pozostaje głównym pasterzem na terenie całej swojej diecezji, której parafia jest częścią³⁴. Proboszcz owszem jest pasterzem własnym powierzonej sobie parafii, ale tylko na mocy nominacji biskupa. Można więc stwierdzić, że rolę proboszcza wobec innych posługujących w parafii (w tym wikariusza) należy widzieć bardziej jako koordynatora niż przełożonego (albo w ujęciu cywilistycznym: zwierzchnika)³⁵.

Dla precyzji wyводу warto ponadto nadmienić, że o istnieniu relacji zwierzchnictwa między proboszczem a wikariuszem można wnioskować nie tyle z przepisów KPK, ile z faktycznego funkcjonowania relacji tych duchownych. Wyobrażalne jest bowiem, że proboszcz rzeczywiście ma większy wpływ na funkcjonowanie wikariusza, niż jest to przewidziane w prawie kanonicznym. Relację tę należałoby jednak badać zawsze w odniesieniu do konkretnego przypadku. Gdyby na takiej podstawie traktować proboszcza jako zwierzchnika wikariusza w rozumieniu art. 430 k.c., to trudno już mówić o zwierzchnictwie parafii (osoby prawnej) wobec tego drugiego. Zwierzchnictwo proboszcza miałoby bowiem związek z jego cechami osobistymi, a nie z uprawnieniami wynikającymi z bycia reprezentantem osoby prawnej, którą jest parafia.

Biorąc pod uwagę dokonaną wykładnię kan. 548 oraz kan. 519 KPK, warto zwrócić uwagę, że bliższy wynikom powyższych analiz wydaje się w sprawie z dnia 6 września 2022 r. skład sądu okręgowego (pierwszej instancji). Sąd ten dostrzegł, że „proboszcz w istocie nie dysponuje odpowiednimi środkami, umożliwiającymi mu bezpośredni i realny wpływ na działania księdza w swojej parafii”. To prawda, że proboszcz może wikariuszowi wydawać polecenia i że wikariusz winien przedstawiać mu zamierzone poczynania duszpasterskie. Wszakże proboszcz nie dysponuje żadnymi kanonicznymi środkami przymusu w razie niewykonywania swoich zadań przez wikariusza. Środki te (w postaci kar kościelnych) są już jednak dostępne biskupowi diecezjalnemu³⁶.

5. Relacja zachodząca pomiędzy biskupem a wikariuszem parafialnym

Z perspektywy kanonistycznej o wiele mniej wątpliwości interpretacyjnych, w porównaniu z poprzednimi analizami, budzi treść więzi prawnej łączącej biskupa diecezjalnego z wikariuszem parafialnym. Spośród kilku argumentów przywołanych przez Sąd Najwyższy w uzasadnieniu prawnym to kanony 273 i 391 § 1 KPK³⁷ wskazują na istnienie

³³ Krukowski 2005, 417–418.

³⁴ Zob. Sitarz 2019, kol. 2069; zob. też Wroceński 2008, 124–125.

³⁵ Zob. Kołodziej 2016, 16–17.

³⁶ Trzeba też mieć na uwadze, że dla pełnego zrekonstruowania toku wyводу sądu okręgowego należałoby zapoznać się z tekstem wyroku wydanego w pierwszej instancji. Wydaje się bowiem, że gdyby sąd uwzględnił w swoim wywodzie treść kan. 548 i 519 KPK, doszedłby do nieco łagodniej sformułowanego wniosku.

³⁷ Kan. 273: „Duchowni mają szczególny obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa papieżowi oraz każdy z nich – własnemu ordynariuszowi”. Kan. 391 § 1: „Do biskupa diecezjalnego należy rządzenie powierzonym mu Kościołem partykularnym, z władzą ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską, zgodnie z przepisami prawa”.

relacji podporządkowania między wskazanymi duchownymi³⁸. Z przytoczonych norm nie wynikają jednak żadne uprawnienia kontrolne biskupa. Lukę tę uzupełniają kanony 1311³⁹ i 1717nn⁴⁰ KPK, uprawniające pasterza diecezji do stosowania sankcji wobec wszystkich, którzy podlegają jego jurysdykcji, w tym m.in. wobec wikariusza posługującego w parafii. Niejasne jest jednak, dlaczego skład orzekający sięgnął dodatkowo do argumentu z kan. 515 i kan. 523 KPK. Przepisy te traktują o kompetencji biskupa do erygowania parafii, czy też powierzania proboszczowi pasterskiej pieczy nad nią, natomiast nie wspominają o wikariuszu parafialnym. Trafniejsze byłoby tu zastosowanie kan. 547 KPK⁴¹, traktującego wprost o swobodzie biskupa w mianowaniu wikariusza parafialnego. Warto dodać, że przywołany kanon uzasadnia traktowanie biskupa jako podmiotu powierzającego wikariuszowi parafialnemu czynności do wykonywania (jedna z przesłanek z art. 430 k.c.).

Można zatem wnioskować, że potraktowane łącznie dyspozycje kanonów 273, 391 § 1, 547, 1311 oraz 1717nn KPK pozwalają na uznanie, iż na gruncie prawa kanonicznego biskup diecezjalny jest zwierzchnikiem wikariusza parafialnego w rozumieniu art. 430 k.c., co też znalazło swoje odzwierciedlenie w uzasadnieniu prawnym wyroku SN z dnia 6 września 2022 r.⁴² Warto od razu nadmienić, że wniosek ten nie uprawnia automatycznie do przypisania biskupowi współodpowiedzialności odszkodowawczej na gruncie art. 430 k.c. W tym celu należałoby zbadać zajście pozostałych przesłanek zawartych w tym przepisie, co jednak nie jest przedmiotem niniejszej glosy.

³⁸ Zob. Brinda 2018, 100–104.

³⁹ Na uwagę zasługuje szczególnie § 2: „Każdy, kto jest przełożonym w Kościele, obowiązany jest strzec i promować dobro samej wspólnoty oraz poszczególnych wiernych przez miłość pasterską, przykład życia, radę i zachętę oraz, w razie potrzeby, także przez wymierzanie lub deklarowanie kar, zgodnie z przepisami ustawy, zawsze z zastosowaniem słuszności kanonicznej, mając na uwadze przywrócenie sprawiedliwości, poprawę przestępcy i naprawienie zgorzsnia”. Co ciekawe, paragrafu tego nie było jeszcze w przepisach promulgowanych w 1983 r. – został on dodany nowelizacją księgi VI KPK (*Sankcje karne w Kościele*), która weszła w życie 8 grudnia 2021 r.; zob. Arrieta 2023, 796–797.

⁴⁰ Kan. 1717 rozpoczyna w KPK część IV (*Proces karny*) księgi VII (*Procesy*). Dochodzenie wstępne, wymierzenie kary drogą dekretu pozasądowego oraz proces karny są inicjowane przez biskupa diecezjalnego jako posiadającego władzę sądowniczą w swojej diecezji. Władzę tę często jednak deleguje wikariuszowi sądowemu i sędziom, zgodnie z przepisami prawa (kan. 391 § 2 KPK); zob. Pawluk 1986b, 378–384. Choć kan. 1717 § 1 KPK traktuje o ordynariuszu, nie można przez to rozumieć wikariusza generalnego czy wikariusza biskupiego, ponieważ podmiotom tym nie przysługuje biskupia władza zwyczajna własna. W odniesieniu do diecezji kompetencję do prowadzenia dochodzenia wstępnego na mocy tego przepisu przyznaje się jedynie biskupowi diecezjalnemu; zob. Krukowski 2007, 401–402.

⁴¹ „Wikariusza parafialnego mianuje swobodnie biskup diecezjalny po wysłuchaniu, jeżeli uzna to za pożyteczne, proboszcza albo proboszczów parafii, dla których go się ustanawia, a także dziekana, z zachowaniem w mocy przepisu kan. 682 § 1”.

⁴² Wniosek taki jest uzasadniony tylko przy szerokim rozumieniu przesłanki zwierzchnictwa z art. 430 k.c. Gdyby bowiem dla zajścia tej przesłanki wymagać ścisłego podporządkowania podwładnego i sprawowania całościowej kontroli nad nim, należałoby odrzucić tezę, że biskup jest zwierzchnikiem wikariusza parafialnego. Co ciekawe, w 2008 r. Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych wypowiedziała się wprost w analizowanym temacie, odrzucając pogląd, że prezbitera (w niniejszej sprawie: wikariusza parafialnego) można uznać za pracownika biskupa diecezjalnego. Stanowisko to nie rozstrzyga jednak ostatecznie o możliwości przypisania biskupowi odpowiedzialności odszkodowawczej na zasadach art. 430 k.c.; zob. Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. 2004. „Nota esplicativa. Elementi per configurare l'ambito di responsabilità canonica del Vescovo diocesano nei riguardi dei presbiteri incardinati nella propria diocesi e che esercitano nella medesima il loro ministero”. *Communicationes* 36: 33–38; Majer 2023, 80–85. W tematyce relacji biskupa wobec inkardynowanych do jego diecezji duchownych zob. także Kosowski 1971, 75–86.

W powyższej tematyce zwracają uwagę dwa szczegóły obecne w rozumowaniu Sądu Najwyższego. Pierwszy z nich dotyczy wskazania przez skład orzekający sytuacji, w których biskup nie odpowiada jednak za dokonanie czynu niedozwolonego przez podległego mu duchownego. Jedną z nich jest wykonywanie czynności nauczyciela religii w szkole. Prawdą jest, że każdy nauczyciel, w tym nauczyciel religii, jest zatrudniany przez dyrektora szkoły, który w tej relacji jest pracodawcą, przez co z łatwością można zaklasyfikować go jako zwierzchnika księdza-katechety. Z drugiej jednak strony dyrektor nie może zatrudnić nauczyciela religii bez otrzymania od biskupa miejsca misji kanonicznej⁴³. Oznacza to, że biskup diecezjalny także posiada duży wpływ na obsadę stanowisk katechetów w szkołach publicznych. Dopowiedzenie to powinno prowadzić do wniosku, że najprawdopodobniej w przypadku czynu niedozwolonego dokonanego przez katechetę (nie tylko księdza-katechetę) ten miałby dwóch zwierzchników, których potencjalnie można pociągnąć do odpowiedzialności na gruncie art. 430 k.c. (dyrektora szkoły i biskupa diecezjalnego). Sąd jednak nie musiał badać kwestii odpowiedzialności dyrektora szkoły, gdyż nie był on stroną pozwaną w procesie.

Druga nieścisłość pojawia się w uzasadnieniu prawnym Sądu Najwyższego trzy akapity po pierwszej i dotyczy również sytuacji księdza-katechety. Otóż skład orzekający wyraził pogląd, iż „A. S. dopuszczając się czynów seksualnych wobec powoda był jego katechetą, spowiednikiem a w Parafii pełnił funkcję wikarego. Sprawowanie tych funkcji z woli przełożonych umożliwiło mu wyrządzenie szkody powodowi [...]”, co pozwala zdaniem sądu na przypisanie przełożonym odpowiedzialności odszkodowawczej na zasadach art. 430 k.c. Widać stąd, że Sąd Najwyższy jest jednak skłonny uznać, że wypełnianie zadań katechety może stanowić sytuację pozwalającą na uruchomienie reżimu prawnego art. 430 k.c. wobec kościelnych osób prawnych. Nieścisłość polega tu zatem na rozbieżności interpretacyjnej obecnej w poglądach SN w tekście tego samego orzeczenia, na temat statusu nauczyciela-katechety. Należy wszakże podkreślić, że powyższe dwie uwagi szczegółowe mają w uzasadnieniu wyroku z dnia 6 września 2022 r. znaczenie jedynie pomocnicze, tj. nie wpłynęły na treść rozstrzygnięcia Sądu Najwyższego.

6. Parafia i diecezja w relacji do wikariusza parafialnego

Nie bez powodu najpierw przeanalizowano w świetle prawa kanonicznego relację proboszcza i biskupa do wikariusza parafialnego, jeszcze przed przystąpieniem do badania związków łączących pozwane w procesie kościelne osoby prawne z tymże wikariuszem. Taki tok argumentacji powoduje uproszczenie wyводу, gdyż proboszcz i biskup są

⁴³ Zob. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. poz. 318, art. 12 ust. 1: „Uznając prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz zasadę tolerancji, Państwo gwarantuje, że szkoły publiczne podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola, prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej, organizują zgodnie z wolą zainteresowanych naukę religii w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych” oraz ust. 3: „Nauczyciele religii muszą posiadać upoważnienie (*missio canonica*) od biskupa diecezjalnego. Cofnięcie tego upoważnienia oznacza utratę prawa do nauczania religii. Kryteria wykształcenia pedagogicznego oraz forma i tryb uzupełniania tego wykształcenia będą przedmiotem uzgodnień kompetentnych władz państwowych z Konferencją Episkopatu Polski”.

jednocześnie organami osób prawnych – odpowiednio parafii i diecezji. Oznacza to, że zgodnie z powyższym wywodem zbędne byłoby w tym miejscu badanie, czy parafia może być zwierzchnikiem wikariusza. Jeśli nie może nim być proboszcz, a proboszcz działa jako organ parafii, to także parafia nie może być przełożonym (jako osoba prawna) swojego wikariusza. Nie można jednak pomijać interesującego w tym zakresie poglądu, zgodnie z którym z prawnego powiązania proboszcza z parafią wywnioskowano, że również parafia powinna odpowiadać za szkody wyrządzone przez wikariusza w niej posługującego. Sąd apelacyjny posłużył się stwierdzeniem, że pomiędzy proboszczem a parafią istnieje „ścisły związek”. Z kolei wikariusz mieszkający na terenie parafii także do niej przynależy, z czego miałyby wynikać, że również parafia, na mocy „ścisłego związku” z proboszczem, może odpowiadać za szkody wyrządzone przez wikariusza. Żeby jednak taki wniosek sformułować, trzeba przyjąć założenie, iż każde działanie proboszcza, jako potencjalnego zwierzchnika wikariusza, jest jednocześnie działaniem parafii, której proboszcz jest organem. Takie założenie nie znajduje uzasadnienia w przepisach KPK. Warto nadmienić, że argumentacja z pojęcia „ścisłego związku” proboszcza i parafii jest jedyną bezpośrednią próbą uzasadnienia przez sądy, dlaczego to właśnie parafia wraz z proboszczem powinna ponosić odpowiedzialność na zasadach art. 430 k.c., a nie np. tylko proboszcz⁴⁴.

Inaczej w porównaniu z powyższą kwestią ma się rzecz z ewentualną odpowiedzialnością diecezji za szkodę wyrządzoną przez duchownego. Skoro odpowiadać może biskup, to może wyobrażalne jest poszerzenie zakresu odpowiedzialności także na osobę prawną, której ten jest organem? Zanim padnie odpowiedź na tak postawione pytanie, należy uważnie prześledzić argumentację składów orzekających w wyroku z dnia 6 września 2022 r.

W pierwszej kolejności na uwagę zasługuje wyliczenie kanonów KPK dokonane przez sąd apelacyjny w toku argumentacji na rzecz odpowiedzialności diecezji za szkody wyrządzone przez wikariusza⁴⁵. Posłużono się tu kanonicznym pojęciem inkardynacji, z której dla duchownego rzeczywiście wynikają różnego rodzaju obowiązki⁴⁶. Jednakowoż przytoczone przepisy nie wskazują, że to diecezja jest osobą powierzającą duchownemu czynności do wykonania, a tym bardziej brak jest tu wzmianek o jakichkolwiek uprawnieniach kontrolnych diecezji względem wikariusza. Wskazane przez sąd drugiej instancji przepisy KPK nie odnoszą się zatem wprost do zagadnienia odpowiedzialności diecezji na gruncie art. 430 k.c. Niektóre z nich można by jednak wykorzystać w argumentacji na rzecz odpowiedzialności biskupa, jako osoby fizycznej, za szkody wyrządzone przez wikariusza parafialnego (kan. 273, kan. 277 § 3, kan. 285, ale tu tylko § 4).

⁴⁴ Przypisanie parafii przymiotu zwierzchnika (art. 430 k.c.) względem wikariusza nie znajduje zresztą uzasadnienia w przepisach KPK. Uprawnienia tej kościelnej osoby prawnej skupiają się wokół realizacji zbawczej misji Kościoła oraz funkcji administracyjnych. E. Szafronowski wymienia następujące uprawnienia parafii: sprawowanie sakramentów chrztu, Eucharystii i małżeństwa, odprawianie pogrzebów, prowadzenie i przechowywanie ksiąg parafialnych, posiadanie własnego archiwum; zob. Szafronowski 1991, 69–71.

⁴⁵ Kanony te traktują kolejno o: obowiązku inkardynacji (kan. 265), zmianie inkardynacji (kan. 267 § 1), obowiązku okazywania szacunku i posłuszeństwa przełożonym (kan. 273), uprawnieniach biskupa w ponadkodeksowym normowaniu obowiązku celibatu duchownych (kan. 277 § 3) oraz o czynnościach nieprzystojących stanowi duchownemu (kan. 285).

⁴⁶ Dla ścisłości: inkardynacja wiąże się także z uprawnieniami powstającymi po stronie duchownego, np. do opieki społecznej w razie choroby, niesprawności lub starości (kan. 281 § 2 KPK); Zubert, Sitarz 2019, kol. 937–938.

Sąd Najwyższy temat odpowiedzialności kościelnych osób prawnych podjął od razu po przeprowadzonych analizach na temat relacji proboszcza i biskupa do wikariusza parafialnego. Co jednak znamienne, w toku uzasadnienia pojawia się niespodziewana zmiana podmiotu, któremu sąd przypisuje odpowiedzialność na gruncie art. 430 k.c. W dłuższym passusie SN odnosił się jedynie do proboszcza⁴⁷ i biskupa, po czym zamiast o wskazanych duchownych pisze dalej o pozwanych, czyli parafii i diecezji⁴⁸. Tym też osobom prawnym, w ostatniej części swojego wyводу, skład orzekający przypisuje odpowiedzialność za szkody wyrządzone przez A.S. Taki zabieg sądu wydaje się zbyt daleko idącym skrótem myślowym. Należałoby dla spójności argumentacji dodatkowo wyka-
zać, dlaczego uznanie proboszcza i biskupa za zwierzchników wikariusza parafialnego skutkuje automatycznie możliwością przypisania odpowiedzialności z art. 430 k.c. parafii i diecezji za szkodę wyrządzoną przez tego wikariusza.

Warto zwrócić uwagę, że komentowany wyżej wywód Sąd Najwyższy wieńczy odwołaniem się do swego wyroku z dnia 31 marca 2020 r.⁴⁹ Wzmianka ta jest o tyle istotna, że chociaż w orzeczeniu z 2020 r. także chodziło o odpowiedzialność kościelnych osób prawnych na zasadach art. 430 k.c., to stan faktyczny w kwestii relacji wewnątrzkościelnych był tam zgoła inny niż w głosowanym wyroku. W 2020 r. SN badał relację zakon-
nika i wspólnoty zakonnej, w której na co dzień posługiwał (na czele z przełożonym domu zakonnego), oraz całego instytutu zakonnego (na czele którego stoi przełożony najwyższy). W 2022 r. z kolei pozwany w procesie byli wikariusz parafialny, parafia oraz diecezja. Rozróżnienie to jest znaczące chociażby dlatego, że wyższy jest stopień podporządkowania duchownego będącego jednocześnie zakonnikiem wobec przełożonego domu w porównaniu z relacją wikariusza do proboszcza parafii (nieprowadzonej przez zakonników)⁵⁰. Dla ukazania zawiłości zagadnienia wystarczy jedynie dodać, że w wyroku SN z dnia 31 marca 2020 r. zastosowanie powinny znaleźć nie tylko przepisy części II księgi II KPK („hierarchiczny ustrój Kościoła”), ale przede wszystkim przepisy części III tejże księgi („instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostoł-
skiego”) i, co więcej, konstytucje danego zgromadzenia zakonnego⁵¹. Wydaje się zatem, że odwołanie się składu orzekającego w wyroku z 2022 r. do judykatu sprzed dwóch lat

⁴⁷ Z dopowiedzeniem, że proboszcz jest pasterzem powierzonej sobie parafii (kan. 519 KPK) – zob. analizy z punktu 4 glosy.

⁴⁸ Ze względu na swoje znaczenie warto przytoczyć w tym miejscu nieco dłuższy fragment uzasadnienia prawnego wyroku SN z dnia 6 września 2022 r.: „Biskupi diecezjalni są wyłącznie uprawnieni do erygowania parafii, znoszenia ich lub dokonywania w niej zmian, a także powierzenia proboszczowi pieczy pasterskiej nad parafią (kan. 515 i 523). Z kanonu 273 wynika, że duchowni mają szczególny obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa Papieżowi oraz każdy własnemu ordynariuszowi. Ponowne odwołanie się do treści kanonu 548 § 3 przewidującego regularne przedstawianie przez wikariusza parafialnego zamierzonych lub podjętych poczyną pasterskich pozwala uznać, że *pozwani* [wyróżnienie – M.L.] byli uprawnieni do wydawania poleceń i wskazówek księdzu A. S. Byli też uprawnieni i obowiązani do kontrolowania czynności przez niego wykonywanych. Wobec tego każdy z tych zwierzchników ponosi odpowiedzialność na podstawie art. 430 k.c. (podobnie Sąd Najwyższy w wymienionym wyroku z 31 marca 2020 r., II CSK 124/19)”.

⁴⁹ II CSK 124/19, OSNC 2021, nr 1, poz. 4.

⁵⁰ Zob. przykładowo kan. 671 KPK: „Zakonnikowi nie wolno przyjmować zajęć i obowiązków poza własnym instytutem bez zezwolenia uprawnionego przełożonego”.

⁵¹ W sprawie tej znaczenie miałyby przede wszystkim *Ustawy i dyktoria Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej*, Poznań 2004, autorstwa A. Hlonda (nieobecne w treści orzeczenia z 2020 r.).

powinno zostać opatrzone komentarzem uwzględniającym wewnątrzkościelne różnice zachodzące w różnych stanach faktycznych i prawnych spraw.

Decydujące znaczenie dla postawionego wyżej pytania o odpowiedzialność diecezji za szkodę wyrządzoną przez duchownego ma rozróżnienia dokonane w głosie L. Świto. Autor postawił tezę, że nie każda czynność biskupa jest jednocześnie czynnością wykonywaną w ramach reprezentacji diecezji. Innymi słowy: biskup diecezjalny nie zawsze działa jako organ diecezji. Istnieją także osobiste czynności prawne biskupa, dokonywane przez niego jako osobę fizyczną. Kluczowe zatem do przypisania odpowiedzialności na gruncie art. 430 k.c. wobec podmiotów kościelnych jest zbadanie, czy powierzenie urzędu i sprawowanie nadzoru nad wikariuszem parafialnym należą do czynności własnych czy – przyjmując robocze pojęcie – reprezentacyjnych biskupa diecezjalnego? KPK na tak postawione pytanie daje wyraźną odpowiedź, że to nie diecezja jako osoba prawna, ale biskup diecezjalny jako osoba fizyczna jest podmiotem wskazanych czynności⁵². Z kolei jedyna więź prawna łącząca wikariusza parafialnego z diecezją to wspomniana instytucja inkardynacji, z której jednak nie wynikają żadne uprawnienia nadzorcze diecezji nad inkardynowanym duchownym. Choć nie wskazuje na to wprost, skład orzekający w sprawie rozstrzygniętej wyrokiem z dnia 6 września 2022 r. także doszedł do tego wniosku, gdyż poza kanonami o inkardynacji nie wymienił żadnych innych przepisów kanonicznych odnoszących się do relacji duchownego ze swoją diecezją⁵³. Na gruncie prawa kanonicznego nie da się zatem uzasadnić, że diecezja jest wobec wikariusza parafialnego zwierzchnikiem w rozumieniu art. 430 k.c.

7. Kwestia korzyści odnoszonej przez podmioty kościelne

Niejako uzupełniając wszystkie powyższe wnioski, warto zwrócić uwagę na jedną z przesłanek odpowiedzialności odszkodowawczej z art. 430 k.c., która akurat w kontekście sprawy z udziałem podmiotów kościelnych nabiera szczególnie zawilego charakteru. Mowa o warunku, że powierzona podwładnemu czynność ma zostać wykonana na rachunek zwierzchnika⁵⁴. W doktrynie pojęcie „wykonywania na rachunek” rozumie się również jako „wykonywanie na korzyść”⁵⁵. Właśnie drugim ze wskazanych zwrotów posługuje się także skład orzekający w głosowanym wyroku. Słusznie zwraca tu uwagę, że korzyść, którą zwierzchnik czerpie z możliwości powierzania podwładnemu zadań do wykonania, może być zarówno materialna, jak i niematerialna. Warto nadmienić,

⁵² Co interesujące, w dawnym prawie kanonicznym (przed promulgacją KPK) instytucja inkardynacji wiązała duchownego bardziej z Kościołem partykularnym (np. diecezja) lub zakonem aniżeli z osobą przełożonego hierarchicznego (np. biskup diecezjalny). W takim stanie prawnym łatwiej byłoby o traktowanie kościelnych osób prawnych jako zwierzchników duchownego, w rozumieniu art. 430 k.c. Zob. Zubert, Sitarz 2019, kol. 937.

⁵³ Zob. dogłębną analizę zagadnienia rodzajów czynności prawnych wykonywanych przez biskupa diecezjalnego, dokonaną przez przywołanego Autora: Świto 2024, 347–360.

⁵⁴ Wyżej kwestię tę zasygnalizowano w kontekście sporu dotyczącego rozumienia innej przesłanki z art. 430 k.c. (wyrządzenie szkody „przy wykonywaniu” czynności powierzonej). Poniżej zaś zostanie przeprowadzona analiza przesłanki korzyści odnoszonej przez zwierzchnika z działań podwładnego z perspektywy prawnokanonicznej.

⁵⁵ Zob. przykładowo: Jantowski 2025, art. 430, pkt 7. Zob. też Wałachowska 2018, 477, gdzie stosowane jest wyrażenie „wykonywania czynności w interesie przełożonego”.

że użyte przez sąd przykłady były adekwatne do sytuacji Kościoła: działaniem na jego korzyść w sposób niematerialny jest chociażby „poprawa wizerunku, zdobycie szacunku [czy też] poszerzenie i umocnienie znaczenia w społeczeństwie”. Trudno zatem podważyć stwierdzenie, że duchowni, wypełniając powierzone im przez biskupa zadania, działają na jego korzyść (choć niematerialną, ale ciągle korzyść).

Powyższą argumentację warto jednak uzupełnić o aspekty prawnokanoniczne, tym bardziej że skład orzekający w innych miejscach swojego uzasadnienia także sięgał do przepisów KPK. Znaczenie miałyby tu kanony traktujące o celu wszelkiej działalności Kościoła. Kościół nie jest bowiem ustanowiony tylko dla zwiększania swojego znaczenia w społeczeństwie. Można nawet stwierdzić, że jest to – nie zawsze zresztą osiągnąć – pewien uboczny cel działalności Kościoła Katolickiego. Jego zasadnicze cele są przykładowo wskazane w kan. 747 § 1, kan. 781 oraz kan. 1752 KPK⁵⁶. Szczególnie ostatni z wymienionych przepisów dobrze koresponduje z cywilistycznym pojęciem „korzyści”, poprzez użycie tej kategorii w odniesieniu do sfery nadprzyrodzonej („zbawienie dusz”). Można więc wysunąć wniosek, że celem wszelkiego działania Kościoła (duchownych i wiernych świeckich) jest, owszem, zbawienie własne, lecz także zbawienie wszystkich tych, do których Kościół kieruje swoją misję⁵⁷. W odniesieniu do stanu faktycznego sprawy rozstrzygniętej wyrokiem SN z dnia 6 września 2022 r. można stwierdzić, że korzyść z duszpasterskich działań wikariusza parafialnego, poza samym biskupem, czerpią również wszyscy ci, którym wikariusz posługuje. Wypada podkreślić, że takie poszerzenie rozumienia pojęcia korzyści nie wpływa znacząco na możliwość przypisania odpowiedzialności na gruncie art. 430 k.c. zwierzchnikom kościelnym.

Podsumowanie

Analizowany wyrok SN z dnia 6 września 2022 r. zawiera wiele interesujących wątków, którym można by poświęcić odrębne opracowania. Wyróżniają się możliwość nieuwzględnienia zarzutu przedawnienia ze względu na instytucję nadużycia prawa podmiotowego (art. 5 k.c.) oraz wątek wykładni pojęcia „przy wykonywaniu czynności”, tj. jednej z przesłanek odpowiedzialności odszkodowawczej z art. 430 k.c. Niniejsza glosa jest próbą odpowiedzi na inny problem prawny, odnoszący się nie tyle do zagadnień materialnoprawnych, co do sposobu argumentacji stosowanego przez skład orzekający. Chodzi o częste korzystanie z przepisów prawa kanonicznego.

⁵⁶ Kan. 747 § 1: „Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby – mając pomoc Ducha Świętego – świecie strzegł prawdy objawionej, wnikliwie ją badał, wiernie głosił i wykladał, ma obowiązek i przyrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiegokolwiek ludzkiej władzy, także z zastosowaniem odpowiednich dla siebie środków społecznego przekazu”. Kan. 781: „Ponieważ cały Kościół jest ze swej natury misyjny, a dzieło ewangelizacji powinno być uznane za podstawowy obowiązek Ludu Bożego, wszyscy wierni, świadomi swojej odpowiedzialności, powinni wносить swój wkład w dzieło misyjne”. Kan. 1752: „W sprawach dotyczących przeniesienia należy stosować przepisy kan. 1747, z zachowaniem kanonicznej słuszości i mając przed oczyma zbawienie dusz, które zawsze musi być w Kościele najwyższym prawem”.

⁵⁷ Zob. Dyduch 2014, 23–37.

Na uwagę zasługuje, po pierwsze, samo uzasadnienie korzystania z przepisów KPK. Sąd nie uzasadnił w sposób przekonujący, że w badanej sprawie należało sięgnąć do norm obcego mu systemu prawnego (prawa kanonicznego). Tymczasem przepisy KPK stały się dla składu orzekającego jedyną podstawą do stwierdzenia, że diecezja i parafia (pозwane kościelne osoby prawne) są zwierzchnikami wikariusza parafialnego w rozumieniu art. 430 k.c. Należy nadmienić, że dobór kanonów dokonany przez sąd okazał się, co do zasady, trafny. W niektórych kwestiach (np. relacja biskupa diecezjalnego do wikariusza parafialnego) można było wszakże poszerzyć argumentację, sięgając do przepisów kanonicznych jeszcze bardziej odpowiednich dla badanej sprawy.

Ostatecznie glosa jest jednak krytyczna, gdyż na podstawie zastosowanych przez sądy przepisów KPK przypisanie odpowiedzialności odszkodowawczej na zasadach art. 430 k.c. możliwe jest jedynie wobec jednego z czterech podmiotów kościelnych, których zwierzchnictwo wobec wikariusza parafialnego było w glosowanym orzeczeniu brane pod uwagę. Zwierzchnikiem wikariusza parafialnego (poza papieżem – kan. 273 KPK) jest bowiem tylko biskup diecezjalny, a nie diecezja, parafia posługi wikariusza czy jego proboszcz. Jednocześnie trzeba stwierdzić, że przypisanie przymiotu zwierzchnika biskupowi nie powoduje automatycznego uznania zwierzchnictwa diecezji, której biskup jest reprezentantem. Należy przy tym dodać, że w glosie dokonano analizy tylko jednej z przesłanek odpowiedzialności z art. 430 k.c. (przypisanie biskupowi przymiotu zwierzchnika). W celu ustalenia odpowiedzialności biskupa na gruncie art. 430 k.c. konieczne byłoby zbadanie zajścia kolejnych przesłanek odpowiedzialności odszkodowawczej z tego artykułu, w tym przede wszystkim udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy szkoda wyrządzona przez wikariusza powstała przy wykonywaniu czynności powierzonej. Co do pozostałych podmiotów kościelnych – proboszcza, parafii oraz diecezji – trudno przypisać im rolę zwierzchnika wobec wikariusza parafialnego, a co za tym idzie – nie powinny one ponosić odpowiedzialności odszkodowawczej na gruncie art. 430 k.c. za szkody wyrządzone przez tego duchownego.

Bibliografia

- Arrieta, Juan. 2023. „Sankcje karne w Kościele”. W: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, wyd. 2. *Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego (Ediciones Universidad de Navarra)*, red. Piotr Majer, 796–834. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Borecki, Paweł. 2020. „Odpowiedzialność kościelnych osób prawnych za czyny pedofilskie duchownego – wyrok na miarę precedensu. Uwagi w sprawie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 31 marca 2020 r., sygn. II CSK 124/19”. *Studia Prawa Publicznego* 3(31): 33–52.
- Borysiak, Witold. 2024. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. Witold Borysiak, art. 415–449. Warszawa: C.H. Beck. Legalis/el.
- Brinda, Štefan. 2018. „Posłuszeństwo ordynariuszowi według kanonu 273 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku”. *Kościół i Prawo* 7(20): 93–107.

- Dubis, Wojciech. 2023. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. Edward Gniewek, Piotr Machnikowski, art. 415–449. Warszawa: C.H. Beck. Legalis/el.
- Dyduch, Jan. 2014. „Rola Kodeksu Prawa Kanonicznego 1983 w realizowaniu misji Kościoła”. *Prawo Kanoniczne* 57(1): 23–37.
- Gill, Artur. 2001. „Glosa do wyroku NSA z dnia 3 lipca 2000 r. (II SA 1128/99)”. *Orzecznictwo Sądów Polskich* nr 12, poz. 175: 605–608.
- Góralski, Wojciech. 2013. „Wikariusz parafialny – wczoraj i dziś”. W: *Parafia w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. Sławoj Leszek Głódź, Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, 77–104. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Jantowski, Leszek. 2025. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz aktualizowany*, red. Małgorzata Balwicka-Szczyrba, Anna Sylwestrzak, art. 415–449. Warszawa: Wolters Kluwer. LEX/el.
- Januchowski, Arkadiusz. 2008. „Wybrane zagadnienia związane z reprezentacją parafii przez proboszczą na gruncie prawa kanonicznego i polskiego”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 11: 211–236.
- Jasiakiewicz, Marek. 2005. „Glosa do wyroku SN z dnia 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00”. *Rejent* 1: 122–137.
- Karaszewski, Grzegorz. 2019. „Czyny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. Jerzy Ciszewski, Piotr Nazaruk, 739–809. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kołodziej, Marcin. 2016. „Urząd wikariusza parafialnego. Współpraca i autonomia w posługiwaniu duszpasterskim”. *Kościół i Prawo* 5(18): 9–31.
- Kondek, Jędrzej. 2019. „W sprawie wykładni pojęcia «przy wykonywaniu czynności» na gruncie art. 430 k.c.”. *Forum Prawnicze* 51: 17–37.
- Kosowski, Stanisław. 1971. „Kapłani współpracownicy biskupa w świetle soborowych uchwał”. *Prawo Kanoniczne* 14(1–2): 75–86.
- Krukowski, Józef. 2004. „Konstytucyjny model stosunków między Państwem a Kościołem w III Rzeczypospolitej”. W: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14–16 stycznia 2003)*, red. Artur Mezglewski, 79–101. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krukowski, Józef. 2005. „Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni”. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. II/1: Księga II. *Lud Boży*. Część I. *Wierni chrześcijanie*. Część II. *Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. Józef Krukowski, 409–463. Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, Józef. 2007. „Proces karny”. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. 5: Księga VII. *Procesy*, red. Józef Krukowski, 400–419. Poznań: Pallottinum.
- Łętowska, Ewa. 2015. „Odpowiedzialność Kościoła za szkody wyrządzone przez księży”. *Państwo i Prawo* 3: 6–20.
- Majer, Piotr. 2023. „Status duchownego. Czy ksiądz jest pracownikiem biskupa?”. *Annales Canonici* (19)1: 71–90.
- Mezglewski, Artur. 2011. „Opinia prawna dotycząca problemu obowiązywania prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w obrocie prawnym”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 3: 251–258.
- Mezglewski, Artur. 2021. „Glosa krytyczna do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 31 marca 2020 r. (sygn. akt II CSK 124/19)”. *Przegląd Prawa Wyznaniowego* 13: 375–389.
- Pawluk, Tadeusz. 1986a. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. 2: *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Pawluk, Tadeusz. 1986b. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. 4: *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.

- Pietrzak, Michał. 2010. „Prawo wewnętrzne (kanoniczne) Kościołów i związków wyznaniowych w polskim systemie prawnym”. W: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Gniezno 11–12 IX 2010*, red. Krzysztof Krasowski, Małgorzata Materniak-Pawłowska, Maksymilian Stanulewicz, 137–150. Poznań: Ars boni et aequi.
- Sitarz, Mirosław. 2019. „Parafia”. W: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, kol. 2068–2072. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Stanisz, Piotr. 2010. „Proboszcz jako reprezentant parafii rzymskokatolickiej w stosunkach majątkowych”. W: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Gniezno 11–12 IX 2010*, red. Krzysztof Krasowski, Małgorzata Materniak-Pawłowska, Maksymilian Stanulewicz, 191–200. Poznań: Ars boni et aequi.
- Stanisz, Piotr. 2011. „Źródła prawa wyznaniowego w Rzeczypospolitej Polskiej”. W: *Prawo wyznaniowe*, red. Artur Mezglewski, Henryk Misztal, Piotr Stanisz, 48–66. Warszawa: C.H. Beck.
- Sztafrowski, Edward. 1991. „Parafia w hierarchicznej strukturze Kościoła”. *Prawo Kanoniczne* 34(3–4): 51–74.
- Świto, Lucjan. 2024. „Odpowiedzialność diecezji i parafii za delikty popełnione przez duchownego wobec małoletniego. Głosa krytyczna do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 roku (II CSKP 466/22)”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 27: 347–360.
- Walencik, Dariusz. 2013. „Prawo kanoniczne (wewnętrzne) związków wyznaniowych a prawo polskie”. *Przegląd Sądowy* 5: 11–25.
- Wałachowska, Monika. 2018. „Czynny niedozwolone”. W: *Kodeks cywilny. Komentarz. T. 3: Zobowiązania. Część ogólna (art. 353–534)*, red. Magdalena Habledas, Mariusz Frasz, 476–485. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Wilk, Anna. 2020. „Odpowiedzialność kościelnych osób prawnych za szkody wyrządzone wskutek przestępstw seksualnych popełnionych przez duchownych. Głosa do wyroku SN z dnia 31 marca 2020 r., II CSK 124/19”. *Orzecznictwo Sądów Polskich* nr 10, poz. 79: 52–62.
- Wilk, Anna. 2023. „Stosunek zwierzchnictwa w świetle art. 430 KC w kontekście regulacji wewnątrzkościelnych”. *Studia Prawa Prywatnego* 2: 49–62.
- Wroceński, Józef. 2008. „Obowiązki pasterskie biskupa diecezjalnego”. *Prawo Kanoniczne* 51(3–4): 119–145.
- Zakrzewski, Piotr. 2025. „O przesłance «przy wykonywaniu» z art. 430 Kodeksu cywilnego – uwagi na tle wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 r., II CSKP 466/22”. *Studia z Prawa Wyznaniowego*, Online First 4.04.2025, <https://doi.org/10.31743/spw.17889>
- Zubert, Bronisław, Mirosław Sitarz. 2019. „Inkardynacja – ekskardynacja”. W: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, kol. 935–940. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

***40 Years after the First Agreement.
Assessments, Perspectives, Critical Issues,
Rome, Sala della Regina, Montecitorio Palace, 19 February 2025***

*40 lat po pierwszym porozumieniu. Oceny, perspektywy, kluczowe kwestie,
Rzym, Sala Królowej, Pałac Montecitorio, 19 lutego 2025 r.*

DAVIDE DIMODUGNO*

 <https://orcid.org/0000-0003-1450-9126>

What is the current state of religious freedom in Italy? What are the prospects for overcoming the fascist-era legislation on “permitted cults” and approving a new general law on religious freedom? What are the strengths and weaknesses of the system of agreements outlined in Article 8 § 3 of the Italian Constitution in 1948 but not implemented until 1984? An opportunity to explore these and other questions was provided by the conference *40 Years After the First Agreement: Assessments, Perspectives, and Critical Issues*,¹ organised by the Federation of Evangelical Churches in Italy (FCEI) and held on 19 February 2025. The event marked the 40th anniversary of the first agreement signed with a non-Catholic religious body – the Waldensian Table – on 21 February 1984. The conference took place in the prestigious Sala della Regina at Palazzo Montecitorio, home to the Chamber of Deputies, one of the two houses of the Italian Parliament. The event gathered distinguished scholars, representatives of Evangelical Churches, and members of Parliament, who engaged in discussions across multiple working sessions.

Following institutional greetings from Hon. Anna Ascani, Vice President of the Chamber of Deputies, and introductory remarks by Dr. Ilaria Valenzi and Prof. Daniele Garrone, President of the FCEI, the first session commenced with contributions from Deacon Alessandra Trotta, Moderator of the Waldensian Table, and Prof. Roberto Mazzola from the University of Eastern Piedmont.

Deacon Trotta provided a historical overview, emphasising that the Waldensian Church has always championed the separation of church and state and opposed state privileges that compromise religious autonomy. However, given that Article 8 § 3 of the Constitution sets the rules for religious agreements, the Waldensians ultimately chose to negotiate an agreement that would safeguard their identity while promoting equal freedom for all religious denominations.

* PhD, Postdoctoral Researcher in Law and Religion at the University of Turin, Department of Law, Lungo Dora Siena 100/A, 10153 Torino, Italy, e-mail: davide.dimodugno@unito.it

¹ The conference programme is available at: <https://chiesavaldesse.org/40-anni-dopo-la-prima-intesa-bilanci-prospettive-criticita/>, while the full video of the event is available on the website of the Italian Chamber of Deputies: <https://webtv.camera.it/evento/27377> [accessed: 27 March 2025].

Prof. Mazzola then outlined the different perspectives within Italian legal scholarship regarding the contractual and collaborative system between the State and religious groups, based on concordats and agreements. This system needs both a recognised and identifiable representation of religious denominations and a political will to engage in negotiations and enact agreements into law. However, increasing religious pluralism and the rise of new spiritual movements that do not fit within the traditional framework of the Catholic Church have raised significant challenges. These include difficulties in identifying legitimate representatives for negotiations and the reluctance of political parties to engage in the process, fearing electoral repercussions. Additionally, the absence of a clear legal procedure for reaching agreements, coupled with Constitutional Court ruling No. 52/2016, which placed such agreements within the realm of political discretion beyond judicial review, has further complicated the issue.

The second panel, chaired by Prof. Maria d'Arienzo (University of Naples Federico II and President of the Association of Scholars in Law and Religion in Italy – ADEC), featured a keynote address by Prof. Francesco Margiotta Broglio (Emeritus, University of Florence), a protagonist in Italy's "season of agreements," following the signing of the Villa Madama agreement with the Catholic Church on 11 February 1984. His historical analysis highlighted that the Fascist regime, as a totalitarianism, incorporated also religions within its policies and that, paradoxically, some colonial laws were more liberal than domestic legislation, allowing freedom of conscience and providing for specific laws and agreements with religious groups.

Prof. Valdo Spini (Emeritus, University of Florence and former Member of Parliament) then redirected the discussion to the Waldensians' role in promoting religious freedom within Italian society, particularly in the actual context of migration. The "stone guest" is, *ça va sans dire*, Islam, which has still to reach an agreement with the State, despite numerous dialogue commissions and the presence of multiple entities claiming representative legitimacy. On this issue, Prof. Paolo Naso (Sapienza University of Rome) stressed the need for a more flexible approach to religious agreements. While 2.5 million Italians practice a minority religion, only 12% of the approximately 6.5 million foreigners living in Italy – more than 10% of the total population – benefit from an agreement guaranteeing their religious freedom.

Before the final roundtable discussion, five representatives from different political parties engaged in a debate. Their statements underscored the political challenges of introducing a comprehensive law on religious freedom, despite repeated proposals from legal scholars advocating for such a reform.²

The concluding panel, chaired by Prof. Davide Romano (Adventist University Institute, CCERS), brought together distinguished academics, including Hon. Giuliano Amato (former Prime Minister and President Emeritus of the Italian Constitutional Court), Prof. Alessandro Ferrari (University of Insubria), Prof. Cristiana Cianitto (State University of Milan), and Prof. Carmine Napolitano (Pentecostal Faculty of Religious Sciences,

² For one of the most recent proposals, see Roberto Zaccaria, Sara Domianello, Alessandro Ferrari, Pierangela Floris, Roberto Mazzola (eds.). 2019. *La legge che non c'è. Proposta per una legge sulla libertà religiosa in Italia*. Bologna: il Mulino.

CCERS). The discussion emphasised the evolving nature of religious agreements: originally intended to enhance religious diversity, they have instead become standardised templates, limiting their effectiveness in guaranteeing true religious freedom in the absence of a general law. The speakers called for a shift away from a securitarian approach in favour of a more inclusive stance on religious diversity.

In conclusion, while Italy's legal framework on religious freedom remains largely static due to the constitutional nature of its provisions, which are difficult to amend without strong political will, some changes are emerging. New forms of informal bilateral or multilateral agreements are developing at the local and administrative levels to address concrete issues involving religious communities in the public space, as the creation of multi-faith chapels in public hospitals³ or the resumption of celebrations with the people during the Covid-19 pandemic.⁴ One critical issue is the construction of buildings of worship: some faiths (e.g., the Catholic Church) have too many places of worship for their decreasing communities and are looking for new strategies for management and reuse, while others (e.g., the Orthodox Church and Islam) do not have enough spaces for their growing membership. Not to mention the difficulties that religions without an agreement are experiencing in this process, given that several regional planning laws have already been declared unconstitutional for their discriminatory nature.⁵ In this context, could the State facilitate dialogue and mutual understanding in an open and pluralistic debate? Could this be the key to fostering a more tolerant and peaceful multicultural society? Or will all this remain just a dream? The final verdict remains in the hands of policymakers and religious authorities, who, with the support of legal scholars, can contribute to transform dreams into reality.

³ This is the case of the former chapel of the San Lazzaro hospital in Turin, repurposed into a 'room of silence' for personal meditation by everyone, following a deformed dialogue between 14 religious denominations present in the city.

⁴ On 15 May 2020, following a collective telematic meeting, six "health protocols for the definition of the measures necessary for the safe conduct of religious services" were signed between the government and representatives of individual religious denominations or groups of related religious denominations, not all of which have an agreement with the State within the meaning of Article 8 § 3 of the Constitution.

⁵ For example, on the urban planning law of the Lombardy Region, Regional Law No. 12 of 11 March 2005, see Italian Constitutional Court, Judgment No. 63 of 24 March 2016, § 4.1 and § 5.2 of the Conclusions on points of law, English translation available at: https://cortecostituzionale.it/documenti/download/doc/recent_judgments/S63_2016_en.pdf [accessed: 27 March 2025].

XXII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego *Zagrożenia dla wolności myśli, sumienia i religii,* Zegrze k. Warszawy, 4–6 września 2025 r.

22nd National Symposium on Law on Religion *Threats to the freedom of thought, conscience and religion,*
Zegrze, Poland, 4–6 September 2025

DANIEL J. BATOR*

 <https://orcid.org/0009-0003-6432-0230>

FILIP PAŃCZYK**

 <https://orcid.org/0000-0003-4622-0685>

XXII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego zostało zorganizowane przez Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego we współpracy z Polskim Towarzystwem Prawa Wyznaniowego¹. Sympozjum odbyło się w dniach 4–6 września 2025 r. w Zegrzu k. Warszawy i poświęcone było tematowi zagrożeń dla wolności myśli, sumienia i religii. Na wstępie głos zabrał Sekretarz Stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji Tomasz Szymański. Uczestników powitali także Prodziekan WPiA UW ds. współpracy z otoczeniem społeczno-gospodarczym dr hab. Anna Zbiegień-Turzańska, prof. UW, oraz Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego dr hab. Marek Bielecki, prof. ASzWoj. Na zakończenie części oficjalnej zabrał głos Kierownik Zakładu Prawa Wyznaniowego WPiA UW i przewodniczący komitetu organizacyjnego XXII OSPW dr hab. Wojciech Brzozowski, prof. UW, który wprowadził uczestników Sympozjum w jego tematykę. Wskazał, że zagadnienie zagrożeń dla wolności myśli, sumienia i religii pozwoli każdemu, niezależnie od szczegółowych zainteresowań naukowych i indywidualnych przekonań światopoglądowych, zaprezentować wyniki swoich badań. Ponadto zauważył, że mimo różnic występujących między członkami PTPW łączy ich wspólne przekonanie o potrzebie ochrony tej wolności przed zagrożeniami i o jej doniosłej wartości dla jednostki.

Uczestnicy Sympozjum uczcili minutą ciszy pamięć zmarłych od czasu poprzedniego zjazdu członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego: dr hab. Małgorzaty Winiarczyk-Kossakowskiej, prof. UKEN, i prof. dr. hab. Krzysztofa Krasowskiego (UAM).

* Mgr, Międzydziedzinowa Szkoła Doktorska, Zakład Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, e-mail: d.bator@uw.edu.pl

** Mgr, Międzydziedzinowa Szkoła Doktorska, Zakład Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, e-mail: f.panczyk@uw.edu.pl

¹ Pełny program Sympozjum został opublikowany na stronie internetowej Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego: <https://ptpw.pl/2025/08/27/xxii-ogolnopolskie-sympozjum-prawa-wyznaniowego-program> [dostęp: 17.11.2025].

Sesja plenarna, moderowana przez ks. prof. dr. hab. Artura Mezglewskiego (ASzWoj), rozpoczęła się od referatu dr. hab. Marka Bieleckiego, prof. ASzWoj, dotyczącego wolności sumienia i religii jako elementu bezpieczeństwa państwa. Ksiądz dr hab. Tomasz Jakubiak, prof. AKW, którego referat był poświęcony zagrożeniom dla wolności religijnej w świetle doktryny i dyscypliny Kościoła Katolickiego, wskazał na zagrożenia związane z rozumieniem świeckości jako zakazu wypowiadania się Kościoła Katolickiego na tematy moralne i społeczne. Ksiądz prof. dr hab. Piotr Stanisławski (KUL), odnosząc się do wyroku Trybunału Sprawiedliwości UE w sprawie *Commune d'Ans*, przeanalizował zagadnienie rozumienia neutralności religijnej i ograniczania wolności religijnej, w szczególności w zakresie uzewnętrzniania przekonań religijnych. Następnie prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (ChAT) skupił się na miejscu katechezy w ogólnym programie nauczania szkolnego i związanych z tym problemach w systemach prawnych państw demokratycznych i nie-demokratycznych, wskazując na możliwe napięcia między przekazem katechetycznym a misją szkoły publicznej. Dr hab. Ewa Tuora-Schwierskott, prof. Collegium Witelona, przedstawiła, w jaki sposób niemieckie sądy interpretują model zrównoważonego rozdziału państwa i kościoła. Wystąpienie dr. hab. Zdzisława Zarzyckiego (UJ) dotyczyło zmian w praktyce zawierania małżeństw rytualnych oraz rozwodów w łódzkim getcie w czasach II wojny światowej.

Podczas dyskusji skupiono się przede wszystkim na ograniczeniach w noszeniu religijnych elementów ubioru. Po sesji odbyło się ponadto zebranie Zarządu PTPW.

Dalsze dyskusje toczyły się w ramach sesji równoległych.

Sesja A1 („Trudne pytania, wątpliwe dogmaty”) była prowadzona przez dr. hab. Wojciecha Brzozowskiego, prof. UW. Jako pierwszy głos w temacie realizowania zadań publicznych przez duchownych zabrał ks. dr hab. Tadeusz Stanisławski, prof. UZ. Ksiądz prof. dr hab. Artur Mezglewski (ASzWoj) przybliżył rozwiązania w międzywojennym prawie łotewskim, skutkujące przejęciem przez państwo kompetencji w sferze prawa małżeńskiego. Mgr Oliwia Rybczyńska-Gryguc (UW), stawiając pytanie, czy ochrona prawna poglądów niereligijnych stanowi zagrożenie dla poglądów religijnych, skupiła się na możliwym wyrównywaniu standardów ochrony religijnej w obu tych obszarach. W ostatnim wystąpieniu dr Marcin Olszówka (Szkoła Główna Mikołaja Kopernika) analizował zidentyfikowane przez siebie trendy w dyskursie o prawach człowieka, podnosząc, że istnieją obecnie dążenia do umniejszania znaczenia prawa do sprzeciwu sumienia.

W trakcie dyskusji poruszono zagadnienie miejsca duchownych w przestrzeni publicznej, a także prowadzono rozważania nad dychotomicznym podziałem poglądów na religijne i niereligijne.

Sesję A2 („Nowe ryzyka, nieoczekiwane zagrożenia”) moderowała dr hab. Anna Tunia, prof. KUL. Pierwszy referat wygłosił dr Marek Strzał (UJ), który zidentyfikował obszary potencjalnego konfliktu pomiędzy wolnością sumienia i wyznania a sztuczną inteligencją. Następnie dr hab. Konrad Walczuk, prof. ASzWoj, poruszył problematykę ograniczenia wolności religii w kontekście wojny podprogowej. Kolejnym referentem był mgr Filip Pańczyk (UW), charakteryzujący wątpliwości dotyczące konstytucyjności postulatu ograniczenia tajemnicy spowiedzi w przypadku przestępstw przeciwko wolności seksualnej małoletniego. Dr Michał Zawisłak (KUL) podkreślał, że zmiana modelu

finansowania działalności religijnej w Polsce może nieść za sobą szereg zagrożeń wobec wolności sumienia i wyznania. Wreszcie mgr Kacper Szewczyk (UW) rozważał możliwość zastosowania doktryny *reasonable accommodation* wobec wolności sumienia i wyznania w europejskim porządku prawnym.

W ramach dyskusji poruszono zagrożenia wynikające z rozwoju sztucznej inteligencji, trudności z realizacją doktryny *reasonable accommodation* oraz brak poszanowania zasady konsensualności.

Sesja B1 („Lekcje i antylekcje z prawa obcego”) moderowana była przez ks. prof. dr. hab. Piotra Stanisza (KUL). Dr Magdalena Maksymiuk (UKSW) przybliżyła obowiązujące normy prawne chroniące wolność religijną w Australii. Referat dr hab. Marty Osuchowskiej, prof. UKSW, dotyczył zmian stosunku Kościoła Katolickiego do władz Nikaragui od czasów rewolucji sandinistowskiej. O przemianach na linii państwo – związki wyznaniowe w kontekście Azji Centralnej mówił dr hab. Jarosław Matwiejuk, prof. UwB. Obszar prawosławny był przedmiotem referatów Bartłomieja Więcha (student UW), który skupił się na koncepcji „religii tradycyjnych” i polityce antysekciarskiej w Rosji, a także mgr. Huberta Augustyniaka (Warszawa), mówiącego o rozłamie w Cerkwi Czarnogórskiej i naciskach władz państwowych na strony konfliktu.

W dyskusji podjęto tematy ograniczenia wolności religijnej w Azji Centralnej oraz przyczyn ingerencji państwa w sprawę kościoła na obszarze dawnej Jugosławii.

Sesji B2 („Wszegobecność zagrożeń dla wolności religijnej”) przewodniczył dr hab. Paweł Borecki, prof. UW. W pierwszym referacie dr hab. Anna Tunia, prof. KUL, wykazywała, że ograniczenia swobody ruchu pielgrzymkowego znajdują uzasadnienie w konieczności zapewnienia bezpieczeństwa ruchu drogowego. Dr Krystyna Ziółkowska (UWM) omówiła wybrane aspekty zagrożeń dla wolności sumienia i religii w środowisku pracy. Następnie mgr Paulina Pella (URz) zwracała uwagę, że choroba psychiczna nie pozbawia wolności sumienia i wyznania, lecz czyni tę wolność bardziej kruchą i wymagającą większej ochrony. Dr Monika Kwiecień-Miland (Europejska Wyższa Szkoła Prawa i Administracji w Warszawie) przedstawiła występujące w praktyce problemy dotyczące funkcjonowania uczelni prowadzonych przez związki wyznaniowe. Jako ostatni wystąpił mgr Konrad Kamiński (URz), wykazując, że ochrona zabytków oraz poszanowanie ich funkcji religijnych nie są wartościami wykluczającymi się, lecz mogącymi harmonijnie współistnieć.

W ramach dyskusji rozważano problematykę powstrzymania osoby chorej psychicznie przed realizacją jej uprawnień wynikających z wolności sumienia i wyznania oraz kwestię zmiany nazwy uczelni.

Sesji C1 („Polityka jako źródło zagrożeń dla wolności religijnej”) przewodniczył dr hab. Jarosław Matwiejuk, prof. UwB. Dr hab. Paweł Borecki, prof. UW, mówił o zacieśnieniu relacji Kościoła Katolickiego z władzami publicznymi w Polsce, co może prowadzić do jego wewnętrznego osłabienia i instrumentalizacji politycznej. Ksiądz dr hab. Piotr Steczkowski, prof. URz, zwrócił uwagę, że w programach partii politycznych w Polsce nie widać wprost zagrożenia dla wolności religijnej, jednak w niektórych z nich można zauważyć chęć zburzenia *status quo* w relacjach państwa i związków wyznaniowych. Dr Paulina Łabieniec (UŁ) przypomniała rozważania ks. Józefa Tischnera nad

dobrowolną rezygnacją z części wolności w celu osiągnięcia wspólnego dobra. Ostatni referat wygłosił dr hab. Andrzej Szymański, prof. UO, który skupił się na trwającym procesie ograniczenia działalności części struktur kościoła prawosławnego na terytorium Ukrainy związanego z Patriarchatem Moskiewskim.

Głównymi zagadnieniami podjętymi w dyskusji były możliwe zakończenie konfliktu religijnego na Ukrainie, a także skutki utraty dominującego charakteru przez kościoły posiadające niegdyś status państwowy.

Sesję C2 („Wyzwania dla wolności religijnej dziecka”) moderowała dr hab. Marta Osuchowska, prof. UKSW. Pierwszym referentem był dr Michał Ożóg (UwB), który dokonał analizy konstytucyjnych gwarancji wolności myśli, sumienia i religii dziecka. Następnie dr Klaudia Kijańska (UJD) wskazywała na zróżnicowaną sytuację dzieci w zakresie samodzielnego podejmowania decyzji o ich członkostwie w organizacjach religijnych. Dr Michał Służalec (UJD) podniósł w swoim wystąpieniu, że ustawa o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich zabezpiecza dziecko podczas realizacji jego wolności sumienia i wyznania. Swój referat Jakub Niedziółka (student UJ) poświęcił uwzględnianiu wolności sumienia i wyznania dziecka w zakresie uczestnictwa w lekcji religii oraz możliwości wyrażenia przez dziecko sprzeciwu. Jako ostatnia wystąpiła mec. Anita Klimas (Lubliniec), przybliżając problem niewystarczającej ochrony prawnej przed dyskryminacją religijną wśród młodzieży.

W trakcie dyskusji poruszono kwestię wykonywania prawa do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniemami przez skonfliktowanych rodziców, niezasadność abstrakcyjnego oceniania stopnia dojrzałości dziecka oraz niewystarczające gwarancje wysłuchania dziecka przez władze publiczne.

Sesji D1 („Zagrożenia dla statusu mniejszości religijnych”) przewodniczył prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (ChAT). Problem starań o rejestrację Kościoła Łatającego Potwora Spaghetti poruszyła dr Aneta M. Abramowicz (KUL). Mgr Agnieszka Filak (ChAT) zreferowała przypadek trudnej współpracy polskich luteran i władz samorządowych w zakresie prowadzenia lekcji religii. Referat mgr. Daniela J. Batora (UW) koncentrował się wokół zmian stosunku polskich władz komunistycznych do Kościoła Metodystycznego w pierwszych dekadach po II wojnie światowej. Mgr Andrzej L. Zoll (Kraków) podzielił się wynikami badań na temat trudności małych wyznań, zwłaszcza rodzimowierczych, w staraniach o rejestrację. Sesję zakończył dr Konrad Zamirski (Uczelnia Biznesu i Nauk Stosowanych „Varsovia”), przybliżając zbadaną przez niego sytuację Kościoła Chrześcijan Pełnej Ewangelii „Obóz Boży”.

Podczas dyskusji padły pytania dotyczące metodologii badań nad małymi związkami wyznaniowymi, zakresu finansowania takich wyznań, a także stopnia ingerencji władz państwowych w działalność Kościoła Metodystycznego w PRL.

Sesja D2 („Wolność religijna w cieniu munduru”) została poprowadzona przez dr. hab. Marka Bieleckiego, prof. ASzWoj. Dr hab. Jerzy Nikołajew, prof. URz, scharakteryzował zagrożenia dla wolności sumienia i wyznania w zakładzie karnym, które mogą wynikać z działalności osadzonych, kapelanów oraz administracji więziennej. Ksiądz dr hab. Sławomir Bylina, prof. KUL, na podstawie przeprowadzonych badań, wskazywał na zagrożenia wobec posługi kapelanów w opinii służb mundurowych. Ostatnim

referentem był Dawid Radziszewski (student UJ), zwracający uwagę na brak możliwości zaskarżenia do sądu administracyjnego decyzji w sprawie powołania do odbycia ćwiczeń wojskowych.

Podczas dyskusji poruszono problem wykorzystywania gwarancji wolności sumienia i wyznania przez osadzonych w celu polepszenia warunków odbywania kary.

Obrady podsumował i zamknął dr hab. Wojciech Brzozowski, prof. UW, a dr hab. Marek Bielecki, prof. ASzWoj, ogłosił, że kolejne Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego zostanie zorganizowane przez Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie.

SPIS TREŚCI / CONTENTS

ARTYKUŁY / ARTICLES

BALÁZS SCHANDA

- A tiered parity? The status of religious communities in Hungary 1
Wielopoziomowa równość? Status wspólnot religijnych na Węgrzech

PAWEŁ BORECKI

- Konkordat z 1925 r. a konkordat z 1993 r., czyli regres rodzimej kultury prawnej
w sprawach wyznaniowych. Refleksje w 100-lecie pierwszego, nowoczesnego polskiego układu
ze Stolicą Apostolską 19
The Concordat of 1925 and the Concordat of 1993, or the regression of the native legal culture of Poland in religious
matters: Reflections on the 100th anniversary of the first modern Polish agreement with the Holy See

GRZEGORZ MAROŃ

- W sprawie ustawowego zakazania dzieciom przystępowania do spowiedzi świętej 41
On the statutory ban on holy confession for children

OLEKSANDR BILASH, TETYANA KARABIN

- Mobilisation law status of the clergy under the martial law legal regime in Ukraine 61
Status prawny duchownych w świetle ustawy mobilizacyjnej podczas stanu wojennego na Ukrainie

KETEVAN BAKHTADZE, DIMITRY GEGENAVA

- Disputed catholic churches in Georgia and restitution policy: more unequal than others 79
Sporne świątynie katolickie w Gruzji i polityka restytucyjna: mniej równi niż inni

SZILVIA KÖBEL

- Thoughts on protestant ecclesiastical jurisprudence in Hungary:
A methodological approach to research into Protestant Church law from the perspective
of legal dogmatics and public law history 97
Refleksje nad protestancką jurysprudencją kościelną na Węgrzech. Metodologiczne podstawy badań nad prawem
kościół protestanckich w perspektywie dogmatyki prawa i historii prawa publicznego

LÓRÁND UJHÁZI

- Specific tax provisions for the Catholic Church in Hungary 109
Szczególne przepisy podatkowe dotyczące Kościoła Katolickiego na Węgrzech

ALEXANDRA BEJVANČICKÁ

- A comparative analysis of religious marriage in the Czech Republic and England and Wales .. 137
Analiza porównawcza małżeństwa wyznaniowego w Republice Czeskiej oraz Anglii i Walii

MAREK STRZAŁA

- The 2024–2025 changes in religious instruction in Polish public schools and their legality 149
Zmiany w nauczaniu religii w polskich szkołach publicznych w latach 2024–2025 i ich legalność

LESZEK ĆWIKŁA

- Wolność religijna w społeczeństwie wielowyznaniowym na przykładzie Węgier 175
Religious freedom in a multi-faith society: The example of Hungary

KATARZYNA KRZYSZTOFEK-STRZAŁA

- Świadkowie Jehowy w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka –
podstawowe problemy i kierunki orzecznictwa 193
- Jehovah's Witnesses in the light of the jurisprudence of the European Court of Human Rights – Fundamental
problems and trends in case law

KRZYSZTOF SYCHOWICZ

- Represje władz komunistycznych wobec Kościoła rzymskokatolickiego w województwie
białostockim w 1966 r. 217
- The repression of the communist authorities against the Roman Catholic Church in the Białystok Voivodeship in 1966

JERZY SZCZOTKA

- Ochrona symboli religijnych zawartych we wzorach przemysłowych zgłoszonych do Urzędu
Patentowego RP 235
- Legal protection of religious symbols incorporated in industrial designs submitted to the Polish Patent Office

ANNA SZYSZKA, JAROSŁAW CZERKAWSKI

- Katolickie księgi metrykalne a ewidencja stanu cywilnego na ziemiach polskich
do połowy XX wieku 251
- Catholic registers and civil status records in Polish lands until the mid-twentieth century

MARTA WOŹNIAK

- Planistyczne uwarunkowania lokalizacji cmentarzy 267
- Planning considerations for the location of cemeteries

ZDZISŁAW ZARZYCKI

- Chrześcijaństwo Prezydenta Mościckiego w świetle akt Kancelarii Cywilnej Prezydenta RP
z lat 1926–1939 283
- President Mościcki's godsons in the light of the files of the Civil Chancellery of the President of the Republic
of Poland from the years 1926–1939

ANETA M. ABRAMOWICZ

- Realizacja konstytucyjnej zasady równouprawnienia kościołów i innych związków
wyznaniowych w wybranych przepisach prawa polskiego 305
- The implementation of the constitutional principle of equal rights for churches and other religious organisations
in selected provisions of Polish law

KAJETAN BARTOSIAK, MARTYNA DOBROWOLSKA

- Granice wolności sumienia i wyznania w miejscu pracy – między przekonaniami religijnymi
a polityką inkluzywności pracodawcy 327
- The limits of freedom of conscience and religion in the workplace – Between religious convictions and the
employer's inclusivity policy

MATEUSZ FEDENČZUK

- Desakralizacja miejsc kultu – adaptacja świątyń do funkcji świeckich w prawie polskim 343
- Desacralisation of places of worship – adaptation of temples to secular functions in Polish law

MATERIAŁY / MATERIALS

PIOTR ZAKRZEWSKI

- O przesłance „przy wykonywaniu” z art. 430 Kodeksu cywilnego – uwagi na tle wyroku
Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 r., II CSKP 466/22 357
- On the premise of “in the performance of” from Article 430 of the Polish Civil Code – comments in relation
to the Supreme Court judgment of 6 September 2022, II CSKP 466/22

MACIEJ P. GAPSKI

- Obowiązek gminy wyznaniowej żydowskiej udostępniania informacji publicznej
dotyczącej zarządzania cmentarzem. Glosa do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego
z dnia 27 października 2023 r., III OSK 5508/21 381
- The obligation of the Jewish religious community to disclose public information regarding cemetery management.
A comment to the judgement of the Supreme Administrative Court of 27 October 2023, III OSK 5508/21

MARCIN OLSZÓWKA

- Organizowanie lekcji religii w grupie międzyklasowej. Glosa do wyroku
Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 15 stycznia 2021 r., III OSK 2907/21 391
- Organising religious education classes in inter-class groups: A commentary on the judgment of the Supreme
Administrative Court on 15 January 2021, III OSK 2907/21

MICHAŁ LUDWIG

- Relacja zwierzchnictwa jako przesłanka odpowiedzialności podmiotów kościelnych
za szkody wyrządzone z winy duchownych – perspektywa prawnokanoniczna.
Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września 2022 r., II CSKP 466/22 403
- The relationship of superiority as a basis for the liability of church entities for damage caused by the fault
of clergyman – a canon law perspective. Case commentary on the judgement of the Polish Supreme Court
of 6 September 2022, II CSKP 466/22

SPRAWOZDANIA / REPORTS

DAVIDE DIMODUGNO

- 40 Years after the First Agreement. Assessments, Perspectives, Critical Issues,*
Rome, Sala della Regina, Montecitorio Palace, 19 February 2025 423
- 40 lat po pierwszym porozumieniu. Oceny, perspektywy, kluczowe kwestie,*
Rzym, Sala Królowej, Pałac Montecitorio, 19 lutego 2025 r.

DANIEL J. BATOR, FILIP PAŃCZYK

- XXII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego *Zagrożenia dla wolności myśli,*
sumienia i religii, Zegrze k. Warszawy, 4–6 września 2025 r. 427
- 22nd National Symposium on Law on Religion *Threats to the freedom of thought, conscience and religion,*
Zegrze, Poland, 4–6 September 2025

