

A c t a Universitatis Lodzianensis

FOLIA IURIDICA

108

**Konstytucja. Konkordat.
Prawo kanoniczne**

pod redakcją
Adama Bartczaka
Jakuba Stępnia

 **WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

 **COPE**
Member since 2018
JM13714



A c t a
Universitatis
Lodziensis

FOLIA IURIDICA

108



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

A c t a Universitatis Lodzensis

FOLIA IURIDICA

108

**Konstytucja. Konkordat.
Prawo kanoniczne**

pod redakcją
Adama Bartczaka
Jakuba Stępnia



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2024

C O P E
Member since 2018
JM13714

REDAKCJA NAUKOWO-DYDAKTYCZNA „FOLIA IURIDICA”

Jerzy Leszczyński (Editor-in-chief), *Bartosz Wojciechowski* (Co-editor-in-chief)
Michał Rupniewski (Co-editor-in-chief), *Agata Dąbrowska* (Scientific Secretary)
Karolina Krzeszewska (Secretary)

RADA NAUKOWA

Zenon Bankowski (University of Edinburgh), *Natalia Blazhivska* (Taras Shevchenko National University of Kyiv), *Karolina M. Cern* (Adam Mickiewicz University in Poznań), *Maciej Chmieliński* (University of Lodz), *Adam Czarnota* (University of New South Wales), *Zofia Duniewska* (University of Lodz), *Ana Margarida Simões Gaudêncio* (University of Coimbra), *Zbigniew Góral* (University of Lodz), *Janusz Jankowski* (University of Lodz), *Piotr W. Juchacz* (Adam Mickiewicz University in Poznań), *Martin Krygier* (University of New South Wales), *Joanna Lam* (University of Copenhagen), *Jurgita Paužaitė-Kulvinskienė* (Vilnius University), *Alberto Pino-Emhart* (Adolfo Ibáñez University), *Martin Škop* (Masaryk University), *Victor Tsilonis* (Aristotle University of Thessaloniki), *Monika Zalewska* (University of Lodz)

RECENZENCI

Lista recenzentów dostępna na stronie
<https://czasopisma.uni.lodz.pl/Iuridica/reviewers>

REDAKTOR INICJUJĄCY

Sylwia Mosińska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Marta Olasik, Anna Gaudy-Piątek

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

efectoro.pl agencja komunikacji marketingowej

© Copyright by the Authors, Łódź 2024
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2024

ISSN 0208-6069

e-ISSN 2450-2782

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.11318.24.0.Z

Ark. wyd. 10,0; ark. druk. 9,375

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 635 55 77

*Grzegorz Leszczyński** <https://orcid.org/0000-0003-4189-5165>

SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO KATEGORIA PRAWA KANONICZNEGO

Streszczenie. System sprawiedliwości, oparty na godności człowieka, ale też wynikający z faktu przyjęcia chrztu, stanowi wyzwanie we właściwym określeniu i rozumieniu relacji państwa i Kościoła, w których ten sam człowiek jest zarówno wiernym Kościoła, jak i obywatelem państwa.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, Kościół, godność osoby

JUSTICE AS A CATEGORY OF CANONICAL LAW

Abstract. The justice system, based on human dignity, but also resulting from the fact of baptism, poses a challenge in properly defining and understanding the relationship between the state and the Church, in which the same person is both a faithful of the Church and a citizen of the state.

Keywords: justice, church, dignity of person

1. WPROWADZENIE

Sprawiedliwość jest pojęciem bardzo szerokim, które stało się przedmiotem badań wielu dziedzin nauk, nie tylko nauk prawnych. Wobec powyższego jeszcze trudniej ze wskazaniem jakiejś jednoznacznej definicji sprawiedliwości. Zrelatywizowane różnymi czynnikami kryteria oceny tego co jest sprawiedliwe czynią to zagadnienie niezmiernie trudnym i złożonym.

Biblia zawiera liczne wersety dotyczące sprawiedliwości, ukazujące jej znaczenie w największej religii świata. Biblia nakazuje oddawać Bogu to, co Boże, a człowiekowi to, co ludzkie (Mt 22,21). Zatem istnieje rozróżnienie między sprawiedliwością Boską a sprawiedliwością ludzką. Tak też myślał już Wergiliusz, gdy nakazywał: „Uczcie się sprawiedliwości i nie lekceważcie bogów”. Słusznie zauważa R. Tokarczyk, że „gdyby życie ziemskie w pełni przenikała sprawiedliwość, zbędna byłaby sprawiedliwość boska. Jednakże życie ziemskie rzadko jest

* Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, Katedra Teorii i Filozofii Prawa, gleszczyński@wpia.uni.lodz.pl

sprawiedliwe. Bóg nie rozdziela niesprawiedliwości równo” (Tokarczyk 2016, 44). Od tysiącleci w myśli i praktyce prawnej sprawiedliwości towarzyszy słusność, której przypisuje się różne znaczenia, a pośród nich twierdzi się, iż jest ona synonimem sprawiedliwości. Grecy określali słusność terminem *epieikeia*, Rzymianie *aequitas*, teologowie chrześcijańscy *aequitas canonica*. W angielskim sądownictwie kultury *common law* słusność została wyniesiona do poziomu odrębnego prawa – *equity law*. Zarówno słusność, jak i sprawiedliwość mają największe znaczenie w prawie. Mają na celu nadawanie prawu cech prawa sprawiedliwego i jednocześnie prawa słusnego. Skoro zatem sprawiedliwość odnosi się do prawa, to znaczy, że swoje konotacje musi mieć także w systemie prawa kanonicznego. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie rozumienia pojęcia sprawiedliwości, jakie jest jej źródło i czy termin ten może mieć również zastosowanie jako kategoria systemu prawa kanonicznego, a zatem opartego na normach zawartych w obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego i innych dokumentach kościelnych. Zawężenie rozważań do systemu prawa kanonicznego pociąga za sobą możliwość ograniczenia się do kategorii prawa, teorii i filozofii prawa kanonicznego. Dlatego też zaznaczam, iż pozostawiam poza szczegółowym opisem pozostałe nurty teoretyczno-filozoficzne w zakresie pojęcia sprawiedliwości, przywołując je jedynie w miarę potrzeb do zestawień komparatystycznych. Zagadnienia te wielokrotnie stały się tematem rozważań licznych znawców prawa (H.L.A. Hart, H. Kelsen, R. Dworkin, Z. Ziemiński, J. Rawls, R. Tokarczyk).

2. POJĘCIE SPRAWIEDLIWOŚCI WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Problem sprawiedliwości bez wątpienia jawi się jako rzeczywistość, która pojawiła się w zasadzie już na początku egzystencji człowieka. Biblijny opis stworzenia świata czy następnie opis życia pierwszych rodziców ukazuje istnienie tego pojęcia. Próby prawnego określenia tego czym jest sprawiedliwość zaczynają się od wyznaczenia granicy, co się komu należy. Wiedząc bowiem do kogo należy jakaś rzecz, rzymscy juryści rozpoczęli proces prawnego opisu tego pojęcia. I tak to, co przysługuje określonej osobie, nazwali prawem – *ius*. Tym samym prawem było to, co sprawiedliwe, czyli wszystko to, co na podstawie określonego zobowiązania i w odpowiednim stosunku przysługiwało określonej osobie. Konsekwentne, ciągłe postępowanie w taki sposób (nazywane cnotą) określili mianem sprawiedliwości – *iustitia* (Hervada 2011, 7). W tym opisie urzeczywistnia się kontekst społeczny, który oczywiście jest podstawą prawa. Tenże wymiar horyzontalny leży do dnia dzisiejszego u podstaw praw człowieka oraz praw poszczególnych państw. Wspólnota Kościoła bez wątpienia także wpisuje się w ten wymiar, ale oprócz niego przede wszystkim bazuje na wymiarze wertykalnym. Jego podmiotami stają się Bóg i człowiek w swoim wymiarze indywidualnym i wspólnotowym.

Już w Starym Testamencie czytamy: „Bóg wschodzi w ciemności jako światło dla prawych, łagodny, miłosierny i sprawiedliwy” (Ps 112,4). Nowy Testament kontynuuje określenia Boga jako tego, który jest sprawiedliwy. Tym określeniem wielokrotnie opisywany był sam Chrystus: „Setnik oddał chwałę Bogu, mówiąc: Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy” (Łk 23,47). Biblijna idea sprawiedliwości rozumiana była jako moralna prawość i podporządkowanie się Bogu. Idea ta została przyjęta i rozwijała się w okresie wczesnochrześcijańskim (Wesoły 2010, 283). Podkreślić należy jednak, iż powiązanie prawa ze sprawiedliwością nie było odkryciem chrześcijaństwa, ale sięgało daleko wcześniej. Arystoteles wykazywał, iż ucieleśnieniem ideału prawa jest słuszność naturalna. To ona stała się narzędziem interpretacji prawa, które przecież było pojmowane jako sztuka rozróżniania tego co dobre i słuszne (Sobański 2001, 97–98). Tak rozumiana słuszność została skonfrontowana z wiarą chrześcijan, którzy tworzyli swoje prawo, ale w perspektywie wiary, „rządów Boga”. Tym samym wskazuje się, iż surowość prawa świeckiego w perspektywie prawa kanonicznego ulega złagodzeniu na skutek Bożego miłosierdzia. Stąd w Kościele instytucja dyspensy.

Święty Augustyn, opierając się na Platonie i stoikach, pojęcie sprawiedliwości ujmował już nie tylko w sensie religijnym, lecz także prawnym. Święty Tomasz z Akwinu w swoich rozważaniach nawiązywał zaś do filozofii Arystotelesa. Według niego sprawiedliwość jest cnotą kardynalną zakorzenioną w moralności. Jest umiejętnością należytego postępowania. Ma ona charakter racjonalny i dotyczy czynności zewnętrznych, a mianowicie rozdzielania i wymiany rzeczy zewnętrznych oraz posługiwania się nimi i osobami albo ich dziełami (Thomas Aquinas 1948, II–II, q. 61, a 3, resp.). A zatem sprawiedliwość jest sprawnością w oddawaniu każdemu tego, co mu się zgodnie z prawem należy. Tym samym potwierdza się sformułowana przez Ulpiana definicja *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. Ona zmierza każdorazowo do dobra. Nakierowanie ludzkich czynów na dobro całej wspólnoty politycznej poprzez realizację norm prawa stanowionego, św. Tomasz nazywa sprawiedliwością legalną (Thomas Aquinas 1948, II–II, q. 58, a. 5, resp.). Prawo ludzkie będące owocem aktywności człowieka ma na względzie stosunki pomiędzy członkami wspólnoty politycznej, wskutek czego odnosi się jedynie do cnoty sprawiedliwości. Mając zaś to na uwadze cnota sprawiedliwości nie powinna być ujmowana w oderwaniu od cnót istotnych w zakresie relacji człowieka do Boga. „Sprawiedliwość jest zatem tą sprawnością, dzięki której człowiek chce postępować, a w konsekwencji tego postępuje zgodnie z prawem, czyli w myśl zasad dyktowanych przez rozum” (Łuszczczyńska 2013, 172). Tak ujmowane zagadnienia wpisują się także w założenie akwinaty, który wskazywał, iż *ius iniusta non est lex*. Prawo niesprawiedliwe to przeciwieństwo prawa, gdyż „nie zawiera się w systemie racjonalnych stosunków międzyludzkich, a wskutek tego nie stanowi prawa” (Hervada 2011, 104).

Tak wypracowane podstawy sprawiedliwości silnie zakorzeniły się w nauce Kościoła katolickiego i w dobie powstających różnych koncepcji sprawiedliwości

trwały niezmiennie. Kwestie sprawiedliwości podjęli bardzo wyraźnie papieże XIX i XX w. Encyklika papieża Leona XIII *Rerum novarum* poruszyła bardzo silnie kwestie niesprawiedliwości dokonywanej wobec robotników. Papież Leon XIII, dostrzegając walkę klas, która dzieliła społeczeństwo na przeciwstawne obozy, wskazywał na konieczność sprawiedliwego podziału dóbr materialnych. Upominał się o sprawiedliwość, pisząc: „Spomiędzy wszystkich jednak obowiązków pracodawcy najważniejszy jest ten, żeby każdemu oddać to, co mu się słusznie należy” (Leon XIII 1996, 2). Tym samym wskazywał na wcześniej wypracowane założenia pojęcia sprawiedliwości. Realizacja tak ujętej sprawiedliwości kazała konsekwentnie bronić własności prywatnej: „Mianowicie sprawiedliwość zwana zamienną nakazuje ściśle przestrzegać podziału własności, a zakazuje przekraczać granice własnego posiadania i naruszać prawa cudze” (Leon XIII 1996, 47).

Czterdzieści lat później, papież Pius XI pisze o sprawiedliwości w encyklice *Quadragesimo anno*. Wprowadza pojęcie sprawiedliwości społecznej, która powinna kierować życiem społecznym. Miała stać się alternatywą dla socjalistycznej walki klas, a z drugiej strony liberalnej wolnej konkurencji. O sprawiedliwości mającej źródło w Bogu, a realizowanej w rzeczywistości państwowej, pisał także Jan XXIII. Jednakże, pozostając w zupełnie innej rzeczywistości, skłaniał się do realizacji sprawiedliwości rozdzielczej, to jest równomiernego rozdzielania dóbr między obywateli państwa, aby nie powodować większych podziałów (Ioannes PP. XXIII 1961, 168). Jan XXIII podkreślał, iż sprawiedliwość nie jest sprawą tylko pojedynczych ludzi, ale także grup społecznych, a zwłaszcza państw.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II podkreślili, iż człowiek został „stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości” (Sobór Watykański, GS, 13). Sprawiedliwość jest zatem kategorią uprzednią w stosunku do samego człowieka, ale jednocześnie jej źródłem jest sam Stwórca. Oczywiście jest, iż w sensie prawnym interesuje nas ten pierwszy kontekst, w którym człowiek staje się podmiotem oczekującym sprawiedliwości, działającym sprawiedliwie bądź niesprawiedliwie. Sobór Watykański II zwrócił uwagę także na aktualne problemy świata wynikające między innymi z różnic ekonomiczno-społecznych: „Celem zadośćuczynienia wymaganiom sprawiedliwości i słuszności należy dołożyć usilnych starań, aby – przy zachowaniu praw osób i swoistego charakteru każdego narodu – jak najszybciej usuwane były istniejące obecnie, a często narastające, ogromne nierówności ekonomiczne, łączące się z dyskryminacją indywidualną i społeczną” (GS, 66). I tu pojawia się motyw sprawiedliwości, który łączony jest ze słusznością, o której zostało już powiedziane wcześniej.

Pytanie zatem o sprawiedliwość w Kościele, w prawie kanonicznym zajmuje centralne miejsce. Klasycznej formule oddania każdemu tego co do niego należy, chrześcijaństwo dodaje perspektywę transcendencji. Sobański pisał: „W społecznościach świeckich chodzi tu o rozwój predyspozycji i walorów naturalnych osoby ludzkiej, mogących dojść do rozkwitu tylko przez nawiązanie życia społecznego („człowiek istota społeczna”). We wspólnocie kościelnej wchodzi w grę

aktualizacja i rozwój tego wyposażenia, które spowodowało odrodzenie człowieka do nowej formy bytowania i uczyniło go osobą w Kościele. Te wartości osobowe, rozwijane w życiu społecznym Kościoła, stanowią jego podstawę i determinują jego kształt” (Sobański 1979, 127). Można zatem powiedzieć, iż istotą, znamienniem, *essentiale* sprawiedliwości będzie bezstronność. A jak zauważa Karolak, kryterium bezstronności pozwala dostrzec bliźniacze podobieństwo, czy nawet tożsamość Sprawiedliwości i Prawdy (Karolak 2015, 311). Należy zatem z całą konsekwencją podkreślić specyfikę systemu prawa kanonicznego, zwłaszcza w relacji z prawem świeckim. Konsekwentne pojmowanie sprawiedliwości jako kryterium prawa kanonicznego swoje źródło będzie miało w godności człowieka, osoby ludzkiej.

3. GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Godność człowieka w kategoriach prawnych jest punktem wyjścia, podstawą dla wielu praw jemu przysługujących. Od odniesienia do godności człowieka rozpoczyna się wiele norm prawa międzynarodowego i konstytucji wielu państw. Tym niemniej należy podkreślić, iż godność nie została zdefiniowana w żadnym akcie prawnym. Pojęcie godności (z łac. *dignitas*) oznaczało godność, poważanie, szacunek (Kuryłowicz 2005, 32). Aktualne rozumienie godności, stanowiącej podstawę praw człowieka, zostało wypracowane przez I. Kanta (Kant 1984, 70). W jego próbach definiowania można odnaleźć wiele zbieżności z pojęciem wypracowanym przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Pomijając w tym momencie bliższe rozważania w tym temacie, warto powiedzieć, iż godność ludzka przysługuje każdemu tylko dlatego, że jest człowiekiem – „ludzkość w naszej osobie” (Kant 2005, 271).

W świetle katolickiej nauki społecznej godność osoby ludzkiej wynika z faktu, iż człowiek został stworzony na obraz Boga, jest zdolny do poznania Boga, jest istotą społeczną, która musi wchodzić w relacje z drugim człowiekiem, dzięki czemu może się rozwijać (GS 12).

W prawie kanonicznym godność osoby stanowi również podstawę równego traktowania wszystkich wiernych. W myśl kan. 204 KPK wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie. Wierni stanowią zatem lud, a więc nie zbiór przypadkowych osób, w którym wielość osób połączonych jest więzami tak zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi.

Już w pierwszym swoim przemówieniu skierowanym do Trybunału Roty Rzymskiej wygłoszonym w roku 1979 Ojciec Święty Jan Paweł II zwraca uwagę na godność osoby ludzkiej jako fundament praw człowieka. Jak stwierdza papież,

jest misją Kościoła jego zaangażowanie i trud na rzecz właściwej interpretacji owego pragnienia sprawiedliwości i godności, które dzisiejszy człowiek tak mocno odczuwa. Więcej – jest zadaniem Kościoła przepowiadać i chronić fundamentalne prawa człowieka we wszystkich stadiach jego egzystencji (Ioannes Paulus II 1979, 422). Jak wskazuje papież, Kościół od zawsze nie tylko bronił osobę ludzką, ale jednocześnie określał jej podstawowe prawa. W adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* papież zawarł znamienne zdanie: „Faktyczne uznanie osobowej godności każdej ludzkiej istoty wymaga poszanowania, obrony i popierania jej praw” (Ioannes Paulus PP. II 1988, 38). W pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis* napisał: „A jeśli prawa człowieka są gwałcone w warunkach pokojowych, to staje się szczególnie dotkliwym i z punktu widzenia postępu niezrozumiałym przejawem walki z człowiekiem, czego nie sposób pogodzić z żadnym programem określającym siebie jako «humanistyczny»” (Jan Paweł II 2002, 48).

W ten kontekst powszechnego nauczania Kościoła dotyczącego ochrony godności osoby wpisuje się również porządek kanoniczny, którego zadaniem jest ochrona nienaruszalnych i niezbywalnych praw uniwersalnych każdego człowieka (Ioannes Paulus II 1979, 423). Z oczywistych względów, co należy podkreślić, spojrzenie prawodawcy kościelnego ma wymiar szerszy niż różnego rodzaju ustawodawstwa państwowe. Prawodawca kościelny bowiem nie chroni jedynie fundamentalnych praw jednostki w wymiarze czysto ziemskim, ale, idąc dalej, obejmuje ochroną jej prawa w wymiarze wiecznym, transcendentnym, troszcząc się przede wszystkim o zbawienie człowieka. Prawo kanoniczne, jak mówi papież, umożliwia i uwypukla dążenie do doskonałości oparte na pokonywaniu indywidualizmu. Od negacji siebie jako indywidualisty ukierunkowuje człowieka w stronę odkrycia siebie jako części społeczności, poprzez uznanie i szacunek dla bliźniego jako osoby mającej uniwersalne, niezbywalne prawa wynikające z jej godności transcendentnej. Ochrona praw osoby ma zatem wymiar wspólnotowy. Jak wskazuje Ojciec Święty w przywołanym już przemówieniu z roku 1979, prawo kanoniczne pełni funkcję wychowawczą, zarówno w relacji do poszczególnych osób, jak i całych społeczności, co pozostaje w zgodzie z intencją tworenia uporządkowanego świata oraz wpływa na rozwój i integrację osobowości ludzko-chrześcijańskiej, tak w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym (Jan Paweł II 2002, 68).

4. PRAWO KANONICZNE

Sprawiedliwość rozumiana jako oddanie każdemu tego co mu się należy, dotyczy konkretnej osoby, a w zasadzie osób. Tym samym dostrzegamy, iż u podstaw sprawiedliwości znajduje się godność osoby. Dotyczy to każdego systemu prawnego, a co za tym idzie także systemu prawa kanonicznego. Prawo kanoniczne jest wewnętrznym systemem prawnym przyjętym i funkcjonującym

w ramach wspólnoty Kościoła katolickiego. Jest zupełnie niezależnym od jakiegokolwiek innego systemu, co jednocześnie nie wyklucza relacji, jakie mogą zachodzić pomiędzy nimi. W przypadku prawa kanonicznego podmiot prawa jest jednocześnie obywatelem jakiegoś konkretnego państwa. Wobec powyższego rysuje się miejsce styku oddziaływania prawa. I w tym miejscu pojawia się omawiane pojęcie sprawiedliwości, które zostaje ukazane w głównej mierze w przepisach prawa wyznaniowego, a także w licznych przepisach odsyłających zarówno do prawa kanonicznego, jak i świeckiego.

Samo zaś prawo kanoniczne jest zespołem norm usystematyzowanym wertykalnie i horyzontalnie. Centralne miejsce zajmuje w nim osoba budująca społeczność. Istotne w tym względzie jest zrozumienie tego czym jest ta wspólnota, czyli Kościół. Nie sposób tego dokonać przy pomocy kryteriów zewnętrznych. Przeciwnie, należy opisać tę rzeczywistość poprzez ukazanie jego istoty i wnętrza. Ta zaś ma przede wszystkim wymiar wertykalny, Bóg – człowiek, a dopiero w dalszej konsekwencji wymiar społeczny (*communio*). Z perspektywy wiary nie jest możliwe rozdzielenie punktu widzenia wiary i punktu widzenia społecznego, dlatego że wspólnota ludzka, społeczna to znak i narzędzie realizacji wspólnoty bosko-ludzkiej (Sobański 1979, 76).

Człowiek staje się częścią tej wspólnoty poprzez chrzest, zostaje wcielony do Kościoła Chrystusowego i staje się w nim osobą (kan. 96 KPK). W prawie kanonicznym sprawiedliwość łączy się z koncepcją powszechnej równości, wobec Boga i wobec prawa. Prawodawca w kan. 204 KPK podkreśla równość wszystkich wiernych wynikającą z chrztu, istniejące natomiast różnice wewnątrz Kościoła nie mają charakteru substancjalnego, a jedynie funkcjonalny (Navarro 1986, 109–111). Oznacza to, iż niezależnie od roli, jaką pełni w Kościele każdy wierny, roli, która jest konsekwencją posiadania święceń czy też nie, współtworzy on Lud Boży w takim samym stopniu, choć na różnym poziomie hierarchicznym.

Podstawową zasadą Kodeksu w odniesieniu do wiernych jest uznanie ich wzajemnej równości (kan. 204 KPK). Równość ta oparta jest na wielu elementach: ten sam chrzest, wspólne kapłaństwo wiernych, wspólne wszystkim wezwanie do świętości, wspólna wszystkim odpowiedzialność za przepowiadanie Ewangelii oraz wcielenie w mistyczne Ciało Chrystusa. Bez wątpienia chrzest jest punktem najważniejszym. Podmiotem praw i obowiązków w Kościele jest chrześcijanin należący do Ludu Bożego, będący w pełnej łączności z Kościołem, bez żadnych przywilejów wynikających z płci, wieku czy też pozycji społecznej. Zatem teoretycznie wszyscy są równi, praktycznie jednak równość ta zostaje uwarunkowana funkcją, jaką każdy z wiernych spełnia w Kościele (zgodnie z wolą samego Chrystusa). Stąd zasada równości musi być interpretowana w kontekście zasady różności.

Można by oczywiście wymieniać w tym miejscu różne prawa i obowiązki wiernych, które mają źródło w godności ludzkiej, a które wynikają z podstawowej zasady sprawiedliwości dotyczącej równości wobec prawa. Można by mówić

o obowiązku utrzymania wspólnoty z Kościołem, w zakresie wiary, sakramentów i jedności z hierarchią (kan. 209 KPK/83).

Pierwszym i podstawowym obowiązkiem każdego wiernego jest utrzymanie wspólnoty z Kościołem przejawiającej się w najróżniejszych formach jego życia: tak z Kościołem powszechnym, jak i partykularnym, z własną parafią, tak w sensie wertykalnym, jak i horyzontalnym. Owa wspólnota dotyczy wiary, sakramentów i jedności z hierarchią. Można by mówić o obowiązku uświęcania, zaangażowania misyjnego wiernych. Obowiązek uświęcania nie ma charakteru prawnego, lecz posiada bardziej charakter moralny, duchowy, ponadnaturalny. Dotyczy uświęcenia samego siebie i uświęcenia Kościoła. Kościół jest społecznością grzeszników, stąd uświęcenie każdego wiernego prowadzi do uświęcenia całej wspólnoty. Uświęcenie to zależy od zajmowanej w Kościele pozycji. Bierzmowanie, dla przykładu, zobowiązuje bardziej od samego tylko chrztu św., szczególnie charyzmaty czy wyjątkowy stan życia (duchowni) wymagają szczególnego podejścia do zagadnienia świętości.

Najciekawszą jednak kwestią jest ta dotycząca prawa do wolności. Wolność, o której mowa, ma różne wymiary. Każdy wierny ma prawo sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego obrządku, zatwierdzonego przez prawowitych pasterzy Kościoła (kan. 214–215 KPK). Posiada on również prawo do podążania własną drogą życia duchowego, o ile tylko jest ona zgodna z doktryną Kościoła. Każdy wierny ma prawo do swobodnego zakładania stowarzyszeń oraz odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia celów duchowych. I choć istnieją pewne ograniczenia dotyczące niektórych grup w Kościele, jak np. duchownych w odniesieniu do partii politycznych, to mają one charakter wyjątkowy (kan. 287 KPK).

Oprócz prawa zakładania stowarzyszeń każdy wierny ma również prawo apostołowania z uwzględnieniem własnych inicjatyw, zawsze z zachowaniem obowiązku posłuszeństwa pasterzom (kan. 216 KPK/83).

Wolność wiernego, o której mowa, dotyczy również prawa do chrześcijańskiego wychowania, które zakłada jednak obowiązek takiego wychowania (kan. 217 KPK/83). Obowiązek ten dotyczy całościowej formacji osoby, która zakłada formację ludzką, duchową, doktrynalną, moralną, liturgiczną oraz misyjną. Każdy wierny ma ponadto prawo wolności poszukiwań oraz wypowiedzania własnej opinii (kan. 218 KPK/83).

W tym miejscu powstaje jednak pytanie: czy sprawiedliwość rozumiana w porządku kanonicznym jako to, co się wiernym należy, przede wszystkim od pasterzy, ma przełożenie na ich oczekiwania i żądania w stosunku do państwa? Na ile to, co jest sprawiedliwością w Kościele, musi być gwarantowane czy rozumiane przez państwo? W końcu od dawna toczy się spór o rozumienie państwa świeckiego, o interpretację separacji państwa od Kościoła w konkretnej polskiej rzeczywistości. Czy wierni mają prawo domagać się od państwa troski o oparte na doktrynie katolickiej wychowanie ich dzieci w szkole, czy też w systemie

separacji państwa od Kościoła takie zadania są nadużyciem, a musi obowiązywać uznany przez państwo neutralny system wychowania? Czy owa neutralność dopuszcza forsowanie zasad, które z kolei godzą w wyznawany przez niektóre osoby system wartości oparty choćby na Dekalogu? A być może skoordynowany system relacji państwo – Kościół jest szansą dla właściwej troski o dobro nie tylko intelektualne, ale też społeczne i duchowe polskich dzieci. I czy wreszcie prawa wiernych gwarantowane przez państwo, np. w kwestii wolności wyznania i kultu, nie są ograniczeniem dla innych członków wspólnot kościelnych, albo dla ludzi niewierzących? Tych pytań mogłoby być z pewnością dużo więcej. I nie jest to moment szukania odpowiedzi, ile raczej zwrócenia uwagi, iż system sprawiedliwości, oparty na godności człowieka, ale też wynikający z faktu przyjęcia chrztu, stanowi wyzwanie we właściwym określeniu i rozumieniu relacji państwa i Kościoła, w których ten sam człowiek jest zarówno wiernym Kościoła, jak i obywatelem państwa. Kończąc, warto wsłuchać się w Leszka Kołakowskiego, który kiedyś stwierdził: „Ale naprawdę tym, czego duch świata od nas oczekuje, nie jest wcale sprawiedliwość, ale życzliwość dla bliźnich, przyjaźń i miłosierdzie, a więc takie jakości, których ze sprawiedliwości niepodobna wyprowadzić” (Kołakowski 2022, 242).

BIBLIOGRAFIA

- Hervada, Javier. 2011. *Prawo naturalne. Wprowadzenie*. Kraków: Petrus.
- Ioannes Paulus PP. II. 1979. *Ad Decanum Sacra Rota ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali*. 17.02.1979. AAS 71, 1: 422.
- Ioannes Paulus PP. II. 1988. *Christifideles laici*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Ioannes PP. XXIII. 1961. *Litterae encyclicae Mater et magistra*. AAS 53, 8: 401–464.
- Jan Paweł II. 2002. „Encyklika Redemptor hominis”. W *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Znak.
- Kant, Immanuel. 1984. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN.
- Kant, Immanuel. 2005. *Metafizyka moralności*. Tłum. Ewa Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Karolak, Stefan Jan. 2015. *Sprawiedliwość. Sens prawa*. Kraków: Petrus.
- Kołakowski, Leszek. 2022. *Mini wykłady o maxi sprawach*. Kraków: Znak.
- Kuryłowicz, Marek. 2005. *Słownik terminów i sentencji prawnych łacińskich oraz pochodzenia łacińskiego*. Kraków: Kantor Wydawniczy Zakamycze.
- Leon XIII. 1996. *Rerum novarum. O kwestii robotniczej*. Wrocław.
- Luszczyńska, Małgorzata. 2013. *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna Świętego Tomasza z Akwinu*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Navarro, Luis. 1986. „El laico y los principios de igualdad y diversidad”. *Ius Canonicum* 26: 93–112.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 2002. Wyd. 5. Poznań: Pallottinum.
- Rozkrut, Tomasz. 2003. *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej*. Tarnów: Biblos.
- Sobański, Remigiusz. 1979. *Kościół – prawo – zbawienie*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Sobański, Remigiusz. 2001. *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

- Sobór Watykański II. 2002. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes”. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył. 526–606. Poznań: Pallottinum.
- Thomas Aquinas. 1948. *Summa Theologiae*. Taurini–Romae: Marietti.
- Tokarczyk, Roman Andrzej. 2016. „Sprawiedliwość: próba syntetycznej systematyzacji zagadnień”. *Gdańskie Studia Prawnicze* 35: 13–50.
- Wesoły, Waldemar. 2010. „Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego”. *Studia Warmińskie* 47: 281–305.

*Adam Bartczak** <https://orcid.org/0000-0001-6074-2872>

AKSJOLOGIA CZY TELEOLOGIA PODSTAWĄ RELACJI PRAWNYCH PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ W III RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ?

Streszczenie. Artykuł podejmuje problematykę podstaw współczesnych relacji pomiędzy państwem a Kościołem katolickim na gruncie prawnym. Dwie niezależne społeczności wraz ze swoim prawem muszą współistnieć na jednym terytorium. Jediną szansą sukcesu jest dialog i wzajemne zrozumienie. Celem artykułu jest próba oceny co leży u podstaw tych relacji. Czy jest to aksjologia rozumiana jako wartość, czy może teleologia odczytywana w perspektywie celu.

Słowa kluczowe: państwo, Kościół, relacja, wartość, cel

AXIOLOGY OR TELEOLOGY AS THE BASIS OF STATE–CHURCH LAW RELATIONS IN THE THIRD REPUBLIC OF POLAND?

Abstract. The article addresses the issue of the basis of modern relations between the state and the Catholic Church on legal grounds. Two independent communities, along with their laws, must coexist in one territory. The only chance for success is dialogue and mutual understanding. The purpose of the article was to try to assess what lies at the heart of this relationship. Is it axiology understood as value or perhaps teleology read in the perspective of a specific purpose.

Keywords: state, Catholic Church, relationship, value, purpose

Dwa porządki – świecki i boski – przenikają się w zasadzie od zawsze. Można by powiedzieć, że gdzie człowiek, tam państwo, gdzie człowiek, tam religia. Dzisiejsze czasy przynoszą znaczne rozszerzenie pojęcia religii. Zwykło się ono kojarzyć z kilkoma podstawowymi tzw. wielkimi religiami, jak chrześcijaństwo, islam, buddyzm czy judaizm. W naszym – europejskim – kręgu kulturowym w zasadzie termin ten utożsamiano z chrześcijaństwem. Współcześnie należy jednak temu pojęciu nadać zdecydowanie szersze znaczenie, odnoszące się do relacji człowieka i *sacrum*. Jakkolwiek pierwszy z tych podmiotów nie uległ zmianie, tak pojęcie *sacrum* zostało rozszerzone. Tradycyjnemu ujęciu przeciwstawia się

* Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, abartczak@wpia.uni.lodz.pl

dzisiaj bowiem sekularyzm, odrzucający, czy wręcz likwidujący owo *sacrum* albo „dzikie *sacrum*” zamknięte w spełnieniu potrzeb zagubionego człowieka, które wcale nie dotyka Tajemnicy i świętości, czy wręcz sakralizacji samego człowieka.

Na jednym bardzo określonym terytorium żyje człowiek, który może przynależć do dwóch podstawowych grup społecznych: obywatelskiej i religijnej. Dzieje się to jednocześnie. Ten fakt skutkuje rodzącymi się napięciami, które swój wyraz znalazły już choćby na kartach Pisma Świętego: „Czy wolno płacić podatek cesarzowi, czy nie? (...) Oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,17-21). Tym samym pojawia się rzeczywistość, swoista arena, która może stać się miejscem wzajemnej współpracy albo przeciwnie – walki. Historia tych relacji jest wielowarstwowa, ale i współczesność nie jest wcale jednorodna. Podobnie rzecz ma się z relacjami pomiędzy państwem a Kościołem katolickim. W niniejszym artykule pragnę ograniczyć się tylko do tej jednej kwestii na terenie Rzeczypospolitej Polskiej. Spojrzenie na podstawę tych relacji staje się bowiem w konsekwencji warunkiem poprawnego odczytywania własnych oczekiwań, potrzeb, następnie ich realizacji na gruncie stanowienia i stosowania prawa. Wobec powyższego stawiam zamknięte pytanie o to, czy podstawą tych relacji jest określona aksjologia, czy może teleologia? Swoje rozważania, aby były one jak najbardziej aktualne, pragnę zamknąć w okresie od 1989 r. do współczesności. Wyznaczają one bowiem w jakimś sensie nowe, a na pewno aktualne cechy tych relacji, które przyjmują raczej formę dynamiczną, pomimo że bez wątpienia ich celem jest stabilizacja. To właśnie od 1989 r. w Polsce toczy się współczesny dyskurs nad stosunkiem prawa do wartości, które w świecie uobecnia m.in. Kościół katolicki. Są one bez wątpienia głęboko zakorzenione historycznie w kulturze i tradycji społeczeństwa polskiego. Także państwo, jako struktura laicka, wcale nie jest pozbawione tychże wartości, kierując się jednocześnie konstytucyjną zasadą demokratycznego państwa prawa, wyrażoną w art. 2 Konstytucji RP.

Niewątpliwie zarówno państwo, jak i Kościół pełnią ściśle określoną misję względem swojej wspólnoty. Można przyjąć, że mogłoby nie być konfliktu interesu pomiędzy nimi, gdyby nie fakt, że członkami wspólnoty religijnej są obywatele państwa. A ponieważ zarówno ze względów historycznych, jak i socjologicznych (liczba wiernych) wierni Kościoła stanowią zdecydowaną większość obywateli Polski, relacja pomiędzy nimi (siłą rzeczy) musi (powinna!) przybrać kształt swoistego konsensu.

Co określa pod względem prawnym obie wspólnoty? Na gruncie prawa polskiego są to Konstytucja i pozostałe akty prawne. Natomiast wspólnota Kościoła opiera się na Kodeksie Prawa Kanonicznego i pozostałych aktach normatywnych. Nie ulega wątpliwości, iż stanowią one dwie odrębne rzeczywistości prawne. Niemniej to, co łączy w świetle prawa obie wspólnoty, nazywane jest dziś prawem wyznaniowym, a dokładniej, jak podkreśla się w doktrynie – polskim prawem wyznaniowym.

Za punkt wyjścia rozważań przyjąłem art. 25, ust. 4 Konstytucji, w którym prawodawca postanowił: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy”. Konsekwentnie wzrok kieruję na podpisany w 1993 r. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską. Tenże, jako umowa międzynarodowa, w sposób najważniejszy wytycza owe relacje jakie zachodzą pomiędzy państwem a Kościołem katolickim w Polsce, oczywiście w żaden sposób nie deprecjonując dwóch ustaw z 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Konkordat jest umową. Umowa jest zaś pisemnym lub ustnym porozumieniem stron, mającym na celu ustalenie wzajemnych praw i obowiązków. Umowa to też dokument, w którym są określone te prawa. Pragnę zwrócić uwagę na użyty w opisie przymiotnik „wzajemnych”, tzn. jednej i drugiej strony. Mamy więc do czynienia z pewnym konsensusem, a nie autorytatywnym narzuceniem woli jednej strony. I tu rodzi się pytanie o podstawę tych wzajemnych praw i obowiązków. Czy ich źródłem jest aksjologia – wspólna obydwu stronom? Czy może jednak jakiś określony cel/cele, jaki/jakie przez umowę chcą osiągnąć strony?

Poniższe badania zostaną oparte przede wszystkim o metodę dogmatyczno-prawną z elementami metody analitycznej i historyczno-prawnej.

1. AKSJOLOGIA LEŻĄCA U PODSTAW RELACJI PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ KATOLICKI

Poszukując wartości, które leżą u podstaw relacji państwo – Kościół katolicki, należy wskazać przede wszystkim na trzy rzeczywistości. Są nimi: godność osoby ludzkiej, Rzeczpospolita Polska – dobro wspólne oraz sprawiedliwość społeczna. Tworzą one swoistą triadę, która uznawana jest przez obydwie strony tych relacji.

1.1. Godność osoby ludzkiej

Pojęcie godności osoby ludzkiej w sposób nader silny zostało podkreślone w prawodawstwie XX w., co oczywiście stało się następstwem dwóch wojen światowych oraz licznych prześladowań ludzi na wielu polach, m.in. politycznym czy religijnym. Przywołać w tym miejscu należy choćby Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 1948 r., Europejską Konwencję Praw Człowieka z 1950 r., Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka z 1966 r. czy Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie z 1975 r. Także Karta praw podstawowych Unii Europejskiej (2000) uznaje godność człowieka za nienaruszalną.

Konstytucja RP z 1997 r. niewątpliwie uwzględnia źródła prawa międzynarodowego w tym względzie. Już w preambule znajduje się podkreślenie suwerenności i demokratyczności państwa, które odwołuje się do chrześcijańskiego

dziedzictwa i systemu wartości, bądź do wartości o charakterze uniwersalnym, wywodzących się z innych źródeł. Do podstawowych wartości zaliczono m.in. równość wobec prawa i równość w prawie, poszanowanie wolności i praw podstawowych jednostki. Jako źródło praw podstawowych wskazano także przyrodzoną godność człowieka, co odzwierciedla art. 30 Konstytucji: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Mimo że sformułowanie tego artykułu wydaje się dość ogólnikowe, to trzeba podkreślić, iż należy je odczytywać na tle aksjologicznych podstaw pojmowania prawa człowieka w społeczeństwie demokratycznym. Tym samym poprawna interpretacja tychże przepisów wymusza odesłanie do porządku pozaprawnego, przede wszystkim zaś do treści tej idei ukształtowanej w naszym kręgu cywilizacyjnym, a tenże przede wszystkim sięga do filozofii chrześcijańskiej i współczesnej nauki społecznej Kościoła (Garlicki 2004, 92–93). Niewątpliwie analizowany artykuł Konstytucji RP powstał na podstawie prawno-naturalistycznej koncepcji definiowania godności człowieka. Jak czytamy w jednym z orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego: „Konstytucja w całości swych postanowień daje wyraz pewnemu obiektywnemu systemowi wartości, którego urzeczywistnianiu służyć powinien proces interpretacji i stosowania poszczególnych przepisów konstytucyjnych. Dla określenia tego systemu wartości centralną rolę odgrywają postanowienia o prawach i wolnościach jednostki, usytuowane przede wszystkim w rozdziale II Konstytucji. Wśród tych postanowień centralne z kolei miejsce zajmuje zasada przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka (wyrok TK z dnia 23 marca 1999 r., K 2/98, OTK 1999, nr 3, poz. 38). Godność człowieka jest przyrodzona i jest źródłem wolności i praw. Zasada godności jest fundamentalną zasadą prawną o charakterze normatywnym (Bosek 2016, pkt 39–44). Sam Trybunał określił godność jako:

– „fundamentalną wartość porządku prawnego” (wyrok TK z dnia 30 października 2006 r., P 10/06);

– „wartość transcendentną, pierwotną wobec innych praw i wolności człowieka, przyrodzoną i niezbywalną – towarzyszy człowiekowi zawsze i nie może być naruszona” (wyrok TK z dnia 5 marca 2003 r., K 7/01);

– „wartość konstytucyjną o centralnym znaczeniu dla zbudowania aksjologii obecnych rozwiązań konstytucyjnych, przez pryzmat której należy dokonywać wykładni i stosowania wszystkich pozostałych postanowień o prawach, wolnościach i obowiązkach jednostki” (wyrok TK z dnia 30 września 2008 r., K 44/07).

Godność człowieka nie składa się z wolności i praw, ale jest ich przyczyną i uzasadnieniem aksjologicznym. Naturalnie nie jest możliwe enumeratywne określenie wszystkich aspektów godności człowieka. Mimo podejmowanych prób skatalogowania ich, doktryna jasno wskazuje, iż nie można uznać żadnej takiej listy za wyczerpującą i ostateczną. Godność człowieka z samego założenia jest źródłem (Polak, Trzeciński 2018, 267). Tym samym godność człowieka istnieje

niezależnie od tego, czy samo społeczeństwo, państwo, a nawet poszczególne ośrodki polityczne zaakceptowały ją, czyniąc nawet najwyższym prawem. Ma ona charakter kategorii apriorycznej w stosunku do wyżej wymienionych. I w tym sensie staje się źródłem norm prawnych, które państwo może co najwyżej deklorować, a nie konstytuować.

Podobnie centralne miejsce w porządku prawnym wspólnoty Kościoła katolickiego znajduje godność człowieka – osoby. Odnosząc się zatem do nauki Kościoła, należy wskazać co najmniej kilka miejsc, w których wskazuje się na godność osoby ludzkiej jako podstawę praw człowieka. Już sam Chrystus nauczał, że człowiek jest na pierwszym miejscu. Przywołajmy choćby scenę próby ukamienowania cudzołożnicy (J 8,1-11). Współcześnie u podstaw katolickiej nauki o godności człowieka leży nauczanie Soboru Watykańskiego II. Opiera się ono na fakcie, że człowiek został stworzony przez Boga na jego obraz (Rdz 1,26). To właśnie w tej łączności Boga z człowiekiem, człowieka z Bogiem, istnieje źródło godności osoby ludzkiej („Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna...”, nr 19). Na skutek odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania („Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska...”, nr 32). To założenie znalazło swoje odzwierciedlenie w kan. 208 KPK, gdzie czytamy: „Z racji odrodzenia w Chrystusie między wszystkimi wiernymi istnieje prawdziwa równość co do godności i działania, na mocy której wszyscy, każdy zgodnie ze swoją pozycją i zadaniem, współpracują w budowaniu Ciała Chrystusowego”. J. Hervada, komentując ten kanon, słusznie podkreślał, iż by można było mówić o rzeczywistych uprawnieniach, musi istnieć zasada równości między tymi, którzy posiadają prawa, a tymi, którzy są zobowiązani do ich uznania, albowiem jedynie między równymi może istnieć stosunek oparty na zasadzie sprawiedliwości (Hervada 2023, 166).

W tekście Deklaracji o wolności religijnej Sobór Watykański II wskazywał, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy to grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia (...) prawo do wolności religijnej jest w swej istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej” („Sobór Watykański II. Deklaracja...”, nr 2).

Wiele dla podkreślenia istoty godności osoby ludzkiej, zwłaszcza w perspektywie jej miejsca dla porządków prawnych, uczynił Jan Paweł II, odnosząc się do powyższych kwestii m.in. w encyklice *Redemptor hominis*.

Powyższa kwestia swoje odzwierciedlenie znajduje także w preambule Konkordatu zawartego między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską w 1993 r.: „Stolica Apostolska i Rzeczpospolita Polska (...) uznając, że fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw”.

1.2. Rzeczpospolita Polska – dobro wspólne

Drugą wartością leżącą u podstaw wzajemnych relacji jest Rzeczpospolita Polska rozumiana jako dobro wspólne. Już w art. 1. Konstytucji RP prawodawca wskazał na pierwszą, z wielu zresztą, zasad konstytucyjnych: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”. Określenie Rzeczypospolitej Polskiej jako dobra wspólnego znajduje się także w Preambule Konstytucji, gdzie czytamy: „(...) my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”. Samo określenie tego pojęcia nastrocza pewne trudności, które wynikają przede wszystkim z tego, iż doktryna stosunkowo rzadko podejmuje ten problem, a stosowane orzecznictwo w tym zakresie jest skąpe. Tym niemniej warto zwrócić uwagę na korelacje, jakie zachodzą pomiędzy użytym terminem a nauczaniem społecznych ostatnich papieży, choćby Jana XXIII z encykliki *Mater et Magistra* z 1961 r. czy Jana Pawła II z encykliki *Laborem exercens* z 1981 r. Ten ostatni wskazał, że „polityka jest roztropną troską o dobro wspólne. Społeczeństwo takie – chociażby nie osiągnęło jeszcze dojrzałej formy narodu – jest nie tylko wielkim, chociaż pośrednim «wychowawcą» każdego człowieka; jest ono także wielkim historycznym i społecznym wcieleniem pracy całych pokoleń. To wszystko sprawia, że człowiek swoją głębszą tożsamość ludzką łączy z przynależnością do narodu, swoją zaś pracę pojmuje także jako pomnożenie dobra wspólnego wypracowywanego przez jego rodaków, uświadamiając sobie przy tym, że na tej drodze praca ta służy pomnażaniu dorobku całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi żyjących na świecie” (Ioannes Paulus PP. II 1981, nr 10).

Mając na względzie powyższe odwołania, ale także i sam proces legislacyjny dotyczący konstytucji, można uznać, że dobro wspólne określa granice legalnego działania organów władzy publicznej i granice akceptowanego konstytucyjnie działania wszystkich podmiotów społecznych, a także ramy postępowania obywateli polegające na trosce, ochronie i kontroli tego, co utożsamiane jest z Rzeczpospolitą Polską (Oniszczyk 2000, 33). W ten kontekst wpisuje się kolejny przepis konstytucyjny, tj. art. 25. ust. 3. Konstytucji, w którym także odnajdziemy przywołanie pojęcia „dobro wspólne”: „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. Podstawą tej zasady jest autonomia i wzajemna niezależność, z której nie wynika obowiązek, ale powinność współpracy opartej o normę programową. Należy tylko podkreślić, iż nie istnieje żądanie obligatoryjnego współdziałania tych podmiotów, które byłoby prawnie skuteczne (Kaczmarczyk-Kłak 2020, 188). Dobro wspólne zakłada zatem takie użycie zasady proporcjonalności, aby zaistniał stosowny balans dobra ogółu

do dobra jednostki, u których podstaw leży każdorazowo godność człowieka. Może nie wprost, ale w nawiązaniu do tej zasady, mówił Bronisław Geremek, minister spraw zagranicznych, 12 grudnia 1997 r. w pierwszym czytaniu rządowego projektu ustawy o ratyfikacji Konkordatu. Wskazywał on, iż: „Konkordat będzie służyć tym niekontrowersyjnym celom oraz zasadom, wokół których zbudowany jest szeroki polityczny konsens” (Geremek 2013, 300).

1.3. Sprawiedliwość społeczna

Trzecią wartością leżącą u podstaw omawianych relacji jest także w mojej ocenie sprawiedliwość społeczna. Choć jest ona trudna do zdefiniowania, to niewątpliwie wyczuwa się w tym pojęciu pozytywny ładunek i zdolność realizacji bardzo konkretnych wartości każdej wspólnoty (Chauvin 2020, 5). Z. Ziemiński podkreśla, iż do stałych elementów zasady sprawiedliwości społecznej należą: uwzględnianie dobra każdego członka społeczeństwa, niedopuszczanie do zbyt głębokiej stratyfikacji społecznej, a w szczególności do radykalnej dyskryminacji jakiejś kategorii ludzi i zapewnienie minimum egzystencji dla wszystkich (Ziemiński 1992, 133). L. Morawski wyróżnia trzy sposoby rozumienia sprawiedliwości społecznej: 1) katolickie, w którym łączy się sprawiedliwość społeczną z zasadami dobra wspólnego i pomocniczości, co interpretuje się jako powinności wspólnoty; 2) lewicowe, powiązane z postulatem podniesienia warunków życia klasy robotniczej; 3) liberalne – koncepcja J. Rawlsa – liberalizm socjaldemokratyczny (Morawski 2014, 116). Nie ulega wątpliwości, iż ze względu na uwarunkowania historyczne, socjologiczne, kulturowe, relacje pomiędzy państwem a Kościołem spaja pierwszy sposób pojmowania sprawiedliwości społecznej. Stąd widać silne nawiązanie do antropologii oraz katolickiej nauki społecznej. Przywołać należy choćby bardzo ważne wypowiedzi papieży – Leona XIII (encyklika *Rerum novarum*), Piusa XI, który jako pierwszy posługuje się terminem sprawiedliwości społecznej (encyklika *Quadragesimo anno*), Jana XXIII (encyklika *Mater et magistra* oraz *Pacem in terris*), Pawła VI (encyklika *Populorum progressio*), Jana Pawła II (trzy encykliki społeczne: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*). Papież Jan Paweł II, w encyklice *Redemptor hominis*, podkreślał: „Uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka. Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw. (...) Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych” (Ioannes Paulus PP. II 1979, nr 17). Benedykt XVI w swoim nauczaniu podkreślał: „Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się

właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną” (Benedictus PP. XVI 2006, nr 28). Odzwierciedlenie nauki społecznej o sprawiedliwości społecznej jako wartości odnajdujemy także w Kodeksie Prawa Kanonicznego, gdzie w kan. 222 § 2 prawodawca zobowiązuje wiernych do popierania sprawiedliwości społecznej (Cenalmor, Miras 2022, 157).

L. Kołakowski wskazywał, iż „pojęcie sprawiedliwości społecznej jest potrzebne, by usprawiedliwić wiarę (...), że jest ludzkość, nie tylko jednostki, że ludzkość, w zgodzie z tradycją kantowską, jest kategorią moralną i że ludzkość ma obowiązki względem swoich członków i segmentów” (Kołakowski 1999, 216).

Wszystkie te trzy wartości są zależne od siebie. Człowiek jako jednostka – osoba, staje w centrum wszystkich tych rozważań. Można zatem mówić, że tenże człowiek jest ową wartością, podmiotem praw i obowiązków wynikających z norm prawnych powstałych na skutek działalności prawodawczej.

2. CEL JAKO PODSTAWA RELACJI

Przedstawione powyżej wartości, jakie leżą u podstaw relacji państwo – Kościół, nie muszą być jednak jedynym źródłem relacji pomiędzy państwem a Kościołem. Przed pojęcie wartości może bowiem wysunąć się cel, który będzie rzutował zgoła odmiennie na owe relacje. Cel rozumiany będzie jako to, do czego się dąży lub to, czemu coś ma służyć. Tym celem może być interes, jaki chce osiągnąć jedna, jak i druga strona. Może być on tożsamy, ale z uwagi na charakter wspólnot, zdecydowanie bardziej może być on rozbieżny. Stanowiąc zatem prawo, prawodawca dąży do zrealizowania określonych interesów albo zabezpiecza określone interesy czy wartości.

2.1. Celowość relacji prawnych z punktu widzenia państwa

We wspomnianym już przemówieniu B. Geremek wskazał na cel Konkordatu, a więc umowy międzynarodowej pomiędzy państwem polskim a Kościołem katolickim: „Fundamentalnym celem konkordatu było uregulowanie w jednym dokumencie rangi międzynarodowej podstawowych zagadnień związanych z zadaniami, które wypełnia Kościół katolicki” (Geremek 2013, 300). A zatem należy wykazać, że państwu zależało na jasnym (oczywiście opartym o prawo) sprecyzowaniu orbity działalności Kościoła katolickiego na terytorium Polski. Zakres tych spraw można zamknąć w czterech podstawowych obszarach.

Pierwszym z nich jest gwarancja autonomii i niezależności obu wspólnot. Pomimo faktu prowadzenia działalności na tym samym terytorium oraz w odniesieniu w dużej mierze do tych samych osób (odsetek osób utożsamiających się z przynależnością do Kościoła), mamy do czynienia z dwoma niezależnymi podmiotami. Autonomia oznacza możliwość stanowienia i stosowania własnego

prawa. Konsekwentnie znajduje to przełożenie na kreowanie własnej struktury wewnętrznej, a więc prawa do samoorganizacji i samorządności (Mezglewski, Misztal, Stanisław 2008, 75). Natomiast pojęcie niezależności w doktrynie uznaje się w kategoriach najwyższego stopnia autonomii, odnoszącego się do wolności od jakiegokolwiek podległości jednej czy drugiej władzy w zakresie funkcjonalnym i organizacyjnym. Oznacza to, że na terenie państwa polskiego nie ma wyższej władzy od jej organów najwyższych (poziom wewnętrzny). Suwerenność w stosunkach międzynarodowych oznacza niepodległość polityczną (poziom zewnętrzny).

Zasada poszanowania niezależności i autonomii państwa i Kościoła w tym kontekście oznacza zatem, że układające się strony uzgodniły: w jakich dziedzinach stosunków społecznych Kościół katolicki, jako wspólnota autonomiczna, w realizacji swojej misji na terytorium Polski może rządzić się swoim prawem; w jakich sprawach Kościół katolicki jest uprawniony do uczestniczenia w obrocie prawnym na terytorium Polski na zasadzie partnerstwa z innymi podmiotami we współdziałaniu „dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”; w jakich sprawach państwo polskie jest zobowiązane do określonych świadczeń na rzecz instytucji kościelnych bądź katolików, jako współobywateli, z tytułu poszanowania wolności religijnej w życiu publicznym (Krukowski 2020, 94). O autonomii można zatem mówić w stosunkach wewnętrznych (relacja *ad intra*), zaś nawiązywanie relacji pomiędzy społecznościami (*ad extra*) następuje właśnie w oparciu o niezależność (Krukowski 2008, 64).

Na uwagę zasługuje podkreślenie, że we wszystkich najważniejszych aktach normatywnych, zarówno w porządku prawa świeckiego, jak i kościelnego, zasada autonomii i niezależności została wpisana (art. 25, ust. 3 Konstytucji RP; art. 1 Konkordatu).

Omówiona kwestia autonomii i niezależności znajduje swoje praktyczne odzwierciedlenie w problematyce przestrzegania prawa państwowego przez Kościół i jego wiernych. Sytuacja ta zatem dotyczy aktywnej działalności Kościoła w oparciu i w zgodzie z przepisami prawa państwowego. Oczywiście prawo państwowe nie może ingerować w kwestie religijne, ale Kościół jako związek wyznaniowy podlega jurysdykcji państwowej. Zapewnienie jurysdykcji kościelnej nie pociąga za sobą konsekwentnie recepcji norm prawa kanonicznego do porządku prawa państwowego. Prawo wewnętrzne nie jest automatycznie skuteczne na forum państwowym, podobnie zresztą jak prawo państwowe na forum kościelnym. Prawodawca nie zdecydował się co prawda na wprowadzenie do treści ustawy zasadniczej regulacji wprost potwierdzającej prymat prawa państwowego nad religijnym w przypadku konfliktu tychże norm. Jednakże wykładania systemowa każe uznać słuszość postulatu o prymacie prawa państwowego (Orzeszyna 2007, 195). Niewątpliwie stronie państwowej zależało na tym, aby w niektórych kwestiach regulowanych prawem kanonicznym, ale dotyczących przepisów odwołujących do porządku prawa państwowego, podmioty kościelne przestrzegały

prawa polskiego. Stąd znajdziemy stosowne zapisy w Konkordacie w art. 13 czy art. 18. Wprowadzenie przepisów odsyłających do porządku państwowego zresztą w wielu kwestiach gwarantuje Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. Warto w tym miejscu przytoczyć kan. 22 KPK, stanowiący normę generalną, w świetle którego ustawy państwowe, do których odsyła prawo kościelne, należy stosować w prawie kanonicznym z tymi skutkami, o ile nie są sprzeczne z prawem Bożym i prawo kanoniczne nie zastrzega inaczej. Prawodawca kościelny odsyła do przepisów państwowych w następujących przypadkach: ustanawiania opiekunów i ich władzy (kan. 98 § 2 KPK), zamieszkania (kan. 105 § 1 KPK), adopcji dzieci (kan. 110 KPK), przedawnienia (kan. 197 KPK), wynagrodzenia (kan. 231 § 2 KPK), zrzeczenia się dóbr osobistych (kan. 668 § 4 KPK), wymogów dotyczących pełnomocnictwa przy zawieraniu małżeństwa (kan. 1105 § 2 KPK), zarządu dóbr (kan. 1274 § 5 KPK, kan. 1284 § 2 KPK, kan. 1286 KPK, kan. 1290 KPK, kan. 1299 § 2 KPK, kan. 1344, 2° KPK), powództwa posesoryjnego (kan. 1500 KPK).

Kolejny cel, jaki bez wątpienia państwo chciało osiągnąć poprzez realizację relacji z Kościołem, to posłuch prawodawcy. Innymi słowy państwu zależy na tym, aby jego obywatele przestrzegali prawa. Gdyby państwo było jedyną wspólnotą, to pewnie zakres egzekucji byłby jasno dookreślony. W przypadku, gdy mówimy o wspólnocie Kościoła wewnątrz wspólnoty państwa, pojawia się kwestia oddziaływania hierarchii kościelnej na wiernych. Nie ulega wątpiwości, iż wspólnota Kościoła w Polsce statystycznie stanowi duży odsetek społeczeństwa. Ten fakt pociąga za sobą określone konsekwencje. Prawodawca świecki musi liczyć się z tak dużą grupą społeczeństwa. Stanowienie prawa, które byłoby niezgodne z zasadami czy też potrzebami wiernych, może wywołać niechęć do władzy, a w krytycznych sytuacjach nawet nieprzestrzeganie prawa, po anarchię włącznie. Wystarczy w tym miejscu przywołać choćby czasy komunizmu w Polsce, kiedy to władza choć stanowiła prawo, egzekwowała je, nawet nadin-terpretując je, ale jednocześnie dostrzegała silne opory wynikające z postawy wiernych, na których wpływ miała hierarchia kościelna, zwłaszcza prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński.

2.2. Celowość relacji prawnych dla Kościoła

Podobnie jak państwo, tak i Kościół poprzez nawiązywanie prawnych relacji dążył do osiągnięcia własnych celów. Pierwszy z nich jest tożsamy z celem leżącym po stronie państwa, a już wcześniej omówionym. To gwarancje autonomii i niezależności od państwa i w stosunku do niego. Niewątpliwie stronie kościelnej zależało na jasnym prawnym określeniu tych kwestii. Zabezpieczenie autonomii i niezależności swoje źródło miało przede wszystkim w nauczaniu Kościoła. Sobór Watykański II ukazał Kościół jako wspólnotę odrębną od wspólnoty politycznej, mającą swoje własne cele i zadania („Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska...”, nr 42). Kościół nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani nie

wiąże się z żadnym systemem politycznym, ale jest znakiem i zabezpieczeniem transcendentalnego charakteru osoby ludzkiej („Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska...”, nr 76). Możliwość posługiwania się własnym prawem (prawem kanonicznym) przy jednoczesnym braku ingerencji w ten porządek ze strony państwa, bez wątpliwości miała duże znaczenie dla strony kościelnej. Doktryna wskazuje, iż autonomia wspólnoty kościelnej realizuje się w działalności jej członków. Ze względu jednak na podział na hierarchię i wiernych świeckich przybiera ona zróżnicowany charakter (Krukowski 2013, 142–151).

To, co się tyczy funkcjonowania na *forum interno*, nie budzi jednak tak dużych wątpliwości, jak działanie na forum zewnętrznym. Swoboda działania instytucji kościelnych na forum prawa polskiego staje się kolejnym celem strony kościelnej. Zezwolenie na funkcjonowanie na *forum externo* staje się jednak miejscem zgody na warunki stawiane przez drugą stronę. Tym niemniej zezwolenie, na którym Kościołowi zależało, dało mu nowe przestrzenie do wykonywania swojej misji. Jeśli spojrzymy z perspektywy czasu, zauważymy, jak dużo Kościół poprzez wskazanie tego celu osiągnął: katecheza w szkole, kapelania w różnych ośrodkach, media, kult publiczny, prowadzenie placówek oświatowo-wychowawczych, zawarcie małżeństwa wyznaniowego skutkującego prawnie na forum państwowym (tzw. małżeństwa konkordatowe) czy gwarancje przestrzegania dni świątecznych.

Niewątpliwie uznanie pewnych czynności prawnych na forum prawa polskiego było także celem determinującym relacje z państwem. Przykładem niech będzie nadawanie osobowości prawnej na forum cywilnym, uznanie ważności zawieranych małżeństw w formie wyznaniowej.

3. WSPÓLDZIAŁANIE PAŃSTWA I KOŚCIOŁA

Zarówno aksjologia, jak i teleologia mogą przybierać w omawianych relacjach poziom jednostronny, wyłączny dla określonej wspólnoty albo obustronny. Relacje jakie zachodzą pomiędzy państwem a Kościołem zdają się być realizowane jedynie w optyce wspólnej działalności na polach, gdzie interesy stron się stykają.

Współdziałanie oznacza przede wszystkim chęć, wolę podjęcia rozmowy z drugą stroną na tematy, które siłą rzeczy łączą daną rzeczywistość. Działanie wspólne z kimś ukazuje aktywizm zmierzający do osiągnięcia określonej rzeczywistości. Współdziałanie to funkcjonowanie z powiązaniem z kimś. W perspektywie wspólnych, jak i odrębnych wartości czy interesów kluczowe staje się uzyskanie konsensusu. To współdziałanie zakłada już w swojej istocie zachowanie przez obie strony pewnej odrębności, a zatem podmiotowości. Słusznie zauważa Borecki, iż współdziałanie ma znaczenie prakseologiczne. Pozwala bowiem osiągnąć zdecydowanie szybciej cele wspólne, jak i partykularne, przy jednoczesnym mniejszym wysiłku ekonomicznym (Borecki 2022, 88).

Wracam zatem do ustawy zasadniczej i przedstawianego już art. 25, ust. 3.: „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. W preambule Konkordatu czytamy: „Stolica Apostolska i Rzeczpospolita Polska – dążąc do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków”. Ponadto już w art. 1 Konkordatu zapisano: „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”.

Słusznie zauważa się w doktrynie, że strony Konkordatu wcale nie zobowiązały się do samego współdziałania. Istota współdziałania pomiędzy stronami nie polega bowiem na tym, aby obie wspólnoty nawzajem sobie służyły, albowiem nie ma pomiędzy nimi bezpośrednich obowiązków (Hemperek 1985, 92). Racją współdziałania Kościoła i państwa staje się dobro wspólne osoby ludzkiej, które jest realizowane w granicach kompetencji obu społeczności (Góralski, Pieńdyk 2000, 22). Niewątpliwie zasada współdziałania Kościoła i państwa domaga się współodpowiedzialności za członków obydwu wspólnot, to jest wiernych i obywateli (Słowikowska 2020, 53). Jednocześnie należy mieć na uwadze, iż pewną kwalifikowaną formą współdziałania jest współpraca, która niekiedy występuje jako synonim współdziałania (Sobczyk 2015, 171–172). Przy zachowaniu różnic tych terminów należy zgodzić się ze zdaniem Pietrzaka, iż współdziałanie państwa i związków wyznaniowych jest nakazem politycznego i społecznego rozsądku w tych krajach, gdzie większość społeczeństwa identyfikuje się z wiarą (poglądem fideistycznym), a same zaś wspólnoty religijne są aktywnymi uczestnikami życia społecznego, a nawet publicznego (Pietrzak 1999, 150).

Warto w tym miejscu także zaznaczyć, iż już w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r. na państwo został nałożony obowiązek współdziałania ze wszystkimi związkami wyznaniowymi na kilku polach: „w zachowaniu pokoju, kształtowaniu warunków rozwoju kraju oraz zwalczaniu patologii społecznych” (art. 16); „w ochronie, konserwacji, udostępnianiu i upowszechnianiu zabytków architektury, sztuki i literatury religijnej, które stanowią integralną część dziedzictwa kultury” (art. 17). W Konkordacie w art. 11 zadeklarowano ponadto obowiązek współdziałania „na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny będących fundamentem społeczeństwa”. Wymienione powyżej elementy powinno się traktować jako szczególnie istotne zarówno dla strony państwowej, jak i strony kościelnej wartości bądź aspekty funkcjonowania obu podmiotów, które wymagają podejmowania współdziałania, zgodnie z treścią art. 25 ust. 3 Konstytucji *in fine* (Stępień 2022, 280).

Doktryna ukazuje, iż współdziałanie dla dobra człowieka i dobra wspólnego w ramach realizacji kompetencji obu wspólnot zakłada realizowanie przez

wspólnotę kościelną zadań z zakresu wychowania i nauczania w duchu poszanowania godności człowieka, a także tych praw, które z niej wynikają oraz tworzenie przez państwo takich regulacji prawnych, które będą skutkowały ochroną praw i wolności człowieka oraz zapewnieniem bezpieczeństwa, zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego.

4. WNIOSKI

Bez wątpienia pojęcie wartości jest obiektywnie uprzednie w stosunku do celu. Działanie dąży bowiem do celu, którym może być owa wartość. Może jednak to działanie także dążyć do celu, który nie pokrywa się z obiektywną aksjologią. Innymi słowy celowość działania może zmierzać w kierunku określonej aksjologii lub nie. Wtedy zaś mamy do czynienia jedynie z egoistycznym spojrzeniem na zrealizowanie tylko tego, co jest indywidualnie potrzebne (a nie obiektywnie dobre!). Nie ulega także wątpliwości, iż nie można oddzielić prawa od wartości. Stanowi ono bowiem formę nośnika tychże w każdym systemie politycznym i ustrojowym współczesnych państw (Ruczkowski 2021, 111–112).

Relacje państwo – Kościół katolicki w III RP oparte są na powszechnie uznawanej wartości, jaką jest godność osoby ludzkiej. Bez wątpienia jest to źródło, baza, punkt wyjścia. W ogóle należy powiedzieć, że aksjologia omawianych relacji jest wspólna dla obydwu stron. Ze strony Kościoła celem nawiązania i utrzymania tych relacji będą właśnie te podstawowe wartości, które Kościół głosi niezmiennie w swoim nauczaniu. I choć mogłoby się wydawać, iż niektóre z nich mają znamiona „prywatnych celów Kościoła”, to obiektywnie zaliczyć należy je do wartości (np. szeroko pojęta autonomia, w różnych zakresach).

Patrząc na podstawę relacji z punktu widzenia państwa, można by odnieść wrażenie, że jego interes zdaje się być ważniejszy od aksjologii, do czego przyczynił się bez wątpienia pozytywizm prawniczy. Jest to jednak bardzo niebezpieczna pułapka. Współcześnie możemy stwierdzić, iż aksjologia wpływa na treść prawa, albowiem wiemy z czym wiąże się tworzenie prawa nie uwzględniające szeroko rozumianej moralności (formuła Radbrucha). Systemy demokratyczne opierają się dziś przede wszystkim na uznaniu i wpisaniu do porządku prawnego praw człowieka, w tym prawa do wolności religijnej. *De facto* prawidłowa interpretacja tego prawa wyraża się konsekwentnie w normach prawnych ujętych w Konkordacie, jako tej szczególnej umowie.

Biorąc pod uwagę kontekst historyczny nawiązania obecnych relacji państwo – Kościół, należy powiedzieć, że w głównej mierze relacje te oparte są o wspólną aksjologię. Nie można jednak także stwierdzić, iż zwłaszcza stronie państwowej w przepisach Konkordatu, stanowiących podstawę tychże relacji, nie zabrakło wymiaru teleologicznego, uwzględniającego szeroko pojęty interes państwowy. Ich wymiar zdaje się być obecny w licznych wątpliwościach, jakie pojawiają się

w doktrynie, dotyczących choćby przesłanek aksjologiczno-doktrynalnych zawartych w preambule, których poprawne odczytanie może nastęrczać problemy interpretacyjne (Kroczek 2018, 243). W doktrynie znajdziemy także poglądy, które wskazują, iż cele współdziałania państwa i Kościoła zostały wskazane zbyt ogólnie, posiadając jedynie charakter deklaracyjny. Tym samym tworzy się przestrzeń do ewentualnych nadużyć lub co najmniej przerwania odpowiedzialności na którąkolwiek ze stron, zwłaszcza Kościół (Borecki 2022, 105–106).

Konkludując, warto przywołać słowa tego, który aktywnie brał udział w pracach nad Konkordatem, to jest ks. prof. W. Góralskiego, który w jednym ze swych ostatnich artykułów zauważył: „Filozofia polskiego Konkordatu – jako konkordatu posoborowego – opiera się zatem przede wszystkim na dążeniu państwa polskiego i Kościoła katolickiego, wspólnot świadomych swoich zadań i kompetencji, do urzeczywistnienia dobra wspólnego i rozwoju człowieka. Umowa tych dwóch podmiotów stworzyła równowagę w stosunkach państwa z Kościołem. Za K. Skubiszewskim można powtórzyć: „Wyzwania naszych czasów wymagają współpracy państwa i Kościoła. Takiemu współdziałaniu Konkordat polski daje nowoczesne ramy” (Góralski 2022, 169).

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Helsinki 1.08.1975.
- Benedictus PP. XVI. 2006. *Litterae encyclicae Deus caritas est*. AAS 98, 3: 217–252.
- Ioannes Paulus PP. II. 1979. *Litterae encyclicae Redemptor hominis*. 4.03.1979. AAS 71, 4: 257–324.
- Ioannes Paulus PP. II. 1981. *Litterae encyclicae Laborem exercens*. 14.09.1981. AAS 73, 9: 577–647.
- Ioannes Paulus PP. II. 1987. *Litterae encyclicae Sollicitudo rei sociallis*. 30.12.1987. AAS 80, 5: 513–586.
- Ioannes Paulus PP. II. 1991. *Litterae encyclicae Centesimus anno*. 1.05.1991. AAS 83, 10: 819–867.
- Ioannes PP. XXIII. 1961. *Litterae encyclicae Mater et magistra*. 15.05.1961. AAS 53, 8: 401–464.
- Ioannes PP. XXIII. 1963. *Litterae encyclicae Pacem in terris*. 11.04.1963. AAS 55, 5: 257–304.
- Karta praw podstawowych Unii Europejskiej. Nicea 7.12.2000, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=celex%3A12012P%2FTXT> (dostęp 7.07.2024).
- Kodeks Prawa Kanonicznego. 2022. Przekł. polski. Poznań: Pallottinum.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2.04.1997 (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483).
- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Rzym 4.11.1950 (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284).
- Leo PP. XIII. 1891. *Litterae encyclicae Rerum novarum*. 15.05.1891. Tekst polski: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I. 1987. Red. Marian Radwan, Leon Dyczewski, Adam Stanowski. 41–65. Rzym–Lublin: Wydawnictwo RW KUL.
- Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych. San Francisco 16.12.1966.
- Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych. San Francisco 16.12.1966.
- Paulus PP. VI. 1967. *Litterae encyclicae Populorum progressio*. 26.03.1967. AAS 59, 4: 257–299.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 2002. Wyd. 5. Poznań: Pallottinum.
- Pius PP. XI. 1931. *Litterae encyclicae Quadragesimo anno*. 15.05.1931. AAS 23: 177–228.

- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Paryż 10.12.1948, <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> (dostęp 7.07.2024).
- „Sobór Watykański II. Deklaracja *Dignitatis humanae* o wolności religijnej”. 2002. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył. 638–661. Poznań: Pallottinum.
- „Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele”. 2002. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył. 104–166. Poznań: Pallottinum.
- „Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. 2002. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył. 526–606. Poznań: Pallottinum.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 2023 r. poz. 265).
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2023 r. poz. 1966).
- Wyrok TK z dnia 23 marca 1999 r., K 2/98, OTK ZU 3/1999, poz. 38.
- Wyrok TK z dnia 5 marca 2003 r., K 7/01, OTK ZU 3A/2003, poz. 19.
- Wyrok TK z dnia 30 października 2006 r., P 10/06, OTK ZU 9A/2006, poz. 128.
- Wyrok TK z dnia 30 września 2008 r., K 44/07, OTK ZU 7A/2008, poz. 126.

Piśmiennictwo

- Borecki, Paweł. 2022. „Zasada współdziałania państwa i związków wyznaniowych w prawie polskim”. *Studia Prawa Publicznego* 4(40): 85–109.
- Bosek, Leszek. 2016. „Komentarz do art. 30 Konstytucji”. W *Konstytucja RP*, t. 2, *Komentarz do art. 87–243*. Red. M. Saffjan, L. Bosek. Pkt 39–44. Warszawa: C.H.Beck.
- Cenalmor, Daniel. Jorge Miras. 2022. *Prawo kanoniczne*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Chauvin, Tatiana. „Sprawiedliwość społeczna – człowiek i wspólnota w świetle prawa i społecznej nauki Kościoła”. *Forum Prawnicze* 3: 3–21.
- Garlicki, Leszek. 2004. *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*. Warszawa: Liber.
- Geremek, Bronisław. 2013. „Pierwsze czytanie rządowego projektu ustawy o ratyfikacji konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (12.12.1997)”. W Józef Kowalczyk. *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998*. 299–306. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Góralski, Wojciech. 2022. „Filozofia Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 roku”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 25: 157–170.
- Góralski, Wojciech. Andrzej Pieńdyk. 2000. *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Hemperek, Piotr. 1985. „Współpraca między Kościołem i państwem”. *Kościół i Prawo* 4: 79–100.
- Hervada, Javier. 2023. „Komentarz do kan. 208 KPK”. W *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*. Red. Piotr Majer. Wyd. 2. 166–167. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kaczmarczyk-Kłak, Katarzyna. 2020. „Rzeczpospolita Polska jako dobro wspólne”. *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie* 13(1): 185–199.
- Kołodowski, Leszek. 1999. *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Znak.
- Kroczyk, Piotr. 2018. „Znaczenie preambuły do konkordatu z 1993 roku dla interpretatora”. *Annales Canonici* 14: 237–252.
- Krukowski, Józef. 2008. *Polskie prawo wyznaniowe*. Warszawa: LexisNexis.
- Krukowski, Józef. 2013. *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Krukowski, Józef. 2020. „Zasada poszanowania niezależności i autonomii Państwa i Kościoła katolickiego oraz współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Geneza i znaczenie

- art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Polską 1993–1998”. *Rocznik Nauk Prawnych* 30(4): 83–108.
- Mezglewski, Artur. Henryk Misztal. Piotr Stanisław. 2008. *Prawo wyznaniowe*. Wyd. 2. Warszawa: C.H.Beck.
- Morawski, Lech. 2014. *Podstawy filozofii prawa*. Toruń: Dom Organizatora.
- Oniszczyk, Jerzy. 2000. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*. Kraków: Zakamycze.
- Orzeszyna, Krzysztof. 2007. *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawnoporównawcze*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pietrzak, Michał. 1999. *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*. Warszawa: Liber.
- Polak, Piotr. Janusz Trzciniński. 2018. „Konstytucyjna zasada godności człowieka w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego”. *Gdańskie Studia Prawnicze* 40: 257–274.
- Ruczkowski, Piotr. 2021. „Aksjologia Konstytucji RP, czyli od wartości do prawa pozytywnego”. *Political Dialogues* 30: 97–114.
- Słowikowska, Anna. 2020. *Soborowa zasada współdziałania Kościoła i państwa w kontekście zasad ją warunkujących*. 31–60, https://bsawp.edu.pl/wp-content/uploads/2020/04/slowikowska_14_2.pdf (dostęp 7.07.2024).
- Sobczyk, Paweł. 2015. „Dobro wspólne jako cel współdziałania państwa z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi”. *Kościół i Prawo* 4(1): 169–184.
- Stępień, Jakub. 2022. *Stosunki państwa i Kościoła katolickiego w konstytucyjnym porządku III Rzeczypospolitej Polskiej*. Łódź: maszynopis.
- Ziemiński, Zygmunt. 1992. *O pojmowaniu sprawiedliwości*. Lublin: Daimonion.

*Jakub Stępień** <https://orcid.org/0000-0003-0106-6805>

UCZESTNICTWO KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI W DYSKURSYJNYM III RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ A AUTONOMIA I NIEZALEŻNOŚĆ PAŃSTWA I KOŚCIOŁA. ANALIZA WYBRANYCH STANOWISK JEDNOSTEK STRUKTURALNYCH KEP Z LAT 2015–2023

Streszczenie. Głos Kościoła katolickiego pozostaje wyraźnie słyszalny w debacie publicznej toczącej się w III Rzeczypospolitej Polskiej, w każdym aspekcie życia społecznego, także dyskursie politycznym, dotyczącym określonych, bieżących działań przedstawicieli władz świeckich w zakresie kreowania polityki państwa. Z punktu widzenia struktury hierarchiczno-kompetencyjnej wspólnoty kościelnej, niezwykle doniosłość w tym aspekcie funkcjonowania wspólnoty państwowej posiadają komunikaty jednostek strukturalnych Konferencji Episkopatu Polski, w odbiorze społecznym utożsamiane z oficjalnym stanowiskiem Kościoła instytucyjnego. Właściwe przepisy prawa świeckiego i kościelnego przewidują jednak konkretne zasady funkcjonowania wspólnoty religijnej w stosunku do państwa i z państwem, których podstawą pozostaje poszanowanie wzajemnej autonomii i separacji wspólnot. Praktyka tego rodzaju aktywności wskazuje jednakże na istnienie pewnych tendencji i zjawisk związanych ze sposobem formułowania tego rodzaju komunikatów, mogących stanowić nierzadko naruszenie ww. zasady.

Słowa kluczowe: Kościół, państwo, Konferencja Episkopatu Polski, autonomia, separacja, niezależność

PARTICIPATION OF THE POLISH EPISCOPAL CONFERENCE IN THE POLITICAL DISCOURSE OF THE THIRD REPUBLIC OF POLAND AND THE AUTONOMY AND INDEPENDENCE OF THE STATE AND THE CHURCH. ANALYSIS OF SELECTED POSITIONS OF THE STRUCTURAL UNITS OF PEC FROM 2015–2023

Abstract. The voice of the Catholic Church remains audible in the public debate in the Third Republic of Poland, in every aspect of social life, including political discourse, regarding specific, current activities of representatives of secular authorities in the creation of state policy. From the point of view of the hierarchical and competence structure of the church community, the communications

* Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, jakub.stepien@wpia.uni.lodz.pl

of the structural units of the Polish Episcopal Conference – which in public perception are identified as the official positions of the institutional Church – are of extraordinary importance in this aspect of the functioning of the state community. However, the relevant provisions of secular and church law provide for specific rules for the functioning of the religious community in relation to and with the state, the basis of which is respect for the mutual autonomy and separation of communities. The practice of this type of activity, however, indicates the existence of certain tendencies and phenomena related to the way of formulating this type of messages, which may often constitute a violation of the above-mentioned principle.

Keywords: Church, State, Polish Episcopal Conference, autonomy, separation, independence

1. WSTĘP

Aktywne uczestnictwo duchownych Kościoła katolickiego w debacie publicznej III Rzeczypospolitej Polskiej pozostaje istotnym elementem współczesnego życia społeczno-politycznego. Działalność tego rodzaju stanowi konsekwencję tradycji funkcjonowania wspólnoty kościelnej w przestrzeni publicznej państwa polskiego w powiązaniu z realizacją konkretnych uprawnień oraz zadań wynikających z właściwych regulacji prawa świeckiego i kanonicznego.

Niezwykle istotnym elementem debaty publicznej pozostaje dyskurs polityczny – rozumiany w kategoriach sporu dotyczącego prowadzenia przez władze państwowe bieżącej polityki na płaszczyźnie krajowej i międzynarodowej – w sposób zasadniczy przekładający się na wszelkie aspekty funkcjonowania wspólnoty państwowej. Przedstawiciele wspólnoty kościelnej również w tym aspekcie formułują określone stanowiska, co wywołuje konkretne konsekwencje w ramach kształtowania postaw wiernych – obywateli, a przez to wpływa na sytuację polityczną państwa.

Wartym podkreślenia jest, iż aktywność duchowieństwa Kościoła katolickiego w debacie publicznej, w tym również w dyskursie politycznym, powinna być prowadzona w oparciu o szereg zasad określonych w przepisach prawa państwowego i kościelnego, z których szczególne znaczenie – ze względu na ww. skutki, jakie może rodzić tego rodzaju działalność – posiada zasada poszanowania autonomii i niezależności wspólnot we własnym zakresie.

Niniejszy artykuł poświęcony został analizie aktywności jednostek strukturalnych Konferencji Episkopatu Polski (dalej KEP) we wspomnianym zakresie, których działania, ze względu na określoną rolę, jaką pełni konferencja biskupów w ramach instytucjonalno-hierarchicznej struktury Kościoła katolickiego, wiążą się z określoną doniosłością w rzeczywistości polityczno-społecznej III RP.

Rozważania zostały oparte o omówienie treści wybranych stanowisk ww. podmiotów sformułowanych w latach 2015–2023, dotyczących trzech aspektów współczesnego dyskursu politycznego: działalności prawodawczej władz państwowych, kreowania określonej polityki państwa oraz kwestii wyborów

powszechnych oraz ich analizy z punktu widzenia zgodności treści tychże stanowisk z ww. zasadą relacji wspólnot.

Zasadnicza część wywodu została poprzedzona wyjaśnieniem katalogu kompetencji, jakie przysługują konferencji biskupów w zakresie przedmiotu rozważań oraz specyfiki funkcjonowania wspólnoty kościelnej na terytorium państwa polskiego w oparciu o zasadę autonomii i separacji państwa i Kościoła.

Ze względu na formę artykułu, opracowanie ww. kwestii ma charakter ramowy, odnoszący się do zagadnień najistotniejszych w kontekście zasadniczej części niniejszych rozważań, czyli omówienia poszczególnych komunikatów ww. podmiotów.

Celem opracowania jest nie tylko wykazanie zakresu i rodzajów ewentualnych naruszeń wspomnianej zasady, ale także zasygnalizowanie istnienia pewnych tendencji dotyczących aktywnej obecności Konferencji Episkopatu Polski we współczesnym dyskursie politycznym III RP.

2. STRUKTURA I KOMPETENCJE KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI – WYBRANE ZAGADNIENIA

Status prawny konferencji biskupów został określony w trakcie prac Soboru Watykańskiego II (Góralski 1989, 55). Wytyczne dotyczące m.in. struktury oraz zakresu kompetencji tejże instytucji znalazły się w treści dekretu soborowego *Christus Dominus*, którego postanowienia sprecyzowano następnie w treści Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. (Szytchmiller 1991–1992, 68–69).

Zgodnie z kan. 447 KPK, przez konferencję biskupów należy rozumieć zebranie biskupów danego kraju, bądź konkretnego terytorium, którzy, z zachowaniem przepisów prawa i w celu pomnażania dobra udzielonego ludziom przez Kościół – poprzez formy oraz sposoby apostołatu dostosowane do konkretnych okoliczności miejsca i czasu – wspólnie realizują pewne zadania duszpasterskie dla wiernych konkretnego terytorium (447 KPK/83). Realizacja tychże zadań możliwa jest dzięki wyposażeniu konferencji biskupów w określony, szeroki katalog kompetencji prawodawczych i sądowniczych oraz uprawnień doktrynalnych (Banduła 2020b, 12–17; Góralski 1989, 46–55). Jedną z podstaw funkcjonowania konferencji biskupów na terytorium danego państwa pozostaje statut, zatwierdzony przez Stolicę Apostolską (Dyduch 2013, 4–5; Banduła 2020a, 16).

W zakresie przedmiotowego zagadnienia należy wskazać, iż w treści obowiązującego Statutu Konferencji Episkopatu Polski (KEP 2009) znalazły się postanowienia dotyczące konkretnej struktury organizacyjnej ww. instytucji, a także kompetencji poszczególnych jednostek KEP w zakresie relacji ze wspólnotą państwową oraz udziału w dyskursie politycznym.

Zgodnie z art. 4 ww. Statutu, strukturę KEP tworzą: Zebranie Plenarne, Rada Biskupów Diecezjalnych, Prezydium Konferencji, Rada Stała, Sekretarz

Generalny, Stałe Komisje Episkopatu Polski. Kwestię relacji pomiędzy Kościołem i państwem określa z kolei treść art. 2 Statutu, przewidująca, iż Konferencja Episkopatu Polski utrzymuje „właściwe relacje” pomiędzy ww. wspólnotami z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej oraz z respektowaniem wzajemnej autonomii i niezależności. W przytaczanym artykule – którego treść dotyczy katalogu zadań realizowanych przez konferencję biskupów – znalazło się także wskazanie, iż KEP podejmuje problemy społeczne, ukazując je w świetle posłannictwa Kościoła.

Kompetencja do wyrażania stanowisk KEP, bezpośrednio powiązana z kwestią podejmowania problemów społecznych, została przyznana Radzie Stałej oraz Prezydium. Rada Stała¹, w przypadkach, gdy wymaga tego dobro Kościoła bądź konkretne potrzeby wiernych, zgodnie z opinią członków konferencji, która może być „przynajmniej domniemana”, ma prawo do zajęcia stanowiska w sprawach publicznych (art. 23 StatKEP). Z kolei Prezydium KEP² może zająć tego rodzaju stanowisko w tożsamy przypadkach, również z uwzględnieniem zgodności z choćby domniemaną opinią członków KEP, ale jedynie w wypadku, gdy nie jest możliwa interwencja Rady Stałej (art. 31 StatKEP).

Wartym wskazania jest również fakt, iż swoistą funkcję pomocniczą w pracach konferencji biskupów pełnią Komisje Episkopatu, Rady i Zespoły, wspomagające instytucję w podejmowaniu jej decyzji (art. 46 StatKEP). Wymienione powyżej jednostki systemowe KEP działają w oparciu o wskazania Zebrania Plenarnego (art. 53 StatKEP), które mogą obejmować również dyspozycje do przygotowywania i przedstawiania konkretnych dokumentów oraz rozpowszechniania konkretnych komunikatów w społeczeństwie (KEP b.d.).

Ze względu na szeroki katalog uprawnień Konferencji Episkopatu Polski oraz istotność zadań podejmowanych w ramach realizowania misji Kościoła katolickiego na terytorium państwa polskiego, uzasadnionym wydaje się postrzeganie komunikatów formułowanych przez jednostki strukturalne KEP³ w kategoriach „oficjalnego głosu Kościoła polskiego”, pewnego rodzaju stanowisk definitywnych, mających – w zamierzeniu – usunąć wątpliwości powstałe w przypadku rozbieżnych zdań duchownych na temat danej kwestii. Nie powinien zatem dziwić fakt, iż stanowiska ww. podmiotów wiążą się z określoną doniosłością społeczną oraz wywołaniem konkretnych skutków dotyczących interpretacji tychże stanowisk, szczególnie w przypadkach

¹ W skład której wchodzi, zgodnie z art. 22 Statutu, Przewodniczący Konferencji, Zastępca Przewodniczącego, Prymas Polski, kardynałowie kierujący diecezjami, Sekretarz Generalny oraz sześciu biskupów diecezjalnych i dwóch biskupów pomocniczych wybranych przez zebranie plenarne na okres pięciu lat, z możliwością wyboru na drugą kadencję.

² Tworzone przez Przewodniczącego, Zastępcę Przewodniczącego oraz Sekretarza Generalnego (art. 30 StatKEP).

³ „Jednostki strukturalne” to zaproponowane przez autora, zbiorcze określenie podmiotów KEP, o których mowa w tekście w kontekście przedmiotowego zagadnienia.

zabierania głosu w dyskursie politycznym III RP, obejmującym szeroko pojęte kwestie społeczne, w tym również światopoglądowe.

W tym kontekście należy podkreślić, iż możliwość realizowania wspomnianych uprawnień przez jednostki strukturalne KEP nie jest nieograniczona, powinno się to odbywać bowiem w oparciu o konkretne zasady dotyczące relacji wzajemnych pomiędzy państwem i Kościołem katolickim – wynikających zarówno z treści właściwych regulacji świeckich, jak i kościelnych – z których najistotniejsze znaczenie w kontekście analizy wybranych stanowisk jednostek strukturalnych KEP ma zasada poszanowania autonomii i niezależności wspólnoty kościelnej i państwowej we własnym zakresie.

3. ZASADA AUTONOMII I NIEZALEŻNOŚCI KOŚCIOŁA I PAŃSTWA

Zasada autonomii i niezależności państwa i Kościoła pozostaje jednym z filarów współczesnego funkcjonowania wspólnoty kościelnej w stosunku do państwa oraz w samym państwie w ramach tzw. systemu separacji przyjaznej (skoordynowanej) pomiędzy ww. wspólnotami, do którego w nauce zaliczany jest system relacji pomiędzy III RP i Kościołem katolickim (Stępień 2020, 28). Wartym zaznaczenia pozostaje, iż powinność budowania relacji wzajemnych w oparciu o poszanowanie autonomicznego i niezależnego charakteru obu wspólnot stanowi skutek ewolucji poglądów dotyczących ww. kwestii zarówno strony kościelnej, jak i państwowej.

W przypadku Kościoła katolickiego, treść oraz kierunki wykładni ww. zasady – których podstawą stało się potwierdzenie funkcjonowania dualizmu polityczno-religijnego, wynikającego z nauczania Chrystusa, przy jednoczesnej, swoistej redefinicji bytowania Kościoła katolickiego na arenie międzynarodowej, rozumianej jako oczekiwanie w kontaktach ze wspólnotą polityczną możliwości swobodnego funkcjonowania w celu realizowania swojej misji, przy jednoczesnym samograniczeniu możliwości podejmowania działań w sferze politycznej – ustalone zostały podczas prac Soboru Watykańskiego II (Borucki 2020, 286–287; Stępień 2021, 199, 203; Słowikowska 2014, 35–36; Piwowski 1998, 117–118).

W treści soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*, traktującej o miejscu Kościoła katolickiego w świecie współczesnym, potwierdzona została autonomia oraz niezależność ww. wspólnot „na własnym terenie”, a także, co ważniejsze, konieczność nieutożsamiania się Kościoła ze wspólnotą polityczną oraz niełączenia z konkretnym systemem politycznym, ze względu na określone rozgraniczenie funkcji oraz kompetencji (*Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* 1965). Powierzona przez Jezusa Chrystusa misja Kościoła należy bowiem do porządku religijnego, nie zaś politycznego, społecznego lub też gospodarczego (GS 42).

Z kolei w przypadku regulacji prawnych III RP, zasada autonomii i separacji wspólnot została wyrażona *expressis verbis* w art. 25 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483) oraz potwierdzona w art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318). Jej wprowadzenie do treści ustawy zasadniczej było przejawem dążeń ustrojodawcy do stworzenia regulacji przeciwnej do rozwiązań obowiązujących w Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, zakładającej wrogą separację wspólnot i ograniczenie możliwości funkcjonowania Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej państwa, przy jednoczesnym poszanowaniu świeckiego charakteru wspólnoty państwowej, pluralizmu światopoglądowego społeczeństwa oraz doniosłości roli Kościoła w społeczeństwie polskim (Borecki 2021, 86–87; Żaryn 2010, 80–84).

Wyjaśnienia wymagają również zastosowane w ww. regulacjach pojęcia „autonomii” oraz „niezależności”.

Przez „autonomię” należy rozumieć uprawnienie do funkcjonowania i „rządzienia się” w oparciu o prawo wewnętrzne, tworzone przez daną wspólnotę bez ingerencji drugiej wspólnoty (Borecki 2012, 91–92; Słowikowska 2014, 36–37; Krukowski 2020, 91, 93–94).

Z kolei „niezależność” powinna być traktowana w kategoriach odrębności obu wspólnot, przekładającej się na swobodne i samorządne funkcjonowanie na płaszczyźnie prawnej, organizacyjnej i instytucjonalnej, bez ingerencji jednej wspólnoty w sprawy wewnętrzne drugiej (Szymanek 2006, 102; Borecki 2021, 86–87). Z punktu widzenia analizy regulacji państwowej wydaje się uzasadnionym, iż ww. uprawnienie dotyczy wyłącznie wspólnoty religijnej – państwo polskie ze swej istoty funkcjonuje jako suwerenny podmiot na arenie międzynarodowej (Słowikowska 2014, 37–39; Borecki 2021, 16–18). W doktrynie wskazuje się, iż zasada ta nie ma charakteru absolutnego, wpływ na nią może mieć bowiem regulacja umowy konkordatowej oraz powinność podejmowania działań nakierowanych na dobro wspólne podmiotów, którym służą obie wspólnoty (Krukowski 2008, 63; Krukowski 2020, 92–93; Słowikowska 2014, 39–40)⁴.

Wartym nadmienienia pozostaje jednakże, iż – zgodnie z treścią art. 25 ust. 3 Konstytucji *in fine* oraz nauczania soborowego – nie można zakładać także pełnego odseparowania wspólnot, właśnie ze względu na potrzebę podejmowania działań dla dobra człowieka i dobra wspólnego (Słowikowska 2014, 39–40).

Zgodnie z postulatami Soboru Watykańskiego II, Kościół – nieutożsamiający się z jakąkolwiek wspólnotą polityczną oraz niezwiązany z systemem politycznym – nie pozostaje całkowicie odseparowany od tychże podmiotów. Jego zadaniem pozostaje bowiem działanie – także w relacji z ww. podmiotami (w tym państwem) – na rzecz dobra człowieka, którego funkcjonowanie nie ogranicza się

⁴ Spór dotyczący różnicy ww. poglądów przekracza jednakże swoim zakresem przedmiotowe rozważania.

wyłącznie „do samego tylko porządku doczesnego, ale, żyjąc w historii, [człowiek] zachowuje w całości swoje wieczne powołanie” (GS 76). Wyrazem tego rodzaju powinności – związanej z potrzebą zabezpieczenia transcendentnego charakteru osoby ludzkiej – pozostaje m.in. określone w treści Kodeksu Prawa Kanonicznego prawo Kościoła do głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych, również w odniesieniu do porządku społecznego, oraz wypowiedziania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka (GS 76; 747 KPK/83).

Warto podkreślić, iż ogólnikowość wykorzystanych w ww. regulacjach sformułowań – m.in. brak sprecyzowania katalogu uprawnień, jakie mieszczą się we „własnym zakresie”, „w swojej dziedzinie” wspólnot (w Konstytucji oraz Konkordacie zastosowano odmienne pojęcia) – jak wskazuje długoletnia praktyka relacji pomiędzy wspólnotą państwową i kościelną, rodzi problemy przy wykładni ww. zasady w kontekście próby określenia dopuszczalnych ram funkcjonowania Kościoła katolickiego, zwłaszcza na płaszczyźnie instytucjonalnej, w charakterze uczestnika dyskursu politycznego. We współczesnej rzeczywistości społeczno-politycznej III RP powszechny bowiem pozostaje zarzut dotyczący „upolitycznienia” Kościoła katolickiego – zarówno instytucji, jak i poszczególnych przedstawicieli duchowieństwa – rozumianego w kategoriach opowiadania się po konkretnej stronie sporu politycznego, będącego skutkiem określonych działań i wypowiedzi duchownych, związanych m.in. z przypadkami ustosunkowania się do bieżących działań przedstawicieli organów władzy publicznej.

Wyznaczenie jasnych i sprecyzowanych granic tego rodzaju aktywności przedstawicieli Kościoła nie jest zadaniem łatwym, wiąże się bowiem nierzadko z potrzebą indywidualnej interpretacji poszczególnych działań przedstawicieli Kościoła katolickiego z uwzględnieniem konkretnego kontekstu całokształtu okoliczności – zarówno o charakterze prawnym, jak i pozaprawnym – towarzyszących danemu działaniu.

W pełni uzasadnionym wydaje się jednakże, iż wykładnię zasady poszanowania autonomii i niezależności ww. wspólnot – zarówno jeśli chodzi o regulację świecką, jak i kościelną – w kontekście przedmiotowego zagadnienia należy prowadzić przy uwzględnieniu całokształtu zasad determinujących stosunki państwa i Kościoła katolickiego. Doktryna soborowa zalicza do tychże zasadę poszanowania społeczeństwa pluralistycznego, wolności religijnej oraz współdziałania Kościoła i państwa (Stępień 2021, 200; Steczkowski 2018, 158–164). Z kolei w przypadku porządku prawnego III RP uwzględnienia wymaga zasada wolności sumienia i wyznania (art. 53 Konstytucji), równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1 Konstytucji), bezstronności władz w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, co zapewnia swobodę ich wyrażania w życiu publicznym (art. 25 ust. 2 Konstytucji), współdziałania ww. wspólnot dla dobra człowieka i dobra wspólnego (art. 25 ust. 3 *in fine* Konstytucji)

oraz oparcia stosunków pomiędzy Kościołem katolickim i państwem o regulację konkordatową i ustawową (art. 25 ust. 4).

Przy interpretacji ww. pojęć niezbędne pozostaje bowiem uwzględnienie konkretnego, całościowego kontekstu możliwości funkcjonowania Kościoła w stosunku do wspólnoty państwowej, dotyczącego – zgodnie z tożsamą wykładnią świeckich i kościelnych zasad – m.in. powinności współdziałania w osiąganiu dobra wspólnego, dyktowanej zbieżnością podmiotów na rzecz których działają obie wspólnoty (Borucki 2020, 289). Tym samym, wspomniana powyżej kategoria odrębności Kościoła i państwa nie może być utożsamiana z izolacją.

W konsekwencji, drugim elementem wspomnianego kontekstu pozostaje kwestia realizacji prawa do publicznego nauczania prawd wiary, jako elementu uprawnień składających się na wolność religijną – obejmująca również możliwość zabierania głosu także w sprawach konkretnej aktywności władz państwowych, bez jednoczesnego uzurpowania prawa do sprawowania konkretnego władztwa politycznego, które pozostaje poza kompetencjami wspólnoty kościelnej (Krukowski 2000, 127; Steczkowski 2018, 162).

Przy próbie określenia granic możliwości uczestnictwa instytucji Kościoła katolickiego w życiu politycznym państwa niezbędne jest również uwzględnienie regulacji wewnętrznej wspólnoty kościelnej – regulacje III RP nie dopuszczają możliwości limitowania aktywności politycznej poszczególnych jednostek ze względu na przynależność do konkretnej wspólnoty religijnej. Tego rodzaju ograniczenia – dotyczące niemożności sprawowania przez osoby duchowne „władzy świeckiej” oraz pozostawania członkami partii politycznych i związków zawodowych zostały przewidziane we właściwych regulacjach Kodeksu Prawa Kanonicznego (285, 287 KPK/83; Stępień 2019, 162–165).

Nie każdą aktywność duchownych Kościoła katolickiego dotyczącą konkretnych działań władz państwowych należy zatem uznać za naruszenie zasady poszanowania autonomii i niezależności wspólnot. Niemniej jednak uzasadnione, z punktu widzenia przedmiotowego zagadnienia, pozostaje wskazanie, iż ustrojodawca kościelny nałożył na duchowieństwo konkretne ograniczenia w tym zakresie, dotyczące respektowania ww. zasady.

Mając na uwadze powyższe, należy wskazać, iż duchowni Kościoła katolickiego – zarówno indywidualnie, jak w ramach konkretnych jednostek strukturalnych – nie powinni nie tylko sprawować władzy publicznej, ale ponadto podejmować działań w zakresie narzucania konkretnego modelu rządzenia władzom państwowym, w tym. m.in. forsowania konkretnych regulacji prawnych zgodnych z doktryną kościelną czy rozwiązań w zakresie prowadzenia polityki wewnętrznej bądź zewnętrznej (Orzeszyna 2007, 195; Stępień 2021, 204; Słowińska 2014, 38–39).

Co więcej, w kontekście zabierania głosu przez duchownych w dyskursie politycznym III RP, uzasadniony wydaje się pogląd, iż naruszeniem autonomii oraz niezależności pozostaje aktywność związana z bezpośrednim zaangażowaniem

w spory polityczne, rozumiane jako wystosowywanie „bezpośrednich zaleceń” dotyczących głosowania na daną partię polityczną bądź konkretnego kandydata w wyborach (Stępień 2019, 166–168; Borecki 2021, 92; Steczkowski 2018, 168)⁵.

4. ANALIZA WYBRANYCH STANOWISK JEDNOSTEK STRUKTURALNYCH KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

Przechodząc do analizy wybranych stanowisk jednostek strukturalnych KEP, warto wskazać, iż szczególną aktywność ww. podmiotów w dyskursie politycznym można zauważyć w przypadkach ochrony życia poczętego, gdy przedstawiciele władz świeckich podejmują działania zmierzające do nowelizacji prawa państwowego m.in. w zakresie medycznego wspomaganie prokreacji bądź dopuszczalności przerywania ciąży.

Za przykład tego rodzaju działań mogą posłużyć komunikaty Prezydium KEP wydawane równoległe do prac legislacyjnych prowadzonych nad treścią ustawy z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności (Dz.U. z 2015 r. poz. 1087) w 2015 r.

Pierwszym dokumentem, który pojawił się po przyjęciu przez ówczesną Radę Ministrów i skierowaniu do prac legislacyjnych ww. projektu ustawy o medycznym wspomaganie prokreacji, był „Apel Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w związku z rozpoczęciem prac nad projektem ustawy o medycznym wspomaganie prokreacji” (31.03.2015) (Prezydium KEP 2015a, 149–153). W treści ww. stanowiska – poza negatywną oceną projektu ustawy i wykładnią dotyczącą sprzeczności założeń dokumentu z doktryną Kościoła katolickiego – znalazły się jednoznaczne stwierdzenia dotyczące oczekiwań przedstawicieli KEP względem zarówno Rady Ministrów, jak i posłów deklarujących się jako osoby wierzące.

W przypadku posłów, Prezydium KEP wskazało m.in., iż „rozwiązaniem docelowym z moralnego punktu widzenia jest odrzucenie tej procedury jako zagrożącej godności oraz życiu lub zdrowiu dziecka we wczesnym stadium jego rozwoju” (Prezydium KEP 2015a, 150). Członkowie Prezydium wyrazili wsparcie oraz zapewnili o modlitwie w intencji posłów i senatorów będących zadeklarowanymi i praktykującymi członkami Kościoła katolickiego z prośbą „o dojrzałość, odwagę i roztropność przy tworzeniu prawa” (Prezydium KEP 2015a, 149).

Z kolei wobec organu władzy wykonawczej zostało wystosowane wezwanie do stworzenia oraz wdrożenia „prawdziwego medycznie programu leczenia niepłodności”, który według sygnatariuszy ww. stanowiska przejawiałby się uczciwą, rzetelną diagnostyką przyczyn, a także podejmowaniem prób ich zlikwidowania (Prezydium KEP 2015a, 151). Ponadto, w treści apelu znalazło się podkreślenie, iż pierwszym obowiązkiem katolika uczestniczącego w procesie tworzenia prawa

⁵ Zarówno jeśli chodzi o udzielenie ewentualnego poparcia, jak i zniechęcanie do głosowania.

pozostaje wierność Jezusowi Chrystusowi oraz nauczaniu Kościoła katolickiego, zaś w analizowanym projekcie ustawy zostały zawarte rozwiązania uniemożliwiające jakkolwiek udział katolika, który służyłby jego przyjęciu, nakazujące potrzebę sprzeciwu wobec tego rodzaju projektu oraz rodzące „nakaz moralny, by nie został on uchwalony” (Prezydium KEP 2015a, 151).

Uzasadnione wydaje się, iż wspomniane działanie jednostki strukturalnej KEP może zostać uznane za naruszenie zasady autonomii i niezależności państwa i Kościoła, zarówno na płaszczyźnie regulacji państwowej, jak i kościelnej. Zastosowane w treści apelu sformułowania jednoznacznie wskazują na dążenia członków Prezydium KEP do zaprzestania prac nad projektem ustawy lub jego odrzucenia podczas głosowania w Sejmie, czyli faktycznego wpłynięcia na tworzenie prawa świeckiego o określonej treści, zgodnej z nauczaniem Kościoła katolickiego.

Należy bowiem odróżnić ocenę moralną poszczególnych założeń ww. projektu, obejmującą wykazywanie niezgodności z nauczaniem wspólnoty religijnej oraz apelowanie o ochronę prawną określonych kategorii osób (do czego uprawniony pozostaje Kościół), od wyraźnego wskazywania konkretnych oczekiwań osób duchownych względem przedstawicieli władz świeckich, wspartych wywieraniem nacisku o charakterze religijnym oraz formułowaniem sugestii co do sposobu głosowania polityka deklarującego się jako członek wspólnoty Kościoła. Tego rodzaju działania należy uznać za przekroczenie możliwości realizacji uprawnień wynikających z właściwych przepisów prawa państwowego i kościelnego oraz wkroczenie przedstawicieli władz wspólnoty religijnej w autonomiczną sferę działań władz państwowych.

Podobne wątpliwości można sformułować w przypadku analizy „Oświadczenia Prezydium KEP po głosowaniu Sejmu RP nad rządowym projektem ustawy «o leczeniu niepłodności» (25.06.2015) (Prezydium KEP 2015b, 154).

We wspomnianym dokumencie, członkowie KEP wyrazili rozczarowanie wynikiem głosowania nad ww. projektem ustawy w Sejmie, wskazując jednocześnie, że posłowie głosujący za przyjęciem projektu pozostawali w sprzeczności z nauczaniem papieża Franciszka w zakresie ochrony życia oraz przyznając, iż w apelu z marca 2015 r. zostały zawarte wskazania, „w jakich sprawach rządowy projekt winien zostać poprawiony” (Prezydium KEP 2015b, 154). W treści przywołanego oświadczenia znalazła się również nadzieja na „poprawienie proponowanej ustawy” przez senatorów (Prezydium KEP 2015b, 154).

Uzasadnione wydaje się również twierdzenie, iż za przekroczenie zasady autonomii i niezależności wspólnot uznać można też stanowisko wyrażone w treści „Komunikatu Prezydium Konferencji Episkopatu Polski ws. pełnej ochrony życia człowieka” (30.03.2016) (Prezydium KEP 2016b, 130). W przywołanym dokumencie znalazło się stwierdzenie o niemożności porzestania na tzw. „kompromisie aborcyjnym” dotyczącym możliwości przerywania ciąży w trzech przypadkach wynikających z treści ustawy z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu

rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78) oraz dwie prośby – do „wszystkich ludzi dobrej woli” o podjęcie działań, których celem jest pełna ochrona prawna życia nienarodzonych oraz „parlamentarzystów i rządzących” o podjęcie konkretnych inicjatyw ustawodawczych przekładających się na udzielenie konkretnej pomocy rodzicom „dzieci chorych, niepełnosprawnych i poczętych w wyniku gwałtu” (Prezydium KEP 2016b, 130).

Wykorzystane zwroty – choć różniące się stopniem konkretyzacji intencji w porównaniu z treścią przywołanych dokumentów z 2015 r. – pozwalają na uznanie, iż dany komunikat pozostaje przejawem dążeń Prezydium KEP do wprowadzenia przez przedstawicieli władz państwowych regulacji prawnej o konkretnej treści, zgodnej z nauczaniem wspólnoty kościelnej.

W tym kontekście wartym wskazania pozostaje wyraźnie widoczna w ostatnich latach zmiana sposobu prezentowania stanowisk jednostek strukturalnych KEP – wykorzystywany w kolejnych komunikatach język pozbawiony został zwrotów jednoznacznie wskazujących, iż to przedstawiciele KEP oczekują od władz politycznych państwa polskiego podjęcia określonych działań prawodawczych. Tego rodzaju działanie widoczne jest w przypadku m.in. „Komunikatu o prawie do wolnej niedzieli” (13.09.2016) (Prezydium KEP 2016a, 133).

Analiza treści ww. dokumentu wskazuje, iż jednostka KEP stara się przedstawić w roli swoistego rzecznika oczekiwań społecznych, wskazując co prawda, iż podczas plenarnego zebrania konferencji biskupów, uczestnicy jednomyślnie poparli obywatelski projekt ustawy ws. ograniczenia handlu w niedzielę, czemu towarzyszyło jednakże zaznaczenie, iż prawo do niedzieli jako dnia wolnego powinni posiadać Polacy bez względu na światopogląd bądź religię (Prezydium KEP 2016a, 133). Co więcej – jak wynika z kontekstu wypowiedzi – wprowadzenie konkretnych zmian w prawie przez Parlament Rzeczypospolitej Polskiej pozostaje elementem wspomnianego powszechnego oczekiwania społecznego (Prezydium KEP 2016a, 133).

Podobne stwierdzenia, charakteryzujące się wysokim stopniem ogólności – dotyczące m.in. szerokiego katalogu odbiorców – oraz licznymi odwołaniami do konkretnego nauczania Kościoła katolickiego, znalazły się w treści „Komunikatu Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek ws. uchodźców docierających do Polski” (22.08.2021) (Rada KEP 2021, 204–206) oraz „Komunikatu Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek ws. debaty o migrantach i uchodźcach” (12.07.2023) (Rada KEP 2023).

Treść przytoczonych dokumentów kontrastuje ze wspomnianym wcześniej apelem Prezydium KEP z marca 2015 r. szczególnie w zakresie przedmiotowego zagadnienia. W komunikatach tych nie ma bowiem wyrażonych konkretnych oczekiwań członków KEP względem przedstawicieli władz III RP, dotyczących prowadzenia polityki państwa polskiego (czy to wewnętrznej, czy na arenie międzynarodowej). Jednocześnie przedstawicielom Rady udało się wyrazić

jednoznaczne stanowisko w konkretnej, niezwykle istotnej we współczesnym polskim dyskursie społeczno-politycznym kwestii, tj. kreowania określonego stosunku społecznego wobec migrantów i uchodźców.

Dla przykładu, w treści komunikatu z 2021 r. znalazła się prośba do „przedstawicieli wszystkich sił politycznych” o wspólne poszukiwanie rozwiązań problemów związanych z migracją, i kierowanie się przy tym określonym katalogiem postaw i wartości, zaś do „ludzi dobrej woli”, bez względu na wyznanie – o solidarność z konkretnymi kategoriami uchodźców (Rada KEP 2021, 205). Z kolei wobec „odpowiedzialnych za przestrzeganie prawa” zostało wyrażone przekonanie dotyczące respektowania zobowiązań międzynarodowych w ww. zakresie (Rada KEP 2021, 205). Jednocześnie, w przytoczonym komunikacie zostało uwzględnione jednoznaczne stanowisko, iż troska o obywateli, choć zrozumiała, „nie może być wystarczającą przesłanką uzasadniającą zamykanie granic przed poszukującymi schronienia” (Rada KEP 2021, 205).

Z kolei we wspomnianym dokumencie z 2023 r. został uwzględniony apel skierowany do wszystkich uczestników debaty publicznej „o rzetelne, odpowiedzialne, zgodne z faktami i wolne od ideologii prezentowanie sytuacji uchodźców i migrantów w Polsce i Unii Europejskiej” (Rada KEP 2023), wsparte kompleksową diagnozą oraz oceną dotychczasowego przebiegu debaty oraz problemów i wyzwań, jakie stają nie tylko przed władzami państwa polskiego, ale również instytucjami międzynarodowymi (Rada KEP 2023).

Apel obejmuje prośby o charakterze generalnym – bądź bez sformułowania konkretnych adresatów, bądź też skierowane do „polityków wszystkich opcji” – o podejmowanie działań zmierzających do rozwiązania problemów migracyjnych w oparciu o pakiet uniwersalnych zasad i wartości, takich jak poszanowanie drugiego człowieka, dobra wspólnego czy integracji społecznej (Rada KEP 2023).

Niezwykle istotnym elementem uczestnictwa KEP w szeroko pojętym dyskursie politycznym III RP pozostają oficjalne komunikaty związane z przeprowadzaniem wyborami powszechnymi, czy to na szczeblu centralnym, czy lokalnym. Jest to szczególnie newralgiczna społecznie kwestia, związana z faktem istnienia w przestrzeni publicznej licznych zarzutów o „upolitycznienie” Kościoła katolickiego, rozumiane jako jawne opowiadanie się duchownych po stronie przedstawicieli konkretnych środowisk politycznych oraz udzielanie wsparcia koalicji partii konserwatywnych, jawnie odwołujących się w swoich programach politycznych do poszanowania wartości chrześcijańskich, która uzyskała większość parlamentarną w wyborach w 2015 oraz 2019 r. (Chrostowski 2023, 326–331).

Z tego względu, jak się wydaje, w stanowiskach jednostek KEP poświęconych kwestii samych wyborów oraz okolicznościom im towarzyszącym, znalazły się sformułowania niezwykle mocno akcentujące apolityczność wspólnoty kościelnej.

Warto wskazać, iż tego rodzaju stanowisko zostało wyrażone już w 2015 r., w „Komunikacie Konferencji Episkopatu Polski w związku ze zbliżającymi się wyborami parlamentarnymi zarządzonymi na dzień 25 października” (7.10.2015)

(KEP 2015, 145). Członkowie KEP podkreślili, iż – zgodnie z treścią dekretu soborowego *Gaudium et spes* – Kościół nie powinien pozostawać związany ani z konkretnym systemem politycznym, społecznym bądź gospodarczym, ani partią polityczną (KEP 2015).

Przykłady podobnego rodzaju dążeń konferencji biskupów pozostają widoczne w treści komunikatów Rady Stałej KEP z 2020 oraz 2023 r. W przypadku „Słowa Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski w kwestii wspólnego stanowiska ws. wyborów prezydenckich” (28.04.2020) (Rada Stała KEP 2020, 130–132), w odniesieniu się do trwającej debaty nt. konstytucyjności regulacji prawnych wprowadzonych w związku z pierwszą turą wyborów prezydenckich, czyli kwestii przeprowadzenia tzw. „wyborów kopertowych” (Jędrzejczyk 2021), podkreślili, iż „Kościół nie ma mandatu, by uczestniczyć w czysto politycznych sporach na temat formy czy terminu wyborów, a tym bardziej, by opowiadać się za tym lub innym rozwiązaniem. Misją Kościoła w takiej sytuacji jest jednak zawsze, pełne życziwości, przypomnienie o szczególnej, moralnej i politycznej odpowiedzialności, jaka spoczywa na uczestnikach życia politycznego” (Rada Stała KEP 2020, 130).

Jednocześnie warty podkreślenia pozostaje, iż w przytaczanym dokumencie znalazł się fragment zawierający opis katalogu cech/kompetencji, jakie należy wziąć pod uwagę przy dokonywaniu „odpowiedzialnego wyboru kandydata na urząd prezydenta”, obejmujących m.in. stosunek do tzw. kwestii światopoglądowych, zgodnych z doktryną Kościoła katolickiego – w tym „gwarancję prawnej definicji małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety” (Rada Stała KEP 2020, 130). Tego rodzaju stanowisko może być zatem uznane za formę określenia preferencji politycznych przedstawicieli wspólnoty religijnej, co z kolei stanowi potencjalny sygnał dla wyborców – wiernych, iż pośrednio opowiadają się oni przeciwko kandydatom niepodzielającym ww. stanowiska. W konsekwencji działanie to może zostać uznane za naruszenie zasady autonomii i niezależności wspólnot.

Podobnego rodzaju „wytoczne” nie znalazły się w treści „Stanowiska Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski w kontekście nadchodzących wyborów” (2.05.2023) (Rada Stała KEP 2023). Dokument ten skupia się na apelu do uczestników rywalizacji politycznej – nie tylko polityków, ale również osób odpowiedzialnych za funkcjonowanie mediów i dziennikarzy – o odpowiedzialne podejście do walki wyborczej, rozumiane jako działanie niezmiernie do pogłębiania istniejących podziałów społecznych oraz wzmacniania negatywnych emocji skierowanych wobec konkretnych jednostek bądź grup społecznych (Rada Stała KEP 2023). Co więcej, we wspomnianym stanowisku wystosowana została prośba do osób biorących udział w kampanii wyborczej „o powstrzymanie się od instrumentalizowania Kościoła, które przybierać może zarówno formę nieuprawnionego wykorzystywania go w partykularnych rozgrywkach poszczególnych partii, jak i kształt niesprawiedliwego, obliczonego wyłącznie na antyklerykalną emocję, piętnowania” (Rada Stała KEP 2023).

Rada Stała KEP zwróciła się także do osób duchownych, przypominając o potrzebie podejmowania działań zmierzających do zachowania jedności społecznej oraz dystansu w stosunku do partii politycznych. Członkowie ww. jednostki podkreślili również, iż Kościół nie opowiada się po żadnej ze stron sporu politycznego, ale „winien stać po stronie Ewangelii” (Rada Stała KEP 2023).

Zarzuty o pośrednie opowiedzenie się po stronie konkretnych środowisk politycznych mogą pojawić się jednakże wobec fragmentów treści „Vademecum wyborczego katolika – dokumentu Rady ds. Społecznych KEP” (21.09.2023) (Rada KEP 2023).

W treści ww. dokumentu wskazano bowiem pakiet „wartości nienegocjowalnych”, które powinny być uwzględnione przez katolików „podczas podejmowania decyzji wyborczych” (Rada KEP 2023). W katalogu tychże wartości znalazło się m.in. opowiadanie się katolików za bezwarunkowym prawem do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, sprzeciwianie się budowaniu ateistycznego świata⁶, determinacja w zabieganiu o ochronę praw rodziny, której oparciem pozostaje monogamiczny, heteroseksualny związek małżeński oraz wyznawanie opinii o niedopuszczalności zrównywania z tak rozumianą rodziną „innych form współżycia” (Rada KEP 2023). Powyższy katalog został opatrzony komentarzem, iż „właściwie ukształtowane sumienie chrześcijańskie nie pozwala nikomu przyczyniać się przez oddanie głosu do realizacji programu politycznego lub konkretnej ustawy, które podważają podstawowe zasady wiary i moralności” (Rada KEP 2023).

Warto wskazać, iż treść ww. dokumentu nie ogranicza się wyłącznie do określenia wytycznych dotyczących podejmowania decyzji podczas głosowania. W komunikacie znalazły się także wzmianki o obowiązku udziału w głosowaniu oraz powinności uszanowania wyniku demokratycznych wyborów także w sytuacji, gdy pozostają one niezgodne z preferencjami członków Kościoła katolickiego (Rada KEP 2023).

Niemniej jednak, poprzez zastosowanie przytoczonych powyżej określeń – biorąc ponadto pod uwagę konkretny czasowy oraz społeczno-polityczny kontekst – nie sposób odbierać podobnego stanowiska jednostki KEP w kategoriach przekraczających wyłącznie zabranie głosu w „sprawach moralnych”, jako próbę faktycznego i konkretnego wpłynięcia na wiernych – wyborców. W treści stanowiska Rady ds. Społecznych KEP nie znalazła się co prawda konkretna nazwa partii politycznej, jednak analiza programów wyborczych partii, których przedstawiciele startowali w wyborach do Sejmu i Senatu w październiku 2023 r. w zestawieniu z ww. katalogiem „wartości nienegocjowanych”, wskazuje, iż jedynie konkretne partie polityczne – w tym wchodzące w skład koalicji posiadającej tzw. większość parlamentarną – spełniały tego rodzaju kryteria.

⁶ „(...) jakby Boga nie było” (Rada KEP 2023).

5. WNIOSKI

Przeprowadzona powyżej analiza wybranych stanowisk jednostek strukturalnych KEP pozwala na wskazanie istnienia pewnych tendencji w zakresie aktywności tychże w dyskursie politycznym III RP, dotyczącym m.in. jednoznaczności wykorzystywanych twierdzeń oraz stopnia konkretyzacji celów wystosowania komunikatów bądź oczekiwań stojących za podjęciem danego działania.

Przedstawiciele Konferencji Episkopatu Polski – w ramach świadomości istnienia wieloletniego zwyczaju funkcjonowania w przestrzeni publicznej państwa polskiego, wynikającej w równej mierze z uprawnień konstytucyjnych oraz soborowych, jak i konkretnej pozycji społecznej, którą w dalszym ciągu cieszy się Kościół katolicki⁷ – występują z konkretnymi komunikatami dotyczącymi bieżących aktywności władz państwowych. Typową praktyką w tego rodzaju przypadkach pozostaje wystosowanie oficjalnego stanowiska dotyczącego działań przedstawicieli wspólnoty politycznej państwa, obejmującego komentarz uzupełniony oceną tychże aktywności przez pryzmat ich zgodności z doktryną Kościoła katolickiego.

W przypadkach podejmowania aktywności prawodawczych przez przedstawicieli władz III RP, związanych z szeroko pojętą kwestią ochrony życia poczętego, treść przytoczonych stanowisk jednostek KEP obejmować może – poza wspomnianymi elementami – również stanowczy sprzeciw wobec działań niezgodnych z nauczaniem społecznym Kościoła oraz apel o ich zaprzestanie, bądź też propozycje wprowadzenia konkretnych regulacji wraz ze sformułowaniem oczekiwań względem spełnienia konkretnych postulatów. Tego rodzaju działania – jak już zostało wskazane na wcześniejszym etapie rozważań – stanowią przekroczenie konstytucyjnej i soborowej zasady autonomii i separacji wspólnot, przez fakt nieograniczenia się do oceny moralnej danego rozwiązania, do czego duchowni Kościoła katolickiego mają prawo, ale także podjęcie próby narzucenia władzom państwowym konkretnej postaci ustawodawstwa.

Wartą wskazania tendencją towarzyszącą uczestnictwu jednostek KEP w dyskursie politycznym jest proces zmiany języka kolejnych komunikatów. Zjawisko to pozostaje widoczne w przypadku zestawienia treści komunikatów ww. podmiotów z 2015 i 2023 r. Dokumenty te co prawda nie dotyczą tożsamyh zagadnień przedmiotowych, jednak na ich przykładzie widoczny jest zdecydowanie niższy stopień konkretyzacji katalogu adresatów oraz wyrażanych oczekiwań, jakimi charakteryzują się współczesne stanowiska, w zestawieniu z jednoznacznymi stwierdzeniami zastosowanymi względem członków organów władzy ustawodawczej i wykonawczej w poprzednich latach.

⁷ Chociaż w ostatnich latach – szczególnie po 2020 r. – widoczny pozostaje spadek wpływu Kościoła katolickiego, szczególnie wśród przedstawicieli młodszych pokoleń obywateli III RP, przejawiający się m.in. malejącą liczbą osób uczestniczących w mszach św. i nabożeństwach oraz uczniów na lekcjach religii, a przy tym wzrostem liczby przypadków apostazji.

Choć nie sposób odmówić trafności zdefiniowania problemów oraz słuszności postulatów dotyczących odpowiedzialności za konkretne działania i wypowiedzi spoczywającej na wszystkich uczestnikach sporu politycznego, sformułowanych w treści ww. stanowisk, przy próbie odnalezienia źródła ww. zmiany języka komunikatów – przekładającej się na ograniczenie wątpliwości dotyczących zgodności ich treści z właściwymi regulacjami prawnymi – uzasadnionym wydaje się wskazanie konkretnego okresu, w jakim doszło do tejże zmiany.

Proces swoistego „złagodzenia” stanowisk KEP rozpoczął się po 2015 r., co zbiegło się w czasie z uzyskaniem tzw. większości parlamentarnej przez partie polityczne, których członkowie powszechnie deklarowali przynależność do Kościoła katolickiego (co może być odbierane jako forma promocji tychże polityków) oraz nierzadko posiadali osobiste poparcie poszczególnych członków KEP (Stępień 2019, 169).

Mając na względzie powyższe, ewolucję języka stosowanego w treści komunikatów jednostek strukturalnych KEP można odbierać dwojako. W pierwszej kolejności jako próbę rzeczywistego pozostawania „po stronie Ewangelii”, przy jednoczesnym braku potrzeby wyrażania zdecydowanych stanowisk względem aktualnych przedstawicieli organów władzy ustawodawczej i wykonawczej, w związku z brakiem podejmowania aktywności w dziedzinach szczególnie nerwalgicznych dla członków KEP (związanych m.in. z kwestią ochrony życia poczętego). W tym wypadku „dystansowanie się” od władz politycznych pozostaje zadaniem stosunkowo prostym.

Jednakże uzasadnione pozostaje również odbieranie tego rodzaju treści stanowisk wyrażanych po 2015 r. jako próby nieantagonizowania członków ww. środowisk politycznych, przekładającego się na zachowanie dobrych relacji z przedstawicielami władz państwa oraz niezmnieszenie poparcia wśród wyborców – wiernych, co w konsekwencji może być uznane za pośrednie opowiedzenie się członków KEP po konkretnej stronie sporu politycznego.

Dla przykładu, w treści stanowiska Prezydium KEP z 2015 r. znalazło się określenie *expressis verbis* adresatów negatywnej oceny, zarzutów i oczekiwań przedstawicieli władz kościelnych, czyli Rady Ministrów (złożonej w tamtym okresie z przedstawicieli koalicji partii politycznych posiadającej tzw. większość parlamentarną). Tymczasem wystąpieniu dotyczącemu wyborów prezydenckich w 2020 r. nie towarzyszyła jednoznacznie negatywna ocena autorów poselskiego projektu ustawy stanowiącej faktyczną przyczynę sporów i wątpliwości dotyczących możliwości naruszenia „obowiązującego ładu konstytucyjnego, ale i przyjętych w demokratycznym społeczeństwie zasad wolnych i uczciwych wyborów” (Rada Stała KEP 2020, 130). Z kolei w przypadku stanowisk z 2023 r., określenie niezwykle szerokiego katalogu odbiorców apelu jednostek KEP zdaje się rodzić przekonanie, iż przedstawiciele wszystkich środowisk w jednakowym stopniu ponoszą winę za stan współczesnej debaty. Tymczasem, szczególnie w przypadku kwestii migrantów i polityki migracyjnej, to w głównej – choć niewyłącznej

– mierze na ówczesnych przedstawicielach ww. organów władzy ustawodawczej i wykonawczej ciążyła odpowiedzialność za wprowadzenie do debaty określonych wypowiedzi oraz poglądów, przekładających się na negatywny stosunek do ww. osób.

Jednocześnie zestawienie komunikatów jednostek KEP dotyczących potrzeby dystansowania się duchownych Kościoła katolickiego od partii politycznych, z fragmentami treści m.in. „Vadamecum wyborczego katolika” oraz aktywnością członków tychże jednostek – przejawiającą się m.in. obecnością podczas wydarzeń religijnych, wykorzystywanych przez przedstawicieli Rady Ministrów do prezentowania programu politycznego danej partii (Steinhagen 2023; Müller 2023) – budzi uzasadnione wątpliwości w zakresie wiarygodności oraz determinacji i realnej możliwości egzekwowania realizacji ww. zaleceń Konferencji Episkopatu Polski (Rada Stała KEP 2023), a w konsekwencji także możliwości zaprzestania naruszeń zasady autonomii i niezależności państwa i Kościoła w przyszłości.

BIBLIOGRAFIA

Akty prawne

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483).
Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).
Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. z 1993 r. Nr 17, poz. 78).
Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności (Dz.U. z 2015 r. poz. 1087).

Dokumenty kościelne


- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus.* Kodeks Prawa Kanonicznego. 1984. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań: Pallottinum.
Concilium Oecumenicum Vaticanum II. 1966. *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes, promulgatus* (7.12.1965), AAS 58 (1966). Tekst polski: Sobór Watykański II. 2002. „Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym”. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył. 526–606. Poznań: Pallottinum.
Konferencja Episkopatu Polski. b.d. „Rady”. <https://episkopat.pl/rady-3/#1455604303561-736be41d-c969> (dostęp 25.09.2023).
Konferencja Episkopatu Polski. 2009. „Statut Konferencji Episkopatu Polski, obowiązujący od 7.10.2009 r.”. <https://episkopat.pl/statut-konferencji-episkopatu-polski/> (dostęp 12.11.2023).
Konferencja Episkopatu Polski. 2015. „Komunikat Konferencji Episkopatu Polski w związku ze zbliżającymi się wyborami parlamentarnymi zarządzonymi na dzień 25 października” (7.10.2015). *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 27: 145.
Prezydium Konferencji Episkopatu Polski. 2015a. „Apel Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w związku z rozpoczęciem prac nad projektem ustawy o medycznym wspomaganiu prokreacji” (31.03.2015). *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 27: 149–153.
Prezydium Konferencji Episkopatu Polski. 2015b. „Oświadczenie Prezydium KEP po głosowaniu Sejmu RP nad rządowym projektem ustawy «o leczeniu niepłodności»” (25.06.2015). *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 27: 154.

- Prezydium Konferencji Episkopatu Polski. 2016a. „Komunikat o prawie do wolnej niedzieli” (13.09.2016). *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 28: 133.
- Prezydium Konferencji Episkopatu Polski. 2016b. „Komunikat ws. pełnej ochrony życia człowieka” (3.04.2016). *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 28: 130.
- Rada ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Polski. 2023. *Vademecum wyborcze katolika – dokumentu Rady ds. Społecznych KEP* (21.09.2023). <https://episkopat.pl/doc/214370.vademecum-wyborcze-katolika-dokument-rady-ds-spoecznych-kep> (dostęp 12.11.2023).
- Rada Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek. 2021. „Komunikat Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek ws. uchodźców docierających do Polski” (22.08.2021). *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 33: 204–206.
- Rada Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek. 2023. „Komunikat Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek ws. debaty o migrantach i uchodźcach” (12.07.2023). <https://episkopat.pl/doc/214049.rada-kep-ds-migracji-turystyki-i-pielgrzymek-przed-polska-stoja-powazne-i-pilne-wyzwania-migracyjne> (dostęp 12.11.2023).
- Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski. 2020. „Słowa Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski w kwestii wspólnego stanowiska ws. wyborów prezydenckich” (28.04.2020). *Akta Konferencji Episkopatu Polski* 32: 130–132.
- Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski. 2023. *Stanowisko Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski w kontekście nadchodzących wyborów* (2.05.2023). <https://episkopat.pl/doc/213629.stanowisko-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski-w-kontekście-nadchodzących-wyborow> (dostęp 12.11.2023).

Literatura przedmiotu

- Banduła, Paweł. 2020a. „Geneza Konferencji Episkopatu Polski”. *Kościół i Prawo* 9(2): 9–21.
- Banduła, Paweł. 2020b. „The Concept and Competences of the Conference of Bishops”. *Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego XV*(17(2)): 9–19.
- Borecki, Paweł. 2012. „Autonomia kościołów i związków wyznaniowych we współczesnym prawie polskim”. *Studia z prawa wyznaniowego* 15: 85–109.
- Borecki, Paweł. 2020. „Zasada niezależności państwa i związków wyznaniowych w prawie polskim – zagadnienia podstawowe w ujęciu krytycznym”. *Studia Iuridica* 89: 9–18.
- Borecki, Paweł. 2021. „Zasada niezależności państwa i związków wyznaniowych”. *Przegląd religioznawczy* 4(282): 85–98.
- Borucki, Janusz. 2020. „Rozdział Kościoła od państwa. Recepja doktryny Soboru Watykańskiego II w konkordacie między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 1993 r.”. *Studia Włocławskie* 22: 280–302.
- Chrostowski, Mariusz. 2023. „«Unholy Alliance»: Identification and prevention of ideological and religious frames between right-wing populism and christianity in Poland”, *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 7: 321–348.
- Dyduch, Jan. 2013. „Kształt Prawny Konferencji Episkopatu Polski”. *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny* 56(2): 3–15.
- Góralski, Wojciech. 1989. „Władza ustawodawcza Konferencji Episkopatu według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.”. *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny* 32(1–2): 45–57.
- Jędrzejczyk, Agnieszka. 2021. *Jak Rzecznik Praw Obywatelskich wyjaśniał sprawę wyborów kopertowych w 2020 r. i co udało się mu ustalić?* <https://bip.brpo.gov.pl/pl/content/rzecznik-praw-obywatelskich-i-wybory-kopertowe> (dostęp 12.11.2023).
- Krukowski, Józef. 2008. *Polskie Prawo Wyznaniowe*. Warszawa: LexisNexis.
- Krukowski, Józef. 2020. „Zasada poszanowania niezależności i autonomii państwa i Kościoła katolickiego oraz współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Geneza i znaczenie

- art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Polską 1993–1998”. *Roczniki Nauk Prawnych* XXX(4): 83–108.
- Müller, Marcin. 2023. *Prezes, dyrektor i celnicy, czyli co wolno na Jasnej Górze*. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/prezes-dyrektor-i-celnicy-czyli-co-wolno-na-jasnej-gorze-183988> (dostęp 12.11.2023).
- Orzeszyna, Krzysztof. 2007. *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawnoporównawcze*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Piwowarski, Władysław. 1998. „Wzajemne relacje między państwem a Kościołem w świetle Katolickiej Nauki Społecznej”. *Roczniki Nauk Społecznych* XXVI(1): 111–119.
- Słowikowska, Anna. 2014. „Soborowa zasada współdziałania Kościoła i państwa w kontekście zasad ją warunkujących”. *Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 9(11(2)): 31–62.
- Steczkowski, Piotr. 2018. „Zasady relacji Kościół–państwo według Soboru Watykańskiego II”. *Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 13(15(1)): 157–181.
- Steinhagen, Dorota. 2023. *Kampania PiS na Jasnej Górze. Jarosław Kaczyński do słuchaczy Radia Maryja: „Wybory to decyzja, że Polska ma trwać”*. <https://czestochowa.wyborcza.pl/czestochowa/7,48725,29954945,kampania-pis-na-jasnej-gorze-jaroslaw-kaczynski-do-sluchaczy.html> (dostęp 12.11.2023).
- Stępień, Jakub. 2019. „The activity of the Catholic Church during the election campaign”. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 5(51): 159–173.
- Stępień, Jakub. 2020. „Współczesne modele separacji państwa i Kościoła”. W *Prawo, religia, wyznanie. Na styku normatywizmu i moralności*. Red. Patrycja Staniszevska-Pobikowska. 12–32. Warszawa: Think & Make.
- Stępień, Jakub. 2021. „Postulaty Soboru Watykańskiego II dotyczące stosunków pomiędzy Kościołem katolickim i państwem w nauczaniu papieża Franciszka”. *Roczniki nauk prawnych* XXXI(2): 199–214.
- Sztymiler, Ryszard. 1991–1992. „Kompetencje Konferencji Episkopatu dotyczące przygotowania do małżeństwa”. *Roczniki nauk prawnych* I–II: 67–76.
- Szymanek, Jarosław. 2006. „Prawo wyznaniowe w praktyce III RP (zagadnienia wybrane)”. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* LXVIII(1): 93–109.
- Żaryn, Jan. 2010. „Państwo–Kościół katolicki w Polsce 1956–1989 (wybrane zagadnienia)”. W *Polski wiek XX: PRL od grudnia 70 do czerwca 89*. Red. Krzysztof Persak, Paweł Machcewicz. 35–122. Warszawa: Bellona, Muzeum Historii Polski.

*Paulina Łabieniec** <https://orcid.org/0000-0003-4836-6469>

KONKORDAT A UPRAWNIENIA MNIEJSZOŚCIOWYCH KOŚCIOŁÓW I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH W POLSCE

Streszczenie. Artykuł ma na celu ukazanie wpływu konkordatu zawartego między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w 1993 r. na sytuację prawną innych związków wyznaniowych działających w Polsce. Wśród przedstawicieli kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej pojawiły się obawy, że niektóre uprawnienia przyznane Kościołowi Katolickiemu w konkordacie naruszają autonomię mniejszościowych kościołów. W wyniku debaty wokół zawarcia konkordatu Polska Rada Ekumeniczna sformułowała szereg postulatów poszerzenia uprawnień innych związków wyznaniowych, np. w zakresie prawa do zawierania małżeństw przed duchownymi tych kościołów ze skutkami na gruncie prawa cywilnego. Wiele z postulatów zostało uwzględnionych w ustawach indywidualnych uchwalonych w latach 1994–1997, regulujących stosunki państwa do poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych. Gwarancją bilateralnego układania stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi – na wzór konkordatu – miał być art. 25 ust. 5 nowej Konstytucji RP z 1997 r. stanowiący, że stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami. Przepis ten pozostaje jednak martwy, o czym świadczy brak zawarcia jakiegokolwiek umowy i uchwalenia ustawy indywidualnej regulującej całościowo sytuację prawną danego związku wyznaniowego w Polsce po wejściu w życie konstytucji, mimo wyrażenia takiej woli przez trzydzieści kościołów i innych związków wyznaniowych. Konkordat przyczynił się do poszerzenia uprawnień innych związków wyznaniowych w Polsce, jednak w obliczu braku stosowania art. 25 ust. 5 Konstytucji RP pozostaje aktem najlepiej gwarantującym bilateralne układanie stosunków między państwem a związkiem wyznaniowym.

Słowa kluczowe: konkordat, Kościół Katolicki, związki wyznaniowe, ustawy indywidualne, ekumenizm

* Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, palabieniec@wpia.uni.lodz.pl

CONCORDAT AND THE RIGHTS OF MINORITY RELIGIOUS ASSOCIATIONS IN POLAND

Abstract. The article aims to show the impact of the concordat between the Republic of Poland and the Holy See from 1993 on the legal situation of other religious associations in Poland. Representatives of churches affiliated with the Polish Ecumenical Council expressed concerns that certain rights granted to the Catholic Church in the concordat would violate the autonomy of minority churches. As a result of the debate over the concordat, the Polish Ecumenical Council formulated a number of postulates for expanding the rights of other religious associations, such as the right to conclude marriages in churches with effects in civil law. Many of the postulates were established in individual laws passed in 1994–1997 regulating the state's relations with churches and other religious associations.

A guarantee of bilateral arrangement of relations between the state and religious associations – on the model of the Concordat – was to be Article 25(5) of the new 1997 Constitution, stipulating that relations between the Republic of Poland and other churches and religious associations shall be determined by laws passed on the basis of agreements concluded by the Council of Ministers with their competent representatives. However, this provision remains unused, as evidenced by the failure to conclude any agreement and pass an individual law comprehensively regulating the legal situation of religious associations in Poland after the Constitution came into force, despite the expression of such a will by thirty churches and other religious associations. The Concordat has contributed to expanding the rights of other religious associations in Poland but in the absence of the application of Article 25(5) of the Constitution, it remains the act that best guarantees bilateral arrangement of relations between the state and religious association.

Keywords: Concordat, Catholic Church, religious associations, individual laws, ecumenism

Niniejszy artykuł ma na celu zaprezentowanie wpływu, jaki wywarł konkordat między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską z 28 lipca 1993 r. na polskie prawo wyznaniowe dotyczące sytuacji prawnej nierzymskokatolickich kościołów i związków wyznaniowych. W pierwszej części zarysowany zostanie odbiór, z jakim spotkał się konkordat ze strony mniejszościowych kościołów i innych związków wyznaniowych. Ze względu na przyjęcie perspektywy nierzymskokatolickich związków wyznaniowych, podstawą opracowania tej części pracy są materiały historyczne w postaci wypowiedzi przedstawicieli tych związków wyznaniowych z okresu od sierpnia 1993 r. do marca 1994 r., tj. tuż po zawarciu konkordatu. Następnie zostaną zaprezentowane postulaty zgłaszane w tym czasie przez związki wyznaniowe w celu zrównania ich sytuacji prawnej z sytuacją Kościoła Katolickiego w Polsce, którego pozycja zmieniła się dzięki konkordatowi. Zadaniem postawionym przed niniejszym opracowaniem jest ponadto wskazanie wybranych obszarów, w których uprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych zostały poszerzone za sprawą konkordatu, oraz obszarów, które nadal – z perspektywy 30 lat od podpisania konkordatu – czekają na zmiany.

1. STOSUNEK KOŚCIOŁÓW I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH DO KONKORDATU

Informacja o podpisaniu konkordatu 28 lipca 1993 r.¹ wzbudziła pewien niepokój w kościołach nierzymskokatolickich. Kościół Katolicki działał wówczas na podstawie własnej ustawy indywidualnej uchwalonej w 1989 r., a poza Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym inne związki wyznaniowe nie działały na podstawie ustaw partykularnych, mimo wcześniejszego postulowania uchwalenia takich ustaw. Co więcej, wśród wyznawców kościołów mniejszościowych panowało przeświadczenie, że konkordat wiąże się z ustanowieniem dominującej pozycji Kościoła Katolickiego, jak miało to miejsce przed wojną za sprawą konkordatu z 1925 r. (Łyko 1997a, 549). Kościoły mniejszościowe nie brały udziału w dialogu na temat kształtu umowy między Państwem a Stolicą Apostolską – co zrozumiałe ze względu na fakt, że nie były stroną umowy – jednak w konkordacie znalazły się pewne kwestie, które mogły mieć wpływ na ich sytuację prawną. Kontrowersje wzbudził art. 17 konkordatu przewidujący możliwość sprawowania posługi duszpasterskiej przez duchownych katolickich w zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej. W przypadku wyżej wymienionych instytucji prowadzonych przez kościoły nierzymskokatolickie nie uwzględniono w konkordacie konieczności uzyskania zgody władz tych kościołów na taką działalność, co odebrały jako naruszenie swojej autonomii. Drugim przepisem konkordatu, który wzbudził obawy innych związków wyznaniowych, był art. 8 ust. 3 dotyczący gwarancji nienaruszalności miejsc przeznaczonych przez właściwą władzę kościelną do sprawowania kultu i grzebania zmarłych. Obawiano się, że Kościół Katolicki będzie odmawiał pochówku na swoich cmentarzach osób innego wyznania lub bezwyznaniowych. Państwo bowiem, zapewniając nienaruszalność cmentarzy, przyznało Kościołowi prawo wykonywania jurysdykcji oraz zarządzania i administrowania jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego (art. 8 ust. 1 w związku z art. 5 konkordatu) (Polska Rada Ekumeniczna 1997, 547–548)².

Biskup Jan Szarek z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego – ówczesny prezes Polskiej Rady Ekumenicznej – wyraził stanowisko wielu kościołów mniejszościowych: „Oczekujemy (...) od strony rządowej, aby przy zawieraniu tego typu

¹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).

² Wątpliwość interpretacyjna zgłoszona przez Polską Radę Ekumeniczną w sprawie pochówku na cmentarzach katolickich osób innych wyznań lub bezwyznaniowych została rozstrzygnięta w Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów konkordatu:

„2. Pojęcie nienaruszalności cmentarzy, użyte w artykule 8 ust. 3 Konkordatu, nie może być rozumiane jako prawo do odmowy pochowania na cmentarzu katolickim osoby innego wyznania lub niewierzącej”.

umów międzynarodowych – a konkordat jest specyficzną umową międzynarodową – dbała o równouprawnienie dla wszystkich swoich obywateli, niezależnie od przynależności wyznaniowej” (Szarek 1994, 13). Biskup ewangelicko-augsburski zwracał uwagę, że regulacje konkordatowe w obszarach takich jak zawieranie małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej, wprowadzenie możliwości nauczania religii w przedszkolach i szkołach, prowadzenie duszpasterstwa w domach starców oraz zarządzanie cmentarzami są nieprecyzyjne, dlatego wywołują niepokój wśród przedstawicieli Polskiej Rady Ekumenicznej (Szarek 1994, 13).

Polska Rada Ekumeniczna, składająca się z Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w RP, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, Kościoła Polskokatolickiego w RP, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w RP oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego – miała okazję wyrazić swój pogląd na temat konkordatu na posiedzeniu Komisji Wspólnej Rządu i Polskiej Rady Ekumenicznej 14 stycznia 1994 r., tj. już po podpisaniu konkordatu („Obrady Komisji Wspólnej Rząd – Polska Rada Ekumeniczna” 1994, 21). W opinii będącej podsumowaniem stanowiska Polskiej Rady Ekumenicznej, wyrażono nadzieję, że ustawodawca będzie miał na uwadze historyczny wkład wszystkich kościołów chrześcijańskich w rozwój kultury narodowej i krzewienie wartości moralnych. Nawiązano w ten sposób do preambuły konkordatu stanowiącej o doniosłym wkładzie Kościoła Katolickiego w rozwój osoby ludzkiej i umacnianie moralności oraz o roli odegranej przez Kościół w tysiącletnich dziejach państwa polskiego (Polska Rada Ekumeniczna 1997, 547).

Poza obawami dotyczącymi pogorszenia sytuacji prawnej kościołów mniejszościowych w świetle nowej umowy międzynarodowej, wyrażano także nadzieję na pozytywny wpływ konkordatu w tej sferze. Przykładem może być wypowiedź przedstawiciela Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, ks. prof. Zachariasza Łyko:

I w takiej konfiguracji zdarzeń i faktów widzę niezwykle pozytywny z punktu widzenia interesów mniejszości wyznaniowych sens konkordatu. Chciałoby się zresztą ufać, że konkordat odegra podobnie pozytywną rolę w rozwoju prawa wyznaniowego, jaką odegrała w swoim czasie ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, która stała się inspiracją dla ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz wzorcowym aktem prawnym dla późniejszych regulacji prawnych szeregu Kościołów chrześcijańskich. W niektórych aspektach w tym samym kierunku zdaje się wywierać swój wpływ obecny, nieratyfikowany jeszcze konkordat (Łyko 1997a, 551).

Głosem wspierającym konkordat w czasie sesji naukowej zorganizowanej przez Akademię Teologii Katolickiej 14 lutego 1994 r. był biskup senior Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Janusz Narzyński, który przekonywał, że:

Konkordat nie jest zagrożeniem i niebezpieczeństwem dla istnienia i statusu prawnego innych Kościołów. A kto bez uprzedzeń patrzy na ten dokument, musi przyznać, że stwarza on Kościołom mniejszościowym wyjątkową szansę i możliwości uregulowania własnej sytuacji prawnej

na zasadzie równouprawnienia, poszanowania tożsamości wyznaniowej i pasterskiego współdziałania między Kościołami mniejszościowymi a Państwem na podobnych zasadach, jakie zostały ujęte w konkordacie (Narzyński 1997, 545).

Co więcej, biskup odniósł się do powszechnej opinii panującej na temat stosunku kościołów mniejszościowych względem konkordatu:

Wbrew obiegowym opiniom pojawiającym się nieraz w tzw. środkach publicznego przekazu konkordat nie podważa – w moim, i nie tylko moim, przekonaniu – zasady równouprawnienia obywateli i Kościołów nierzymskokatolickich w naszym państwie. Ukazuje się tutaj niejako bitwę o Kościoły mniejszościowe, o ich status, niemalże egzystencję. A tak, w moim przekonaniu, wcale nie jest. Konkordat nie narusza równouprawnienia wyznań. Oczywiście tak to może być niekiedy odbierane, a jest w tym nieco naszej winy, bo obawy przed konkordatem były artykułowane – że tak to dosadnie nazwę – w retoryce rozdziału Kościoła i państwa. Jakby ta retoryka miała nam zagwarantować ów status równouprawnienia (Narzyński 1997, 545–546).

Powyższe stanowiska pokazują, że konkordat wzbudził duże poruszenie w szeregach kościołów mniejszościowych. Same przepisy konkordatu poprzez swoją nieprecyzyjność przyczyniały się do powstawania wskazanych wątpliwości. Jednak oprócz stanowisk wyrażających większą lub mniejszą podejrzliwość, pojawiały się głosy wyrażające szczerą nadzieję na uregulowanie w podobny sposób sytuacji prawnej pozostałych kościołów i związków wyznaniowych.

2. POSTULATY ROZSZERZENIA UPRAWNIEŃ „KONKORDATOWYCH” NA INNE KOŚCIOŁY I ZWIĄZKI WYZNANIOWE

W czasie spotkania z premier Hanną Suchocką, które miało miejsce 11 sierpnia 1994 r., prezes Polskiej Rady Ekumenicznej bp J. Szarek wyraził nadzieję, że „wszystkie regulacje prawnie zagwarantowane w konkordacie jednemu Kościołowi będą również gwarantowane kościołom zrzeszonym w Polskiej Radzie Ekumenicznej, przy uwzględnieniu ich specyfiki” (Szarek 1997, 542). Zaproponował, żeby kościoły zrzeszone w Radzie podpisały wspólne porozumienie z rządem. Miałoby ono zagwarantować im takie same prawa jakie Kościołowi Katolickiemu zapewnia konkordat. Z podpisaniem porozumienia wiązano nadzieje na przyspieszenie procesu legislacyjnego ustaw indywidualnych dla kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej (Szarek 1997, 543). Wówczas jedynie relacje państwa z Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w RP oraz Kościołem Ewangelicko-Augsburskim w RP były regulowane przez ustawy indywidualne, uchwalone odpowiednio: 4 lipca 1991 r. oraz 13 maja 1994 r. Do podpisania wspólnego porozumienia ostatecznie nie doszło, ale wszystkie Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej do wejścia w życie Konstytucji RP z 1997 r. uzyskały ustawy partykularne regulujące ich status prawny.

Podpisanie konkordatu stało się przyczyną sformułowania przez Polską Radę Ekumeniczną szeregu postulatów dotyczących rozciągnięcia zawartych w nim uprawnień na inne kościoły i związki wyznaniowe w zakresie:

- zawierania małżeństw wyznaniowych ze skutkiem na gruncie prawa cywilnego (art. 10 konkordatu);
- ustalania statusu kościelnych szkół wyższych oraz wydziałów teologii na uniwersytetach państwowych w drodze umowy między rządem a Kościołem (art. 15 ust. 2 konkordatu);
- dotowania przez państwo wyznaniowych uczelni wyższych – tak jak w przypadku Kościoła Katolickiego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (art. 15 ust. 3 konkordatu);
- emitowania programów w publicznej radiofonii i telewizji (art. 20 konkordatu oraz 48 ust. 3 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej);
- prowadzenia zbiorów na cele misyjne, charytatywne i opiekuńcze na terenie kościelnym, niepodlegających przepisom polskiego prawa o zbiorach publicznych (art. 21 konkordatu);
- zrównania działalności humanitarnej, charytatywno-opiekuńczej, naukowej i oświatowo-wychowawczej Kościoła z działalnością prowadzoną przez instytucje państwowe (art. 22 konkordatu);
- powołania komisji, która zajmie się koniecznymi zmianami w zakresie spraw finansowych instytucji i dóbr kościelnych oraz duchowieństwa;
- wsparcia materialnego w celu konserwacji i remontowania zabytkowych obiektów sakralnych i dzieł sztuki – art. 22 ust. 4 konkordatu (Polska Rada Ekumeniczna 1997, 547).

Wyrażono nadzieję na rozszerzenie wyżej wymienionych uprawnień na inne zainteresowane kościoły w drodze ustawy poprzedzonej porozumieniem z danym kościołem. W opinii Polskiej Rady Ekumenicznej w sprawie konsekwencji konkordatu dla kościołów członkowskich z 15 lutego 1994 r. zawarto postulat wprowadzenia regulacji umożliwiających zawieranie w przyszłości umów między państwem a kościołami mniejszościowymi, na wzór rozwiązań włoskich (Polska Rada Ekumeniczna 1997, 547). Opinia zawierała przekonanie, że: „obowiązująca nadal Konstytucja RP uznaje (...) równouprawnienie wszystkich kościołów” (Polska Rada Ekumeniczna 1997, 547). Powoływano się na obowiązującą jeszcze wówczas konstytucję z 1952 r., w której za przejaw równouprawnienia uznano nakaz regulacji ich sytuacji prawnej i majątkowej w formie ustawowej³.

³ Art. 82 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej uchwalonej przez sejm ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r. (t.j. Dz.U. z 1976 r. Nr 7, poz. 36 ze zm.).

3. USTAWY INDYWIDUALNE UCHWALONE PRZED WEJŚCIEM W ŻYCIE KONSTYTUCJI RP Z 1997 R.

Podpisanie konkordatu stało się impulsem do podjęcia starań o zrównanie pozycji pozostałych kościołów i związków wyznaniowych, także pod względem formy i sposobu uregulowania ich sytuacji prawnej. Proces ten rozpoczął się wcześniej, jednak podpisanie konkordatu nadało mu nowej dynamiki.

W dniu podpisania konkordatu obowiązywała już ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, regulująca sytuację prawną kościołów wpisanych do rejestru, ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego oraz ustawa o stosunku Państwa do Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, a także partykularne regulacje przedwojenne, oparte na dawnym modelu zwierzchności państwa nad kościołami⁴.

Przyjęcie przez sejm ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP w dniu 17 maja 1989 r. – podobnie jak zawarcie konkordatu – zostało uznane przez wielu przedstawicieli kościołów mniejszościowych za uprzywilejowanie tego Kościoła (Binemann-Zdanowicz 2020, 100), z drugiej zaś strony za szansę – a nawet niezbędny warunek – uregulowania sytuacji prawnej kolejnych związków wyznaniowych. Jak ujęła to M. Winiarczyk-Kossakowska: „Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego stała się swego rodzaju ustawą-matką późniejszych ustaw, przyjmowanych w latach 1991–1997” (Winiarczyk-Kossakowska 2004, 108).

Jako pierwszy po Kościele Katolickim o uchwalenie ustawy indywidualnej ubiegał się w 1989 r. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny. Następnie Kościół Polskokatolicki i Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (1989 r.), Kościół Chrześcijan Baptystów (1990 r.), Kościół Zielonoświątkowy oraz Kościół Ewangelicko-Augsburski (1991 r.), Kościół Metodystyczny w RP, Kościół Ewangelicko-Reformowany oraz gminy wyznaniowe żydowskie (1992 r.). Kościół Starokatolicki Mariawitów i Kościół Katolicki Mariawitów zgłosiły postulat uregulowania swojej sytuacji prawnej w drodze ustawy indywidualnej już po podpisaniu konkordatu, w 1994 r. Proces prac nad ustawami partykularnymi trwał jednak na tyle długo, że uchwalono je już po podpisaniu konkordatu, zaś przed jego ratyfikacją⁵.

⁴ Były to regulacje dotyczące Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej, Karaimskiego Związku Religijnego w RP, Muzułmańskiego Związku Religijnego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Żydowskiego Związku Wyznaniowego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej).

⁵ Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. z 2014 r. poz. 1726); ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. poz. 43); 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

Ustawy te wzorowano na ustawie-matce (ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego), zawierając w nich przepisy w niemal identycznym brzmieniu. Procesowi temu towarzyszyła „przesadna chęć zabezpieczenia sobie dokładnie wszelkich uprawnień przyznanych Kościołowi Katolickiemu, nawet jeśli one nie należały do tradycji i zwyczajów danego Kościoła” (Winiarczyk-Kossakowska 2023, 33). Niektóre przepisy zawarte w ustawach indywidualnych powtarzały uprawnienia wynikające z ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 265), co nie było konieczne ze względu na zasadę stosowania przepisów ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania w przypadkach nieuregulowanych indywidualnymi ustawami (art. 18 ust. 2 ustGW).

Do wejścia w życie nowej konstytucji indywidualną ustawę regulującą ich sytuację prawną uzyskało jedenaście kościołów i związków wyznaniowych. Od ratyfikacji i wejścia w życie konkordatu 25 kwietnia 1998 r. nie powstały nowe ustawy regulujące kompleksowo sytuację prawną niekatolickich związków wyznaniowych. T.J. Zieliński zwraca uwagę na „mimowolną hamującą funkcję konkordatu” (Zieliński 2009, 59).

4. „MAŁE KONKORDATY” I USTAWY INDYWIDUALNE Z ARTYKUŁU 25 UST. 5 KONSTYTUCJI RP

Dla kościołów i innych związków wyznaniowych, których sytuacja prawna nie została uregulowana w drodze indywidualnej ustawy w latach 1989–1997, istotne było wprowadzenie do nowej Konstytucji RP artykułu 25 ust. 5 – przepisu stanowiącego, że stosunki między Rzeczpospolitą a związkami wyznaniowymi są uregulowane w drodze indywidualnych ustaw poprzedzonych zawarciem umowy między rządem a przedstawicielami związku wyznaniowego. Jest to przepis istotny z punktu widzenia zasady równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych. Miał umożliwić niekatolickim kościołom i innym związkom wyznaniowym współdecydowanie o kształcie regulacji prawnych, tj. zrównać w tym zakresie ich sytuację prawną z sytuacją Kościoła Katolickiego

Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. poz. 1712); ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. poz. 169); ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. poz. 1889); ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. poz. 1599); ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. poz. 1798); ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. poz. 44); ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. poz. 14); ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. poz. 13).

mającego znaczący wpływ na treść dotyczących go regulacji poprzez negocjowanie umowy konkordatowej. Wprowadzenie przepisu było uznane za warunek pogodzenia współistnienia zasady równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych z istnieniem konkordatu, dającego Kościołowi Katolickiemu znaczący wpływ na swoją sytuację prawną w państwie, a także dużą stabilność regulacji. Rozwiązanie zawarte w art. 25 ust. 5 zostało zaczerpnięte z konstytucji włoskiej, która w art. 8 ust. 3 stanowi, że stosunki z państwem wyznań religijnych innych niż katolickie (*la confessioni religiose diverse dalla cattolica*) „są regulowane przez ustawę na podstawie porozumień zawartych z ich właściwymi przedstawicielstwami”⁷. Umowy te zarówno we włoskim, jak i w polskim porządku prawnym nie mają rzecz jasna charakteru umów międzynarodowych, jak ma to miejsce w przypadku konkordatu, jednak są przejawem zasady bilateralności w relacjach ze związkami wyznaniowymi będącej w obu państwach ważnym elementem ustroju i nie pozwalają na jednostronne decydowanie o sytuacji prawnej kościołów przez organy władzy państwowej. Tak jak w przypadku konkordatu parlament wyraził zgodę na jego ratyfikację w formie ustawy, nie mogąc wprowadzać zmian do samej treści umowy, tak w przypadku ustaw z art. 25 ust. 5 przyjmuje się, że parlament uchwała lub odrzuca projekt ustalony przez stronę wyznaniową i rządową, nie mogąc wprowadzać w nim żadnych zmian bez zgody związku wyznaniowego. Powyższa analogia ma na celu zbliżenie pozycji prawnej kościołów mniejszościowych z większościowym Kościołem Katolickim.

Już w konstytucji marcowej artykuł 115 stanowił: „Kościoły mniejszości religijnych i inne prawnie uznane związki religijne rządzą się same własnymi ustawami, których uznania Państwo nie odmówi, o ile nie zawierają postanowień sprzecznych z prawem. Stosunek Państwa do tych Kościołów i wyznań będzie ustalony w drodze ustawowej po porozumieniu się z ich prawnymi reprezentacjami”⁸. Przepis ten znalazł się również w konstytucji kwietniowej. Międzywojenny model relacji państwa ze związkami wyznaniowymi zakładał jednak zwierzchnictwo państwa nad związkami wyznaniowymi, dlatego osiągnięcia porozumienia nie traktowano jako warunek konieczny procesu legislacyjnego (Leszczyński 2012, 23).

Dwustronna forma regulacji stosunku państwa i poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych obecna w relacjach państwa z Kościołem Katolickim w konkordacie, znalazła swoje odzwierciedlenie w ustawach partykularnych powstałych przed wejściem w życie Konstytucji RP z 1997 r. w drodze negocjacji

⁶ Costituzione Italiana, https://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/11/Wlochy_pol_010711.pdf (dostęp 29.08.2024).

⁷ Konstytucja Republiki Włoskiej z 27 grudnia 1947 r. 2004. Tłum. Zbigniew Witkowski. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.

⁸ Internetowy System Aktów Prawnych, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19210440267/O/D19210267.pdf> (dostęp 29.08.2024).

między stroną rządową a związkami wyznaniowymi. Pozostałe kościoły i inne związki wyznaniowe uzyskały formalną gwarancję bilateralnego uregulowania ich sytuacji prawnej w drodze ustaw poprzedzonych umową (art. 25 ust. 5 Konstytucji RP), jednak regulacja ta nie jest stosowana, co powoduje duże wątpliwości, co do realizacji zasady równouprawnienia wynikającej z art. 25 ust. 1 Konstytucji RP.

Podczas konferencji zorganizowanej z okazji dziesięciolecia ratyfikacji konkordatu biskup Kościoła Polskokatolickiego Wiktor Wysoczański wyraził słuszne stanowisko, że samo wprowadzenie ustaw okołokonkordatowych nie spowodowało wystarczającego umocnienia sytuacji prawnej innych kościołów i związków wyznaniowych. Taki efekt może spowodować jedynie realizacja art. 25 ust. 5 Konstytucji RP (Wysoczański 2008, 85). Należy stwierdzić, że po 30 latach od podpisania konkordatu nie poszerzył się krąg związków wyznaniowych, których sytuacja zostałaby umocniona poprzez uchwalenie ustawy indywidualnej. Od wejścia w życie konstytucji o podpisanie umowy z rządem w sprawie uchwalenia ustawy partykularnej w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP wnioskowało trzydzieści kościołów i innych związków wyznaniowych – dziewięć związków buddyjskich, jeden związek muzułmański, jeden związek rodzimowierczy oraz dziewiętnaście kościołów chrześcijańskich⁹. Ponadto o nowelizację posiadanych regulacji przedwojennych starały się Muzułmański Związek Religijny w RP oraz Wschodni Kościół Staroobrzędowy w RP. Kościół Ewangelicko-Augsburski wnioskował o nowelizację posiadanej ustawy z 1994 r., a Kościół Adwentystów Dnia Siódmego o uchwalenie ustawy o finansowaniu Wyższej Szkoły Teologiczno-Humanistycznej im. Michała Beliny-Czechowskiego w Podkowie Leśnej z budżetu państwa. Żadne z wymienionych inicjatyw kościołów i związków wyznaniowych nie zakończyły się uchwaleniem ustawy partykularnej¹⁰.

⁹ Na podstawie wniosków dostępnych w Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji – stan na dzień 8.06.2022 r.

¹⁰ Ustawami, które zostały poprzedzone porozumieniami z Kościołem, są: ustawa z dnia 13 maja 2011 r. o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa (Dz.U. Nr 144, poz. 849) oraz ustawa z dnia 17 grudnia 2009 r. o uregulowaniu stanu prawnego niektórych nieruchomości pozostających we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. z 2010 r. Nr 7, poz. 43). Żadna z wymienionych ustaw nie jest jednak traktowana za realizującą art. 25 ust. 5 Konstytucji RP. W przypadku ustawy o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego nie została dochowana prawidłowa kolejność – umowę zawarto dopiero po pierwszym czytaniu projektu ustawy w sejmie. Zaś porozumienie dotyczące nieruchomości zawarte zostało między trzema podmiotami – Kościołem Katolickim obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym oraz ministrem właściwym do spraw wyznań religijnych i zawierało zgodne oświadczenie stron, że ich wolą nie jest regulacja danej materii w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP (Leszczyński 2012, 347). Odmienne zdanie prezentuje P. Borecki, który stoi na stanowisku, że art. 25 ust. 5 Konstytucji RP doczekał się realizacji w odniesieniu do ustawy z dnia 13 maja 2011 r. o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego (PSD) z budżetu państwa (Borecki 2019, 26).

Kościoły i inne związki wyznaniowe, które po wejściu w życie konstytucji wyraziły wolę uregulowania ich sytuacji prawnej w drodze ustawy indywidualnej na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, w znacznej części wzorowały się na ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego oraz na pozostałych kilkunastu ustawach indywidualnych. Jest to niewątpliwie ułatwienie dla mniej licznych związków wyznaniowych, dla których sformułowanie własnego projektu ustawy od podstaw byłoby dużą trudnością¹¹.

5. WPLYW KONKORDATU NA DIALOG EKUMENICZNY

Zastrzeżenia zgłaszane pod adresem konkordatu ze strony kościołów niekatolickich przedstawione podczas konferencji zorganizowanej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, spotkały się z zarzutem podniesionym przez prymasa Józefa Glempa działania na rzecz lewicowych sił politycznych wrogich Kościołowi Katolickiemu, a co za tym idzie – zwracaniem się przeciwko ruchowi ekumenicznemu (Szarek 1994, 13). Powyższa reakcja pokazuje, że relacje między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi mogą wywoływać konsekwencje w relacjach ekumenicznych między kościołami. Krytyka rozwiązań przyjętych wobec Kościoła Katolickiego spotkała się z zarzutem sprzyjania ruchom politycznym przeciwnym Kościołowi. Z kolei uprawnienia przyznane przez państwo jednemu kościołowi mogą spowodować pojawienie się u innych wątpliwości co do realizacji zasady równouprawnienia, jak miało to miejsce w czasie debaty nad kształtem i ratyfikacją konkordatu.

Z. Łyko wyraził przekonanie, że na uzyskanie przez mniejszościowe związki wyznaniowe uprawnień analogicznych do tych przyznanych Kościołowi Katolickiemu w konkordacie mogłaby mieć wpływ postawa samego Kościoła Katolickiego:

Według moich spostrzeżeń potrzebne jest współdziałanie trzech czynników: Kościoła Katolickiego, Państwa i kościołów chrześcijańskich. Po pierwsze wielce cenione byłoby życzliwe ustosunkowanie się Kościoła Katolickiego do idei rozszerzenia gwarancji konkordatowych na inne kościoły. W świetle wypowiedzi ks. prof. dra hab. Józefa Krukowskiego taka życzliwość istnieje. Chociaż wydaje się, że wielu działaczy i polityków katolickich nadal tkwi w atmosferze czasów przedsoborowych i patrzy na mniejszości wyznaniowe okiem nieżyczliwym, z pozycji triumfalistycznej i dominacyjnej (Łyko 1997b, 544).

Z pozytywnym odzewem ze strony kościołów mniejszościowych spotkało się Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawach założeń aksjologicznych nowej konstytucji z 16 czerwca 1990 r., w którym zawarto postulat objęcia

¹¹ Co ciekawe, włączanie do projektów ustaw przepisów nadających Kościołowi uprawnienia, którymi nie jest szczególnie zainteresowany, bywa celowym zabiegiem. Związki wyznaniowe w czasie negocjacji z rządem mogą zrezygnować z określonych uprawnień, wykazując w ten sposób gotowość pójścia na kompromis, a równocześnie nie tracąc ważnych dla siebie regulacji.

innych kościołów i związków wyznaniowych uregulowaniami, które obowiązują względem Kościoła Katolickiego, a dotyczą współdziałania państwa z Kościołem (Łyko 1997a, 550). Oficjalna nauka Kościoła wspiera ruch ekumeniczny, jednak w samym Kościele Katolickim nie można wykluczyć pojawiania się głosów jemu przeciwnych. Nie należy jednak przeceniać roli Kościoła Katolickiego w procesie kształtowania prawa o stosunku państwa do innych wyznań. Wydaje się, że większe znaczenie ma wskazywane przez Z. Łyko podejmowanie działań zmierzających do uzyskania równoprawnego statusu w Polsce bezpośrednio przez zainteresowane kościoły (Łyko 1997b, 545). Takie stanowisko zajął biskup-senior J. Narzyński z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego: „Musimy sami w tej materii podjąć starania o rozmowę z władzami państwowymi, a nie czekać, aż nam bracia katolicy sprezentują tę rzecz jako gotową” (Narzyński 1997, 546).

Książd prof. Józef Krukowski, którego stanowisko zostało docenione przez przedstawicieli kościołów mniejszościowych, dostrzegał wartość, jaką niesie za sobą dla zasady równouprawnienia rozszerzanie gwarancji uzyskanych przez Kościół Katolicki na inne kościoły i związki wyznaniowe:

Z faktu zawarcia Konkordatu przez Państwo, respektujące zasadę równouprawnienia Kościołów i Związków wyznaniowych, wynika postulat rozszerzenia tych gwarancji wolnościowych, jakie wpisane zostały do Konkordatu, na inne Kościoły i Związki wyznaniowe, o ile są zdolne do skorzystania z tych gwarancji. Rozszerzenie to nie może jednak nastąpić w formie umów międzynarodowych, ponieważ inne Kościoły nie posiadają zdolności prawnej do ich zawarcia. Właściwym instrumentem prawnym, służącym rozszerzeniu tych gwarancji, jest ustawa, której treść powinna być uzgodniona w drodze porozumienia z ich właściwymi przedstawicielami (Krukowski 1996, 72).

J. Krukowski uważał, że po ratyfikacji konkordatu (lub równoległe z nią) należy dokonać nowelizacji innych ustaw, w tym ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, „aby nie było istotnych różnic w uprawnieniach obywateli w korzystaniu z wolności religijnej” (Krukowski 1994, 61). J. Krukowski zwrócił uwagę, że uprawnienia powinny otrzymać kościoły, które są zdolne z nich skorzystać.

6. REALIZACJA POSTULATÓW ZGŁASZANYCH PRZEZ POLSKĄ RADĘ EKUMENICZNĄ

Ze względu na obszerność i wielowątkowość tematu uprawnień, o które ubiegały się – lub wciąż ubiegają – kościoły i inne związki wyznaniowe, w niniejszym artykule wspomniane zostaną jedynie wybrane postulaty zgłoszone przez Polską Radę Ekumeniczną. Sztandarowym uprawnieniem, którym zainteresowane są związki wyznaniowe, jest prawo do zawierania małżeństw cywilnych w formie wyznaniowej przed duchownym danego związku wyznaniowego. Ustawa z dnia 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności

sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw (Dz.U. z 1998 r. Nr 59, poz. 375) wprowadziła uprawnienie do zawierania małżeństw wyznaniowych ze skutkiem na gruncie prawa cywilnego – poza Kościołem Katolickim – dla Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Kościoła Polskokatolickiego, gmin wyznaniowych żydowskich, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów oraz Kościoła Zielonoświątkowego. Jedynym kościołem, którego działalność reguluje ustawa partykularna, a nie był zainteresowany zawieraniem małżeństw wyznaniowych ze skutkami na gruncie prawa cywilnego, jest Kościół Katolicki Mariawitów. Związki wyznaniowe działające na podstawie regulacji przedwojennych zostały pominięte przy tej nowelizacji¹².

Ustawodawca nie zdecydował się na przyznanie prawa do zawierania małżeństw ze skutkami na gruncie prawa cywilnego przed duchownymi zarejestrowanych kościołów i innych związków wyznaniowych¹³. Wszystkie związki wyznaniowe, które ubiegały się o zawarcie umowy i uchwalenie ustawy w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP w latach 1997–2022, były zainteresowane uzyskaniem takiego prawa¹⁴.

Kolejnym wartym uwagi uprawnieniem jest finansowanie uczelni wyższych z budżetu państwa. Konkordat wymienia dwie uczelnie katolickie dotowane przez państwo: Katolicki Uniwersytet Lubelski oraz Papieską Akademię Teologiczną

¹² Muzułmański Związek Religijny w RP, Wschodni Kościół Staroobrzędowy nieposiadający hierarchii duchownej oraz Karański Związek Religijny w RP.

¹³ W informatycznym Rejestrze kościołów i innych związków wyznaniowych prowadzonym przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji widnieje 170 kościołów i innych związków wyznaniowych – stan na dzień 31.07.2023 r.

¹⁴ Por. projekty ustaw indywidualnych o stosunku państwa do poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych – Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (Kościół Nowoapostolski w Rzeczypospolitej Polskiej, Buddyjski Związek Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Wolnych Chrześcijan w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół – Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa, Kościół Boży w Chrystusie, Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa, Kościół Chrystusowy w RP, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Rzeczypospolitej Polskiej, Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, wspólny projekt dziewięciu Kościołów Chrześcijańskich (Centrum Chrześcijańskie „Kanaan”, Centrum Chrześcijańskie „Miecz ducha”, Wspólnota Chrześcijańska „Wrocław dla Jezusa”, Kościół Chrześcijański „Wieczernik”, Kościół Chrześcijański „Arka”, Kościół Chrześcijański „Słowo Wiary”, Kościół „Chrystus dla Wszystkich”, Chrześcijański Kościół Reformacyjny, Kościół Boży w Polsce), Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul-Bayt, Kościół Staroobrzędowy nieposiadający hierarchii duchownej, Polska Unia Buddyjska). W przypadku Kościoła Nowego Przymierza w Lublinie oraz Rodzimej Wiary, które nie załączyły do wniosku projektu ustawy, informacja o chęci posiadania uprawnienia do udzielania ślubów cywilnych w formie wyznaniowej pochodzi z bezpośredniej rozmowy z przedstawicielami związków.

w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II)¹⁵. Pomoc finansową dla innych uczelni pozostawiono państwu do rozważenia. Ostatecznie dotacje i inne środki z budżetu państwa na zasadach określonych dla uczelni publicznych poza uczelniami wymienionymi w konkordacie otrzymują cztery inne uczelnie katolickie.

Z budżetu państwa finansowane jest również Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie (ustawa z dnia 13 maja 2011 r. o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa – Dz.U. Nr 144, poz. 849). Subwencje od państwa otrzymuje także Chrześcijańska Akademia Teologiczna (ustawa z dnia 16 marca 2000 r. o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie – t.j. Dz.U. z 2021 r. poz. 1365 – art. 3a ust. 1–2 o subwencjach i dotacjach podmiotowych wprowadzono 1 stycznia 2021 r.)¹⁶.

Ważną zmianą na korzyść niekatolickich kościołów i związków wyznaniowych było wprowadzenie do ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania w drodze nowelizacji z 26 czerwca 1997 r. działu IIIa. Powołano w nim Międzykościelną Komisję Regulacyjną do spraw majątkowych, która miała za zadanie – na wzór Komisji Majątkowej powołanej dla Kościoła Katolickiego – rozpatrywać wnioski rewindykacyjne w sprawie nieruchomości utraconych przez Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego oraz niewymienione z nazwy inne kościoły i związki wyznaniowe. Odrębne komisje utworzono w ustawach indywidualnych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego¹⁷, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego¹⁸ oraz gmin wyznaniowych żydowskich¹⁹.

¹⁵ Poza regulacją konkordatową istnieją również odrębne ustawy dotyczące finansowania wymienionych uczelni: ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa (Dz.U. Nr 61, poz. 259 ze zm.), ustawa z dnia 26 czerwca 1997 r. o finansowaniu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie z budżetu państwa (Dz.U. Nr 103, poz. 650 ze zm.).

¹⁶ Kościół Adwentystów Dnia Siódmego bez powodzenia wnioskował w trybie art. 25 ust. 5 o zawarcie umowy z rządem i uchwalenie ustawy o finansowaniu Wyższej Szkoły Teologiczno-Humanistycznej im. Michała Beliny-Czechowskiego w Podkowie Leśnej z budżetu państwa. W uzasadnieniu strona rządowa zasłaniała się procedowaniem nad innymi projektami ustaw zgłaszanymi przez kościoły i związki wyznaniowe (Pismo z dnia 22 grudnia 2014 r. Sekretarza Stanu Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji, Stanisława Huskowskiego do Przewodniczącego Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, Jarosława Dzięgielewskiego, DWRMNIE-610-100/2014, archiwum MSWiA).

¹⁷ Art. 48a dodany przez art. 3 pkt 4 ustawy z dnia 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw (Dz.U. z 1998 r. Nr 59, poz. 375) z dniem 30 maja 1998 r.

¹⁸ Art. 43 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 509).

¹⁹ Art. 32 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (t.j. Dz.U. z 2014 r. poz. 1798).

7. PODSUMOWANIE

Podpisanie konkordatu 28 lipca 1993 r. niewątpliwie wzmocniło pozycję prawną Kościoła Katolickiego w Polsce. Zyskał on nieosiągalną dla innych związków wyznaniowych gwarancję stabilności regulacji prawnych oraz szereg nowych uprawnień. Zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych wymagała odpowiedzi na szczególne regulacje przyznane Kościołowi Katolickiemu i dostosowania sytuacji prawnej niekatolickich kościołów i związków wyznaniowych do nowego stanu prawnego. Pierwszym wyzwaniem było zapewnienie związkom wyznaniowym formy regulacji ich sytuacji prawnej, która byłaby zbliżona do formy konkordatu. Zapewnienie w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP możliwości zawarcia umowy z Radą Ministrów oraz otwierającego drogę do uchwalenia ustawy indywidualnej dla każdego zarejestrowanego związku wyznaniowego było szerokim otwarciem na równouprawnienie związków wyznaniowych. Umowa, która miała poprzedzać uchwalanie ustaw, gwarantowała związkom wyznaniowym, że żadne regulacje prawne nie zostaną wprowadzone bez ich zgody. Wskutek braku realizacji art. 25 ust. 5 – niepodejmowania przez rząd negocjacji ze związkami wyznaniowymi lub odmowy podpisywania umów – formalna gwarancja stabilizacji i bilateralnego układania relacji państwo – związki wyznaniowe pozostaje martwym przepisem.

Drugim wyzwaniem było nadanie Kościołowi Katolickiemu w konkordacie nowych uprawnień, takich jak małżeństwa konkordatowe, finansowanie uczelni wyższych, tworzenie komisji majątkowych, a także dostęp do środków masowego przekazu oraz wsparcia finansowego przy konserwacji zabytków. Część uprawnień przyznanych Kościołowi Katolickiemu w konkordacie została nadana niekatolickim kościołom i innym związkom wyznaniowym – szczególnie działającym na podstawie ustaw indywidualnych – jednak nadal wiele postulatów, takich jak finansowanie niektórych uczelni wyższych czy zawieranie małżeństw na wzór małżeństw konkordatowych zostało niezrealizowanych, mimo zainteresowania wielu mniejszościowych związków wyznaniowych.

BIBLIOGRAFIA

- Binemann-Zdanowicz, Dawid. 2020. *Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w III RP*. Dysertacja doktorska. Warszawa–Bielsko-Biała.
- Borecki, Paweł. 2019. „Funkcja stabilizacyjna Konkordatu polskiego z 1993 r. wobec Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych”. *Studia Prawa Publicznego* 1(25).
- Konkordat polski 1993*. 2019. Red. Paweł Borecki, Czesław Janik, Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- 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. Warszawa: Civitas Christiana.
- Krukowski, Józef. 1996. „Spór wokół ratyfikacji konkordatu”. *Roczniki Nauk Prawnych* IV.

- Krukowski, Józef. 1998. „Refleksje po ratyfikacji konkordatu”. *Roczniki Nauk Prawnych* VIII.
- Leszczyński, Paweł. 2012. *Regulacja stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi określona w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*. Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Gorzowie Wielkopolskim.
- Łyko, Zachariasz. 1997a. „Referat ks. prof. Zachariasza Łyko (ChAT) wygłoszony podczas konferencji naukowej na temat konkordatu, zorganizowanej przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich i Stowarzyszenie Polskich Prawników Katolickich [14 marca 1994 r.]”. W *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*. Red. Czesław Janik. Warszawa: Instytut Nauk Politycznych UW.
- Łyko, Zachariasz. 1997b. „Głos w dyskusji ks. prof. Zachariasza Łyko podczas sympozjum naukowego w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej na temat «Konkordat z 28 lipca 1993 r. a równouprawnienie wyznań» [15 grudnia 1993 r.]”. W *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*. Red. Czesław Janik. Warszawa: Instytut Nauk Politycznych UW.
- Mezglewski, Artur. Henryk Misztal. Piotr Stanisław. 2011. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: C.H.Beck.
- Narzyński, Janusz. 1997. „Wypowiedź biskupa-seniora Janusza Narzyńskiego z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, podczas sesji naukowej na temat konkordatu, zorganizowanej przez Akademię Teologii Katolickiej”. W *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*. Red. Czesław Janik. Warszawa: Instytut Nauk Politycznych UW.
- „Obrady Komisji Wspólnej Rząd – Polska Rada Ekumeniczna”. 1994. *Zwiastun. Dwutygodnik Ewangelicki* 3.
- Polska Rada Ekumeniczna. 1997. „Opinia z 15.02.1994 r. Polskiej Rady Ekumenicznej w sprawie konsekwencji konkordatu z 28 lipca 1993 r. dla Kościołów członkowskich Rady”. W *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*. Red. Czesław Janik. Warszawa: Instytut Nauk Politycznych UW.
- Szarek, Jan. 1994. „Konsekwencje konkordatu będą odczuwalne nie tylko dla katolików – wywiad z bp. Janem Szarkiem zamieszczony w «Życiu Warszawy»”. *Zwiastun. Dwutygodnik Ewangelicki* 3.
- Szarek, Jan. 1997. „Przemówienie prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej bp. Jana Szarka na spotkaniu z premier Hanną Suchocką 11 sierpnia 1993 r.”. W *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*. Red. Czesław Janik. Warszawa: Instytut Nauk Politycznych UW.
- Winiarczyk-Kossakowska, Małgorzata. 2004. *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku państwa do kościołów chrześcijańskich*. Warszawa: Elipsa.
- 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.
- Wysoczański, Wiktor. 2008. „Wpływ Konkordatu z 1993 r. na sytuację prawną kościołów i innych związków wyznaniowych mniejszościowych”. W *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*. Red. Józef Wroceński, Helena Pietrzak. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Zieliński, Tadeusz J. 2009. „Konsekwencje konkordatu polskiego z 1993 r. dla sytuacji prawnej nierzymskokatolickich związków wyznaniowych”. W *Dziesięć lat polskiego konkordatu*. Red. Czesław Janik, Paweł Borecki. Warszawa: Stowarzyszenie Absolwentów Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego.

Akty prawne


Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej uchwalona przez sejm ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r. (t.j. Dz.U. z 1976 r. Nr 7, poz. 36 ze zm.).

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 ze zm.).
- Konstytucja Republiki Włoskiej z dnia 27 grudnia 1947 r. 2004. Tłum. Zbigniew Witkowski. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).
- Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimeńskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 30, poz. 241 ze zm.).
- Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 30, poz. 240 ze zm.).
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 265).
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 1347 ze zm.).
- Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. z 2014 r. poz. 1726).
- Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. poz. 43).
- 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 Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. poz. 1889).
- Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. poz. 169).
- Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. poz. 1712).
- Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. poz. 1599).
- Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2014 r. poz. 1798).
- Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. poz. 44).
- Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2015 r. poz. 14).
- 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 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw (Dz.U. z 1998 r. Nr 59, poz. 375).
- Ustawa z dnia 24 lipca 1998 r. o zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. Nr 117, poz. 757).
- Ustawa z dnia 17 grudnia 2009 r. o uregulowaniu stanu prawnego niektórych nieruchomości pozostających we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. z 2010 r. Nr 7, poz. 43).
- Ustawa z dnia 13 maja 2011 r. o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa (Dz.U. Nr 144, poz. 849).
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej (Dz.U. Nr 38, poz. 363 ze zm.).

Inne

Oświadczenie rządowe z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r. (M.P. z 1998 r. Nr 4, poz. 51).

Pismo z dnia 22 grudnia 2014 r. Sekretarza Stanu Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji, Stanisława Huskowskiego do Przewodniczącego Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, Jarosława Dzięgielewskiego, DWRMNIE-610-100/2014, archiwum MSWiA.

*Olivia Rybczyńska-Gryguc** <https://orcid.org/0000-0002-8666-7062>

AUTONOMIA PROCESU KANONICZNEGO A CYWILNOPRAWNA OCHRONA DÓBR OSOBISTYCH

Streszczenie. Możliwość dochodzenia roszczeń z tytułu ochrony dóbr osobistych naruszonych w trakcie procesu sądowego od lat jest przedmiotem rozważań doktryny i orzecznictwa. W przypadku dóbr naruszonych podczas procesu przed sądem kościelnym powstaje jednak pytanie, czy zasada autonomii procesu kanonicznego nie sprzeciwia się ich ochronie na gruncie cywilnoprawnym. Artykuł zmierza do wykazania, że autonomia procesu kanonicznego nie sprzeciwia się cywilnoprawnej drodze dochodzenia swoich praw z tytułu naruszenia dobra osobistego przed sądem kościelnym, ale również jej nie sprzyja. Jest to spowodowane przede wszystkim ograniczeniami w pozyskiwaniu materiału dowodowego pochodzącego z procesów kościelnych. Wypracowanie rozwiązań prawnych regulujących kwestie współpracy pomiędzy sądami powszechnymi i sądami kościelnymi może pozwolić na poprawę skuteczności ochrony dóbr osobistych naruszonych w procesach kościelnych.

Słowa kluczowe: autonomia religijna, dobra osobiste, sąd kościelny, wolność sumienia i wyznania, prawo wewnętrzne związków wyznaniowych

AUTONOMY OF THE CANONICAL PROCESS AND CIVIL LAW PROTECTION OF PERSONAL RIGHTS

Abstract. The possibility of pursuing claims for the protection of personal rights violated during a trial has been the subject of doctrinal and case law considerations for years. However, in the case of personal rights violated during a trial in an ecclesiastical court, the question arises whether the principle of autonomy of the canonical process does not oppose the protection of personal rights under civil law. In this article, it is argued that the autonomy of the church trial in an ecclesiastical court does not oppose but also does not favour, the civil law way of pursuing one's rights for the violation of a personal good in an ecclesiastical court. This is primarily due to the limitations of collecting evidence from ecclesiastical trials. The development of legal solutions regulating the issues of cooperation between state and church courts may make it possible to improve the effectiveness of the protection of personal rights violated in canonical trials.

Keywords: religious autonomy, personal rights, ecclesiastical court, freedom of religion or belief, internal law of religious associations

* Uniwersytet Warszawski, Wydział Prawa i Administracji, o.rybczynska@uw.edu.pl

1. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Autonomia procesu kanonicznego wynika z przyjętej przez art. 25 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.¹ zasady autonomii i wzajemnej niezależności kościołów i innych związków wyznaniowych, która jest jedną z naczelných zasad relacji państwo – Kościół. Zgodnie z tą zasadą państwo zapewnia związkom wyznaniowym możliwość pełnienia ich misji, na co składa się wykonywanie jurysdykcji w swoich sprawach i zarządzanie własnymi sprawami na podstawie prawa wewnętrznego (Pietrzak 2006, 21). Zasada ta w stosunku do Kościoła katolickiego została odzwierciedlona również w art. 1 Konkordatu między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską z dnia 28 lipca 1993 r.² i zgodnie z nią państwo i Kościół katolicki „są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne”. Ponadto na mocy Konkordatu Rzeczpospolita Polska zapewniła Kościołowi katolickiemu niezależność od państwa w zakresie orzekania o nieważności małżeństwa kanonicznego³.

Nie można jednak tracić z pola widzenia faktu, że uczestnicy sądowego procesu kanonicznego są obywatelami, którzy mogą mieć uzasadnione poczucie, że ich dobra podczas tego procesu zostały naruszone przez innych jego uczestników. Nie każdy z uczestników procesu kanonicznego musi być osobą wierzącą, a zatem należy przyjąć, że sama ochrona dóbr osobistych na gruncie kanoniczno-prawnym jest niewystarczająca⁴. Tym samym należy zadać pytanie, czy zasada autonomii nie sprzeciwia się ochronie praw uczestnika postępowania przed sądem kościelnym na gruncie cywilnoprawnym. Powstaje bowiem wątpliwość, czy w takiej sytuacji nie dochodziłoby wówczas do nieuprawnionej ingerencji organów państwowych w sprawy wewnętrzne związku wyznaniowego.

Katalog dóbr osobistych jest otwarty, a zakres interesów wymienionych w art. 23 ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny⁵ jest niewyczerpujący. Wśród dóbr, które mogą ulec naruszeniu w toku procesu, w tym także kanonicznego, można wymienić przede wszystkim dobre imię (cześć zewnętrzna), godność (cześć wewnętrzna), jak również prawo do prywatności.

Celem mojego artykułu jest zbadanie, w jaki sposób zasada autonomii procesu kanonicznego wpływa na możliwość dochodzenia roszczeń z tytułu naruszenia dóbr osobistych w procesie kanonicznym na gruncie cywilnoprawnym. W tym celu dokonam stosownej analizy zasady autonomii procesu kanonicznego, a także

¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 ze zm.), dalej: Konstytucja.

² Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318), dalej: Konkordat.

³ Zob. art. 10 ust. 3 Konkordatu.

⁴ Por. M. Rycek (2022, 159).

⁵ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (t.j. Dz.U. z 2024 r. poz. 1061 ze zm.), dalej: Kodeks cywilny, KC.

zrekonstruuje standardy wypracowane w orzecznictwie dotyczące naruszenia dóbr osobistych w toku procesu przed sądem. Kolejno odpowiem na pytanie, czy do procesu kanonicznego można stosować odpowiednio standardy wypracowane w orzecznictwie dotyczącym naruszenia dóbr osobistych w postępowaniach prowadzonych przed sądami powszechnymi. Wskażę również, jakie problemy niesie ze sobą zasada autonomii procesu kanonicznego w kontekście możliwości stosowania tych standardów. Wreszcie przedstawię postulaty *de lege ferenda* dotyczące poprawy skuteczności ochrony cywilnoprawnej dóbr osobistych naruszonych w procesie kanonicznym przy równoczesnym zachowaniu standardów autonomii procesu kościelnego.

2. AUTONOMIA PROCESU KANONICZNEGO

Zasada autonomii i wzajemnej niezależności gwarantuje niezależność związków religijnych w sprawach wewnętrznych, a jednocześnie stanowi o niedopuszczalności wkraczania władzy publicznej w sferę kompetencji związku wyznaniowego co do spraw natury religijnej (Olszówka 2016, 670). Zasada autonomii nie ma charakteru absolutnego, gdyż dotyczy ona państwa i związków wyznaniowych jedynie, gdy działają one każde „w swoim zakresie” (Walencik 2013, 15). Jak podnosi W. Brzozowski, z zasady autonomii związków wyznaniowych można wywodzić również prawo podmiotowe do autonomii, powiązane z kolektywną wolnością sumienia i wyznania. Prawo to również nie ma charakteru absolutnego i może podlegać ograniczeniu, w zależności od stopnia bliskości powiązania regulowanego przez prawo obszaru autonomii z tożsamością duchową danej wspólnoty religijnej (Brzozowski 2023, 29). Jako trzy sfery objęte autonomią związku wyznaniowego wyróżnia się treść doktryny religijnej, kwestie dotyczące ustroju i organizacji wspólnoty oraz prawo wewnętrzne związku wyznaniowego (Garlicki 2016, 618–620). Jednym z przejawów pełnienia przez związki wyznaniowe funkcji religijnych jest wskazane w art. 19 ust. 2 pkt 4 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁶ uprawnienie, iż mogą one „rządzić się w swoich sprawach własnym prawem, swobodnie wykonywać władzę duchowną oraz zarządzać swoimi sprawami”. Jednym z aspektów władzy duchownej jest władza sądownicza w zakresie należącym do jurysdykcji związku wyznaniowego.

W zakresie Kościoła katolickiego sprawy własne zostały doprecyzowane w art. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁷, zgodnie z którym „Kościół rządzi się w swych sprawach własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną

⁶ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 265), dalej: ustawa o gwarancjach.

⁷ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 1966 ze zm.).

i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami”. Ponadto na mocy art. 10 Konkordatu, Polska zapewniła Kościołowi katolickiemu niezależność od państwa w zakresie orzekania o nieważności małżeństwa kanonicznego.

To, że proces kanoniczny w sprawie stwierdzenia nieważności małżeństwa toczy się zgodnie z prawem kanonicznym, bez ingerencji państwa, nie oznacza jednak, iż państwo „nie zauważa” istnienia tego rodzaju postępowania, skoro nie toczy się pod jego auspicjami. Choć Sąd Najwyższy przesądził, iż orzeczenie sądu kościelnego stwierdzającego nieważność małżeństwa nie wywołuje żadnych skutków prawnych w prawie polskim, to jednak wskazał jednocześnie, że takie orzeczenie może stanowić dowód w procesie o nieważność małżeństwa świeckiego toczącym się przed sądem państwowym⁸. Należy się zgodzić również z dalej idącą tezą B. Rakoczego, iż orzeczenie sądu kościelnego może stanowić dowód w każdym postępowaniu toczącym się przed sądem państwowym (Rakoczy 2002, 112). Również podczas procesu kościelnego możliwe jest przedstawienie dowodu z orzeczenia zapadłego w sądzie powszechnym (Bzdyrak 2017, 35).

Autonomia procesu kanonicznego oznacza więc, że postępowanie kościelne toczy się na mocy przepisów prawa kanonicznego, a orzeczenia sądu kościelnego wywołują skutki zgodnie z prawem kanonicznym i nie wywołują skutków na gruncie prawa państwowego. Autonomia nie oznacza jednak zupełnej izolacji państwa i Kościoła w zakresie jurysdykcji. Oprócz kwestii możliwości dopuszczenia dowodu w postępowaniu przed sądem powszechnym z wyroku zapadłego w procesie kanonicznym i *vice versa*, można zauważyć również inne przejawy stykania się tych dwóch porządków prawnych. Jest to m.in. ochrona tajemnicy spowiedzi zarówno na gruncie postępowania cywilnego, jak i postępowania karnego. Ponadto L. Świto dopuszcza nawet stosowanie pomocy sądowej poprzez wezwanie sądu powszechnego do udzielenia pomocy sądowi kościelnemu, np. w zakresie przesłuchania świadka czy przeprowadzenia dowodu z opinii biegłego, jednak pomoc ta, zdaniem autora, może mieć charakter jedynie jednostronny. Autor bowiem wyklucza możliwość stosowania pomocy prawnej na wniosek sądu powszechnego skierowanego do sądu kościelnego, co uzasadnia tym, że taka pomoc byłaby bezcelowa i niemająca praktycznego zastosowania (Świto 2012, 156–160).

3. POJĘCIE DÓBR OSOBISTYCH

Dobra osobiste można definiować jako „interesy godne ochrony (interesy idealne), którym odpowiadają pożądane zachowania innych osób względem uprawnionego”. Jest to więc oczekiwanie od innych bierności, a także ograniczenie ich wolności przez nałożenie obowiązku respektowania czyichś interesów (Grzeszak

⁸ Zob. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 17 listopada 2000 r., sygn. akt V CKN 1364/00. Szerzej na temat charakteru takiego dowodu zob. B. Rakoczy (2002, 112).

2018, 15–16). Dobra osobiste wymienione w art. 23 Kodeksu cywilnego nie stanowią co prawda katalogu zamkniętego, ale „spośród wszystkich interesów idealnych człowieka tylko te, które mają odpowiednie cechy, mogą być chronione jako dobra osobiste” (Grzeszak 2018, 14). Przyjmuje się, że wspólnym mianownikiem dla wszystkich dóbr jest osobisty charakter interesu i jego zdatność do podporządkowania go woli uprawnionego (Grzeszak 2018, 12).

Przesłanki ochrony dóbr osobistych i środki ich sądowej ochrony uregulowano w art. 24 Kodeksu cywilnego. Należą do nich: istnienie dobra osobistego, zagrożenie lub naruszenie tego dobra oraz bezprawność zagrożenia lub naruszenia. Pierwsze dwie przesłanki musi udowodnić powód dochodzący ochrony, zaś pozwany może bronić się, wykazując, że nie działał bezprawnie (Panowicz-Lipska 2021). Jest to bardzo korzystne dla powoda rozłożenie ciężaru dowodu, gdyż to na pozwanym spoczywa ciężar udowodnienia, że naruszenie nie było bezprawne.

W orzecznictwie przyjęła się zasada tzw. obiektywnego kryterium naruszenia. Zgodnie z tą koncepcją, kwestia oceny działania naruszającego dobro osobiste powinna być rozpatrywana według obiektywnego kryterium, nie zaś według indywidualnej wrażliwości osoby, której dobro zostało potencjalnie naruszone⁹. Sąd powinien ustalić, czy przeciętna osoba uznałaby pewne działanie za naruszenie dobra osobistego oraz czy w odczuciu społecznym określone zachowanie mogłoby zostać uznane jako naruszające dobra osobiste¹⁰.

Odpowiedzialność za naruszenie dóbr osobistych opiera się na zasadzie bezprawności. Działanie sprawcy jest bezprawne, gdy jest ono sprzeczne z prawem lub zasadami współżycia społecznego. Z uwagi na to, że odpowiedzialność z tytułu naruszenia dóbr osobistych oparta jest na zasadzie bezprawności, a nie na zasadzie winy, dla skorzystania ze środków ochrony z art. 24 KC nie jest istotne, czy naruszenie było zawinione, ani czy było świadome. Ze względu na domniemanie bezprawności powód nie musi udowadniać, że zachowanie pozwanego było niezgodne z prawem lub zasadami współżycia społecznego. Przeciwnie, to pozwany w celu zwolnienia się z odpowiedzialności musi udowodnić, iż jego działanie było zgodne z prawem lub zasadami współżycia społecznego. Wśród okoliczności wyłączających bezprawność naruszenia najczęściej wymienia się: zgodę uprawnionego, działanie na podstawie prawa, wykonywanie prawa podmiotowego, działanie w ochronie uzasadnionego interesu społecznego lub prywatnego (Sadomski 2024).

⁹ Zob. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 11 marca 1997 r., sygn. akt III CKN 33/97.

¹⁰ Zob. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 kwietnia 1989 r., sygn. akt I CR 143/89; wyrok Sądu Najwyższego z dnia 11 marca 1997 r., sygn. akt III CKN 33/97.

4. CYWILNOPRAWNA OCHRONA DÓBR OSOBISTYCH NARUSZONYCH W POSTĘPOWANIU PRZED SĄDEM

Nie ulega wątpliwości, iż naruszenie dóbr osobistych może wystąpić jako skutek toczącego się postępowania sądowego w innej sprawie, choć wystąpienie takiej sytuacji jest znacznie ograniczone z uwagi na szerokie stosowanie zasady wyłączenia bezprawności. Jedną z okoliczności wyłączającą bezprawność jest bowiem działanie w ramach porządku prawnego, do czego zalicza się realizowanie własnych praw procesowych.

Zakres możliwości powoływania się na okoliczność wyłączającą bezprawność, którą jest realizacja własnych uprawnień procesowych, został dookreślony w orzecznictwie. Przede wszystkim wskazuje się, że „strona nie może podawać danych niekorzystnych dla drugiej strony, gdy wie, że są one nieprawdziwe. Przypomnieć należy, że w postępowaniach sądowych, z wyjątkiem oskarżonych, istnieje prawny obowiązek przed sankcją odpowiedzialności karnej mówienia prawdy nawet, jeżeli mogłoby narazić na ryzyko przegrania sprawy”¹¹. Ponadto, jak zauważył Sąd Apelacyjny w Katowicach:

Zeznania świadków, zarówno w procesie karnym, jak i cywilnym, nader często dotyczą dóbr osobistych, a wypowiedzi takie w innych warunkach byłyby uznane za bezprawne. Jednak konieczność zgromadzenia przez sąd orzekający jak najszerszego materiału, wyłącza w tych wypadkach bezprawność działania. W przeciwnym razie, zeznania świadka utraciłyby istotną cechę jaką stanowi spontaniczność i szczerłość. Dopiero złożenie zeznań subiektywnie nieprawdziwych wyłącza ochronę prawną, z jakiej korzysta świadek i czyni je działaniem bezprawnym w rozumieniu prawa cywilnego¹².

Oznacza to, że dopiero świadome i celowe podawanie nieprawdziwych informacji czy to przez stronę, czy przez świadka może doprowadzić do uwzględnienia powództwa o naruszenie dobra osobistego osoby, której dobra poprzez zeznania strony lub świadka zostały naruszone. Sądy ponadto chcą zapobiec efektowi mrozącemu, mogącemu wystąpić w przypadku rozszerzenia zakresu wypowiedzi mogących skutkować stwierdzeniem naruszenia dóbr osobistych. Spowodowałyby to ograniczenie spontaniczności zeznań świadków czy stron, co mogłoby doprowadzić do utrudnień w gromadzeniu rzetelnego materiału dowodowego.

Nie bez znaczenia pozostaje również forma przekazu – wypowiedzi niesprawdzone, lecz konieczne do obrony swojego stanowiska nie stanowią naruszenia dóbr osobistych, o ile nie są podane w drastycznej formie. Uczestnicy postępowania powinni bowiem oględnie formułować swoje twierdzenia¹³. Istotne jest również,

¹¹ Zob. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 kwietnia 2017 r., sygn. akt V CSK 526/16.

¹² Zob. wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 14 marca 2014 r., sygn. akt I ACa 1060/13.

¹³ Zob. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 19 lipca 1978 r., sygn. akt I CR 254/78.

czego dotyczyły wypowiedzi potencjalnie naruszające dobra osobiste innej osoby. Jak wskazał Sąd Najwyższy:

Argumenty nierzeczowe, *ad hominem*, mające postać szykany są niedopuszczalne i z reguły należy je traktować jako dające podstawę do stwierdzenia bezprawności. Przekroczenie granic obrony w jakimkolwiek postępowaniu prawnym za pomocą nierzeczowych argumentów, zwrotów nieodnoszących się do przedmiotu postępowania, lecz dotyczących negatywnej charakterystyki osoby przeciwnika w sposób uwłaczający jego czci, dobremu imieniu, godności jest bezprawne i podlega ocenie na podstawie art. 23 i 24 KC¹⁴.

Z prezentowanego orzecznictwa sądów wynika, iż co do zasady działania uczestników procesu (zarówno świadków, jak i stron) pozostają pod ochroną i nie stanowią naruszenia dóbr osobistych, chyba że wypowiedzi te są przekazywane w drastycznej, pozbawionej wymaganej oględności formie bądź osoba je wypowiadająca celowo posługuje się informacjami nieprawdziwymi. Uczestnicy procesu mają prawo przytaczać okoliczności w celu ochrony swoich interesów z tym jednak zastrzeżeniem, że ich wypowiedzi nie mogą być bezproduktywnie obraźliwe bądź szykanujące. Jeśli bowiem dana wypowiedź ma jedynie na celu obrażenie uczestnika postępowania bądź argumenty prezentowane przez stronę są zupełnie nierzeczowe, to taka wypowiedź może zostać uznana za naruszającą dobra osobiste. Istotny jest zatem cel, jaki dana wypowiedź ma odnieść w procesie, jak również, w przypadku informacji nieprawdziwych, intencja osoby powołującej się na nie.

5. CYWILNOPRAWNA OCHRONA DÓBR OSOBISTYCH NARUSZONYCH W PROCESIE KANONICZNYM

Choć z punktu widzenia obywatela może bez znaczenia pozostawać kwestia, czy jego dobro osobiste zostało naruszone w procesie toczącym się przed sądem powszechnym czy też sądem kościelnym, kwestia możliwości ochrony cywilnoprawnej dóbr osobistych naruszonych podczas procesu kanonicznego nie kształtuje się tak jasno, jak w przypadku procesu przed sądem powszechnym. W doktrynie i orzecznictwie zgodnie przyznano istnienie drogi sądowej w sprawach, w których naruszenie nastąpiło podczas toczącego się procesu kanonicznego¹⁵, jednak samo to stwierdzenie nie rozwiązało wszystkich problemów wiążących się z tym zagadnieniem.

Naruszenie dobra osobistego może nastąpić na każdym etapie procesu, od czynności go rozpoczynającej (złożenie pozwu) aż do etapu następującego

¹⁴ Zob. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 kwietnia 1990 r., sygn. akt I CR 147/90.

¹⁵ Szerzej o dopuszczalności drogi sądowej zob. J. Misztal-Konecka (2020, 425–428) oraz wyrok Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., sygn. akt I ACa 676/16.

po zapadnięciu wyroku. W trakcie procesu kanonicznego mogą być naruszone takie dobra osobiste jak dobre imię, godność czy prawo do prywatności.

W skromnym orzecznictwie sądów powszechnych dotyczącym problematyki naruszenia dóbr osobistych w procesie kanonicznym podnoszone są dwie kluczowe kwestie. Po pierwsze zwraca się uwagę na tajność procesu kanonicznego. Ma to swoje skutki na dwóch płaszczyznach – z jednej strony powoduje odmowę stwierdzenia naruszenia dobrego imienia (czci zewnętrznej), albowiem proces ma charakter niepubliczny¹⁶ – z drugiej zaś strony sąd uznaje w konsekwencji możliwość naruszenia dobra osobistego poprzez udostępnienie osobie trzeciej odpisu wyroku sądu kościelnego¹⁷. Ponadto w orzecznictwie akcentuje się również cel wypowiedzi, kierowanych podczas procesu kanonicznego, a mogących godzić w uczucia osoby domagającej się stwierdzenia naruszenia jej dóbr. Jeśli bowiem dana informacja (choć nieprawdziwa) mogła mieć znaczenie dla stwierdzenia nieważności małżeństwa, to powołanie się na nią w procesie kanonicznym przez stronę nie skutkuje naruszeniem dobra osobistego drugiej strony procesu¹⁸.

Tym samym wydaje się, że jak dotychczas w orzecznictwie stosuje się te same kryteria dotyczące naruszenia dobra osobistego w procesie kanonicznym, co do analogicznego naruszenia w procesie przed sądem powszechnym. Należy jednak zauważyć, iż próba dowiedzenia naruszenia dobra osobistego w procesie kanonicznym może nieść za sobą liczne problemy wynikające z zasady autonomii i niezależności, która potencjalnie może utrudniać zastosowanie tych samych kryteriów wypracowanych przez orzecznictwo, co w sprawach związanych z sądownictwem powszechnym. Przede wszystkim należy ustalić, czy wyłączenie bezprawności z uwagi na korzystanie ze swoich uprawnień procesowych dotyczy również uprawnień związanych z realizacją swoich praw w procesie kanonicznym. Ponadto należy przeanalizować kwestie związane z możliwością zastosowania środków dowodowych pochodzących z procesu kanonicznego, jak również kwestie związane z ustaleniem, czy dana wypowiedź naruszająca dobra osobiste była bezproduktywna dla stwierdzenia faktu nieważności małżeństwa.

5.1. Wyłączenie bezprawności z uwagi na korzystanie z uprawnień procesowych przed sądem kościelnym

Wykonywanie uprawnień procesowych w ramach sądownictwa powszechnego wyłącza bezprawność naruszenia dobra osobistego. Pojawia się jednak pytanie, czy korzystanie z takich uprawnień na gruncie procesu kanonicznego powinno

¹⁶ Zob. wyrok Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., sygn. akt I ACa 676/16.

¹⁷ Zob. wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 21 lutego 2020 r., sygn. akt I ACa 800/19.

¹⁸ Zob. wyrok Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., sygn. akt I ACa 676/16.

korzystać z analogicznej ochrony. Prawo kanoniczne nie mieści się bowiem w katalogu prawa powszechnie obowiązującego, a sądy kościelne nie są sądami w rozumieniu art. 45 Konstytucji. Nie ma przy tym znaczenia podobieństwo funkcji sądów kościelnych i sposobu ich funkcjonowania (Misztal-Konecka 2020, 435). Należy jednak zauważyć, iż podmioty poddające się dobrowolnie jurysdykcji sądu kościelnego realizują w tym zakresie swoją wolność sumienia i wyznania, wynikającą z art. 53 Konstytucji. Dochodzenie swoich praw przed sądem kościelnym stanowi realizację wolności religijnej osoby wierzącej. Tym samym działanie jednostki w celu realizacji swoich potrzeb z zakresu wolności religijnej nie może być bezprawne, o ile jest uzasadnione osiągnięciem celu postępowania i poza ten cel nie wykracza¹⁹.

5.2. Możliwość powoływania się na dowody pochodzące z procesu kanonicznego

Odnosząc się do kwestii środków dowodowych, które mogą zostać użyte w celu dowiedzenia naruszenia bądź braku naruszenia dóbr osobistych, należy zauważyć, że w przypadku naruszenia dóbr osobistych w procesie kanonicznym środki te są w znacznej mierze ograniczone. O ile odpis skargi, votum obrońcy węzła i wyrok mogą być wydane stronom postępowania kanonicznego (Bzdyrak 2022, 375), to jednak pozostały materiał dowodowy, zgodnie z prawem kanonicznym, winien znajdować się poza zasięgiem sądu powszechnego.

Zgodnie z art. 248 § 1 i 2 ustawy z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego²⁰, każdy ma obowiązek na wezwanie sądu przedstawić dokument znajdujący się w jego posiadaniu, jeżeli sąd uzna, że ma on istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia danej sprawy. Uchylić od tego obowiązku można się tylko wtedy, gdy co do okoliczności zawartych w treści dokumentu osoba go posiadająca mogłaby odmówić składania zeznań. Kodeks postępowania cywilnego nie przewiduje żadnych wyjątków od tego obowiązku w zakresie dokumentów pochodzących z procesów kościelnych. Jak jednak wskazuje się w doktrynie, wezwanie skierowane do organów Kościoła katolickiego stanowi naruszenie autonomii i niezależności w stosunkach państwo – Kościół (Bzdyrak 2017, 33–34). Pogląd ten należy jednak uznać za zbyt daleko idący. Oczywiście, mogą wystąpić sytuacje, w których organy kościelne powinny mieć prawo powołania się na autonomię w związku z odmową przekazania akt postępowania sądowego. Taka sytuacja mogłaby mieć miejsce w przypadku wezwania sądu kościelnego do przedłożenia akt sprawy kościelnej, która nie dotyczyłaby uczestników postępowania przed sądem powszechnym. Nie można jednak przyjąć, by organy kościelne mogły niejako

¹⁹ Inną, choć niewykluczającą się z moją, argumentację dotyczącą wyłączenia bezprawności przedstawiła J. Misztal-Konecka (2020, 433–436).

²⁰ Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 1550 ze zm.), dalej: Kodeks postępowania cywilnego, KPC.

automatycznie w każdej sprawie powoływać się na autonomię w celu uchylecia się od obowiązku wynikającego z przepisów prawa państwowego.

Bez wątpienia organy sądu kościelnego objęte są nakazem zachowania tajemnicy na mocy prawa kanonicznego. Tajność procesu kanonicznego o stwierdzenie nieważności małżeństwa skutkuje możliwością zobowiązania świadka przez sąd biskupi pod przysięgą do zachowania poufności (kan. 1455 Kodeksu Prawa Kanonicznego). Ponadto skutkuje ona również nałożeniem obowiązku zachowania tajemnicy urzędowej na sędziów sądu biskupiego. Tym samym należy zastanowić się, czy powołanie takiej osoby na świadka w procesie o naruszenie dóbr osobistych mogłoby skutkować skutecznym uchYLENIEM się przez sędziego sądu biskupiego, jak i świadka zeznającego uprzednio przed sądem biskupim od odpowiedzi na pytania podczas przesłuchania przed sądem powszechnym. Wydaje się bowiem, że możliwość złamania nakazu zachowania tajemnicy mogłoby uzasadniać powołanie się na przesłankę wskazaną w art. 261 § 2 KPC, zgodnie z którym świadek może odmówić odpowiedzi na pytanie, jeżeli zeznanie mogłoby go narażić na hańbę. Należy jednak zauważyć, że w doktrynie wskazuje się, iż uchYLENIE się przez świadka od odpowiedzi na pytanie z tej przyczyny występuje wtedy, gdy narażenie na hańbę byłoby skutkiem treści złożonych zeznań, a nie samego faktu złożenia zeznań²¹. Tym samym zasadne jest postulowanie zmiany regulacji KPC w tym zakresie, by w odpowiednim stopniu umożliwić świadkom możliwość przestrzegania prawa wewnętrznego ich związku wyznaniowego przy jednoczesnym zapewnieniu poszanowania prawa krajowego.

Niemniej należy zauważyć, iż w procesie o ochronę dóbr osobistych następuje tzw. odwrócony ciężar dowodu, który w tym przypadku spoczywa na pozwanym. Oznacza to, że ograniczenia dowodowe w mniejszym stopniu wpływają na sytuację strony dochodzącej swoich praw w procesie o naruszenie dóbr osobistych. To pozwany, chcąc udowodnić, że jego działanie nie było bezprawne, musi wykazać, że jego działania były wprost powiązane z osiągnięciem celu postępowania kanonicznego. To zaś może zostać wykazane bez konieczności powoływania się na akta sprawy kościelnej bądź źródła osobowe. Nie można jednak tracić z pola widzenia, że powód musi wykazać sam fakt zaistnienia naruszenia, a to bez faktycznej możliwości powołania się na akta postępowania przed sądem kościelnym może być znacznie utrudnione.

5.3. Możliwość oceny charakteru wypowiedzi naruszającej dobra osobiste

W cytowanym wyżej wyroku Sądu Apelacyjnego w Białymstoku, Sąd odmówił uznania stwierdzenia naruszenia dobra osobistego w części dotyczącej twierdzeń pozwanego w procesie kanonicznym, iż powódka leczyła się psychiatrycznie. Informacja ta, choć nieprawdziwa, zdaniem Sądu mogła mieć znaczenie w procesie stwierdzenia nieważności małżeństwa. Pozostałe, kierowane przez

²¹ Zob. K. Górski (2023).

pozwanego, również nieprawdziwe, wypowiedzi w toku procesu kanonicznego, stanowiły zachowania bezprawne i w tym zakresie Sąd orzekł o naruszeniu dobra osobistego powódki w postaci czci wewnętrznej (godności)²².

Stanowisko Sądu Apelacyjnego w Białymstoku spotkało się z krytyką niektórych przedstawicieli doktryny. G. Bzdyrak wskazał, iż

należy (...) krytycznie podejść do stanowiska sądu apelacyjnego, w jakim jednoznacznie przesądza, które informacje były zbędne dla postępowania kanonicznego, a tym samym samodzielnie ustalił zakres procesu kanonicznego (...). Procesy kanoniczne różnią się od procesów cywilnych w sprawach małżeńskich. W procesach kanonicznych nie bez znaczenia dla sprawy są relacje rodzinne, środowisko z jakiego wywodzą się strony, sposób wychowania itd. Dlatego też w ocenie autora, każdorazowo o ramach procesu będzie decydował sam sąd kościelny (Bzdyrak 2022, 376).

Z prezentowanym wyżej stanowiskiem nie sposób się zgodzić. Należy bowiem zauważyć, że sąd państwowy jest władny ocenić zakres procesu kanonicznego w sprawie ustalenia nieważności małżeństwa, ponieważ zakres ten wyznaczony jest przez Kodeks Prawa Kanonicznego. Zasada autonomii i niezależności nie sprzeciwia się stosowaniu przez sąd powszechny prawa wewnętrznego w celu rekonstrukcji stanu faktycznego sprawy (Zieliński 2023, 44). Tym samym sąd powszechny jest władny, by ocenić każdorazowo, czy dana wypowiedź strony pozwanej, która pojawiła się w procesie kanonicznym, była celowa dla ustalenia zaistnienia nieważności małżeństwa.

6. UWAGI KOŃCOWE

Należy z pełnym przekonaniem przyjąć, iż autonomia procesu kanonicznego nie sprzeciwia się cywilnoprawnej drodze dochodzenia swoich praw z tytułu naruszenia dobra osobistego przed sądem kościelnym, ale również jej nie sprzyja. Za odpowiednie należy uznać standardy ochrony wypracowane w sprawach o naruszenie dóbr osobistych w procesie przed sądem powszechnym. Ochrona ta może być jednak mocno ograniczona z uwagi na faktyczną niemożliwość pozyskania dowodów powstałych w procesie kanonicznym. *De lege ferenda* należy postulować wypracowanie rozwiązań prawnych regulujących kwestie współpracy pomiędzy sądami powszechnymi i sądami kościelnymi. Zmiana ta będzie wymagała przede wszystkim wprowadzenia po stronie kościelnej jasnych wytycznych dotyczących możliwości przekazywania akt postępowania kanonicznego i zakresu takiego przekazania. Takie instrukcje zostały wprowadzone np. w zakresie postępowań dotyczących wykorzystywania seksualnego

²² Chodziło tu o rzekome przypadki związków kazirodczych w rodzinie powódki, pozostawienie przez powódkę w ośmioletnim związku pozamałżeńskim oraz urodzenie dziecka, które miało przy udziale powódki zagiąć w niewyjaśnionych okolicznościach.

małoletnich²³. Ponadto polski ustawodawca powinien wprowadzić uregulowania w Kodeksie postępowania cywilnego wprost pozwalające świadkowi na odmowę udzielenia odpowiedzi na pytanie w sytuacji, w której odmowa ta mogłaby spowodować naruszenie przez niego tajemnicy nałożonej przez sąd kościelny. Obecny stan prawny nie gwarantuje bowiem świadkowi możliwości działania w zgodzie z prawem wewnętrznym związku wyznaniowego, przy jednoczesnym przestrzeganiu prawa krajowego.

BIBLIOGRAFIA

- Brzozowski, Wojciech. 2023. „Autonomia związków wyznaniowych jako zasada ustrojowa i prawo podmiotowe”. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 1: 27–38.
- Bzdyrak, Grzegorz. 2017. „Prawne gwarancje autonomii i niezależności Kościoła Katolickiego w Polsce w zakresie władzy jurysdykcyjnej w sprawach małżeńskich”. *Przegląd Sejmowy* 4: 19–38.
- Bzdyrak, Grzegorz. 2022. „Ochrona dóbr osobistych naruszonych w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa”. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego* 5: 367–379.
- Garlicki, Leszek. 2016. „Komentarz do art. 25 Konstytucji RP”. W *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*. T. I. Wyd. II. Red. Leszek Garlicki, Marek Zubik. Warszawa: LEX.
- Górski, Krzysztof. 2023. „Komentarz do art. 261 KPC”. W *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz. Art. 1–458*¹⁶. T. I. Red. Tomasz Szanciło, Warszawa: Legalis.
- Grzeszak, Teresa. 2018. „Dobro osobiste jako dobro zindywidualizowane”. *Przegląd Sądowy* 4: 7–41.
- Misztal-Konecka, Joanna. 2020. „Dokonywanie czynności procesowych przed sądem kościelnym jako okoliczność wyłączająca odpowiedzialność za naruszenie dóbr osobistych. Glosa do wyroku Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., I ACa 676/16”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 23: 421–440.
- Olszówka, Marcin. 2016. „Komentarz do art. 25 Konstytucji RP”. W *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz do art. 1–86*. Red. Marek Safjan, Leszek Bosek. Warszawa: Legalis.
- Panowicz-Lipska, Janina. 2021. „Komentarz do art. 24 KC”. W *Kodeks cywilny. Tom I. Komentarz do art. 1–352*. Red. Maciej Gutowski. Warszawa: C.H.Beck.
- Pietrzak, Michał. 2006. „Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym”. *Państwo i Prawo* 8: 16–31.
- Rakoczy, Bartosz. 2002. „Orzeczenie sądu kościelnego a orzeczenie sądu państwowego. Glosa do wyroku SN z dnia 17 listopada 2000 r., V CKN 1364/00”. *Państwo i Prawo* 1: 110–114.
- Rycek, Marcin. 2022. „Czy treść pozwu rozpoczynającego kanoniczny proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa może naruszać dobra osobiste z Kodeksu cywilnego?”. *Kościół i Prawo* 2: 149–163.
- Sadomski, Jacek. 2024. „Komentarz do art. 24 KC”. W *Kodeks cywilny. Komentarz*. Red. Witold Borysiak, Konrad Osajda. Warszawa: Legalis.
- Świto, Lucjan. 2012. „Rekwizycja cywilno-kanoniczna? Pomoc sądowa pomiędzy trybunałami kościelnymi a sądownictwem powszechnym w Polsce”. W *Prawo Kanoniczne* 2: 145–166.


²³ Są to: „Wskazania dotyczące współpracy ze świeckim wymiarem sprawiedliwości” oraz „Uwagi Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych”, <https://www.niedziela.pl/arttykul/76371/Stolica-Apostolska-uregulowala-zasady> (dostęp 28.05.2023).

- Walencik, Dariusz. 2013. „Prawo kanoniczne (wewnętrzne) związków wyznaniowych a prawo polskie”. *Przełęcz Sądowy* 5: 11–25.
- Zieliński, Jędrzej. 2023. „O potrzebie nowego spojrzenia na relację pomiędzy prawem wewnętrznym związków wyznaniowych a prawem świeckim”. *Przełęcz Sądowy* 4: 40–50.

Orzecznictwo

- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 19 lipca 1978 r., sygn. akt I CR 254/78.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 kwietnia 1989 r., sygn. akt I CR 143/89.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 kwietnia 1990 r., sygn. akt I CR 147/90.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 11 marca 1997 r., sygn. akt III CKN 33/97.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 17 listopada 2000 r., sygn. akt V CKN 1364/00.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 25 kwietnia 2017 r., sygn. akt V CSK 526/16.
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., sygn. akt I ACa 676/16.
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 14 marca 2014 r., sygn. akt I ACa 1060/13.
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 21 lutego 2020 r., sygn. akt I ACa 800/19.

Tomasz Galkowski*

 <https://orcid.org/0000-0001-9166-9516>

DIVINE LAW IN CANON 22 OF THE CODE OF CANON LAW

Abstract. Civil law norms may operate in the Church's legal order. Canon law refers to them as a general norm expressed in canon 22 of the Code of Canon Law. This phenomenon is referred to as the canonisation of civil law. The studies concerning this topic focus on the issues of the concept of canonisation and the technique of its application or practical problems arising from the general norm. The study addresses issues concerning the use of the reference to the divine law in canon 22 and its influence on the interpretation of the norm, the influence of the canonical norm on the understanding of the divine law, and the necessity of its citation in the text of the canon. The author believes that the subject of the just canonical norm (*norma iusta*) should be added to the existing considerations in canonical doctrine.

Keywords: divine law, civil law, canon 22 of the CCL, canonisation, just norm

PRAWO BOSKIE W KANONIE 22 KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Streszczenie. W porządku prawnym Kościoła mogą funkcjonować normy prawa cywilnego. Prawo kanoniczne odsyła do nich stanowiąc normę ogólną wyrażoną w kan. 22 Kodeksu prawa kanonicznego. Zjawisko to określane jest jako kanonizacja prawa cywilnego. Opracowania dotyczące tej tematyki koncentrują się wokół zagadnień koncepcji kanonizacji i techniki jej stosowania czy problemów praktycznych wynikających z normy ogólnej. W opracowaniu zostały podjęte zagadnienia dotyczące zastosowania w kan. 22 odniesienia do prawa Bożego i jego wpływu na interpretację normy, wpływu normy kanonicznej na rozumienie prawa Bożego oraz konieczności jego przywołania w tekście kanonu. Autor uważa, że do dotychczasowych rozważań w doktrynie kanonistycznej należy dołączyć tematykę słusznej normy kanonicznej.

Słowa kluczowe: prawo Boże, prawo cywilne, kan. 22 KPK, kanonizacja, norma słuszna

1. INTRODUCTION

Since the advent of Christianity, its adherents have lived according to their faith in Christ and the laws they established. This fact was a source of unrest

* Cardinal Stefan Wyszyński University (UKSW) in Warsaw, Faculty of Canon Law, t.galkowski67@gmail.com

on the part of the imperial power of the time and persecution, as was expressed by Galerius in the edict of toleration issued on 30th April, 311, in Nicomedia (Daniélou, Marrou 1986, 187). The emperor, stating that the Christians made their laws, which they obeyed, allowed them to practice their religion freely. He made it a condition, however, that they would not do anything against the order (Lactantius 1844, 249–250).¹ The Christians' way of life to date has been to remain faithful to Christ and loyal to the state by Christ's instruction to render to Caesar what belongs to Caesar, and God what belongs to God.² The dual obligation caused the followers of Christ to contribute to the sociopolitical dualism, the consequence of which was the dualism of the two legal orders: the Church and the state (Sobański 1994, 305). This dualism gave rise to all kinds of issues and problems in the area of state-Church relations, including those concerning law.

The presence of Christians in the world brings many aspects of life under the concern of both the Church and political communities, within the scope of their responsibilities, which should be respected as they contribute to the well-being of the people (*Gaudium et Spes*, n. 76). Independence, autonomy, and cooperation mean that the two legal systems do not compete. Ecclesiastical law does not seek to influence state law or compete with it. Instead, it aims to shape the legal awareness of Church members so they can fulfil their roles as citizens of a political community. Thus, the Church incorporates references to the law of these communities in its own laws, thus avoiding contradictions between ecclesiastical and secular laws and helping Christians navigate the political order (Jagodziński 2004, 356). The status of the faithful (*christifidelis*) coexists within the same person with the status of a citizen (*civis*), as realised within the state organisation (*status*). The subordination to the two legal orders, where the specific and separate tasks of the two communities do not come into play, brings with it the possibility of canon law agreeing with and accepting the requirements of the law of the civil community. A similar attitude is encountered in the case of the law of political communities, within which the phenomenon of the influence of canon law is indicated (Wolanin 2023, 27–30). The interaction of canon law and state law is, therefore, not merely a matter of historical background.

Canon law refers to civil law in various forms. However, this is not done without limitations. Canon 22 states that “civil laws to which the law of the Church defers should be observed in canon law with the same effects, insofar as they are not contrary to divine law and unless it is provided otherwise in canon law”. The issues most often addressed in the so-called canonisation of state law revolve around the problems of practical consequences arising from normative provisions, to which many studies have been devoted. There are also numerous extensive

¹“(…) ita sibimet leges facerent, quas observarent, et per diversa varios populos congregarent ut denuo sunt Christiani, et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant”.

² Mt 22, 21.

studies on the concept and technique of the appeal of canon law to non-canonical legal orders (Ciprotti 1941; Cassola 1944; Miñambres 1992b; Boni 1996; Minelli 1996). These are outside the scope of the present reflections. In what follows, my attention will focus on three issues: (1) the influence of divine law on the interpretation of the canon; (2) divine law versus civil law; (3) the necessity and usefulness of the reference to divine law in canon 22. The above issues allow us to go beyond the frequent and “keyword” view of divine law as a limit for the reference by canon law to secular law.

2. DIVINE LAW (*IUS DIVINUM*) AND CIVIL LAW (*LEX CIVILIS*) IN CAN. 22

The phenomenon of the incorporation of civil law by canon law has a long tradition behind it. Until the first Code of Canon Law of 1917, the point of reference for canon law remained Roman law, which was regarded as a complementary source of law in matters concerning temporal affairs, especially in the field of property, to which ecclesiastical tribunals referred (Chiappetta 1988, 46; Dębiński 2008, 17–64). To a considerable extent, the norms of law functioned within the ecclesiastical order independently of their source, thus testifying to the interpenetration of both laws and giving an idea of the scale of the phenomenon (Sobański 1992, 25–33).

With the first Code of Canon Law, Roman law lost its role in favour of state law. In contrast to previous ecclesiastical practice, state law did not play the role of complementary law. Its usefulness was reduced to the individual solutions permitted by the individual canons of the code.³ The possibility of referring to secular law was limited by divine law and canon law, with which state law could not conflict.

In the 1983 Code of Canon Law, the norm contained in canon 22 took on the character of a general norm referring to possible situations of reference to state law going beyond the area of contracts regulated by the previous code. The reference to other sources of law in the current legal order of the Church has become part of the ordinary legislative technique and the administration of justice insofar as state law is not contrary to divine law and canon law (Miñambres 1992b, 172).

In the quoted canon, the legislator refers to divine law as *ius divinum*. A similar formulation is found in several other canons.⁴ In the Code, we also encounter the term *lex divina*.⁵ The divine law, referred to as *ius divinum*, is used

³ Individual canons addressed the issue of prescriptions (can. 1508), contracts (can. 1529), settlements (can. 1926), arbitration courts (can. 1930).

⁴ Divine law in the sense of *ius* appears in canons: 22; 24 § 1; 1059; 1075 § 1; 1163 § 2; 1165 § 2; 1290; 1692 § 2.

⁵ Canons: 98 § 2; 199; 748 § 1; 1249; 1315 § 1; 1399.

three times in opposition to state law.⁶ An analysis of these norms, which refer to individual situations, does not indicate that state law, as a legal order in its entirety, is regarded as contrary to divine law (Sobański 1994, 309). The situation of contradiction can arise at the level of the particular law of the Church, which comes into contact with a particular legal order. In specific situations, individual normative provisions may, for the ecclesiastical legislator, be in conflict with divine law. For this reason, the legislator safeguards themselves by pointing to divine law as the limit of the possibility of referring to state law and complying with its provisions (Gałkowski 2023, 75).

Canonist terminology is quite free in using both Latin formulations referring to divine law. The canonist tradition of using the two formulations interchangeably occupies a privileged position regarding the precision and unambiguity of the content covered. The broader meaning of *lex*, which encompasses a wider range of behaviours beyond those of a merely legal nature,⁷ proves the openness of canon law to extra-legal elements that motivate and evaluate actions within the scope of legal regulation. Here the situations of dispensation, dissimulation, tolerance, or *epikeia* specific to canon law find their origin and place. The more frequent use of the term *ius* in the Code indicates the terminological and semantic preference of the legislator, who is closer to Thomas Aquinas's reflections on the divine law than to Francis Suarez's (Gałkowski 2023, 63–69). Such a situation is encountered in the case of canon 22. The hypothetical case concerns the impossibility of referring to the law because it is contrary to divine law, since it is recognised that the ecclesiastical legislator would not have allowed such norms to exist in the law of the Church had they been known to them. Such norms should, therefore, be rejected. There remains, however, an unsettled legal situation that needs to be resolved. The function of divine law is not merely reduced to a restricting limit on the applicability of the law. Indeed, a norm must be derived from it to resolve a legal case. Such a situation arises in connection with a statute of limitations, the validity of which requires the existence of good faith not only at the outset but also throughout the statute of prescription.⁸ This means that with the cessation of good faith, an obligation of restitution arises regardless of any initiative on the part of the one who holds the right. Canon law does not allow solutions based on the assertion *mala fides superveniens non nocet*. The good faith that is required in canon law has a broader scope than that assumed in and regulated by the law. It has a theological sense referring not to the conditions expressed in the law, but to conscience, which is the norm of action (De Paolis and D'Auria 2014, 527). Divine law in such a situation acts as a source of law in the sense found in Thomas Aquinas, *ipsa res iusta*. It allows the

⁶ Canons: 22; 1290; 1692 § 2.

⁷ Canons: 199, 1^o; 1315 § 1. Divine law goes beyond the meaning of an interpersonal legal relationship. It also refers to the sphere of the personal relationship between God and a human being.

⁸ Can. 198.

person judging the case to determine rights and duties (“*facit ius inter partes*”⁹), to resolve the legal situation, and to restore justice.

The general nature of the norm contained in canon 22 and the wording *ius divinum* used therein may seem inconsistent with the concept of *leges civiles* used, since *lex* is translated as law in the Code. The motives why the 1978 version of *ius civile* used during the drafting of the canon was replaced in the subsequent 1979 version by the formulation *lex civilis* are not known. One can only surmise that *lex civilis* was intended to correspond to the formulation of *lex divina* found in the first drafting schemes of canon 22. Ultimately, however, it was considered as too general and difficult to define, and was replaced by *ius divinum* (Minelli 1996, 475). The use of *ius civile* would have been appropriate. However, the phrase *leges civiles* in the canonical tradition goes beyond a literal translation as civil statutes in the sense of a branch of civil law. The Code of Canon Law uses the term to refer to any law in force in a given territory, regardless of its source (state law, international law, customary law, enforcement norms of various kinds). It refers to any law other than canon law (Galles 1989, 241). The canons containing specific norms allowing canon law to be referred to as *leges civiles* indicate that, in these situations, divine law has a specific role as a source of law underlying the formulation of positive norms.

3. FORMS OF REFERRAL

The general statement that canon law refers to civil law (“*leges civiles, ad quas ius Ecclesiae remittit*”) includes the possibly different forms and effects provided for in the Code of Canon Law. Their presentation makes it possible to identify the object elements of the hypothesis of the norm contained in canon 22 and brings one closer to identifying the function of divine law. The reference to civil law is not unambiguously understood in canonistics. In its broadest sense, it means any form of reference that does not have effects in canon law. In the Code of Canon Law, one can find canons that: 1) mention secular law indicating its knowledge or stating the competence of the state;¹⁰ 2) prescribe or recommend the observance of civil law, thus guaranteeing the efficacy of canon law actions in the civil forum;¹¹ 3) grant civil law norms efficacy in the forum of canon law.¹² All the indicated canons remain material and formal norms of civil law. In some situations, the canonical effects depend on the performance of an act according

⁹ Can. 1642 § 2.

¹⁰ Canons: 492 §1; 799; 1059; 1152 § 2; 1344, 2^o; 1672.

¹¹ Canons: 98 § 2; 231 § 2; 365 § 1; 668 § 1, § 4; 1105 § 2; 1274 § 5; 1284 § 2,3^o i 4^o; 1286, 1^o; 1299 § 2; 1500; 1715.

¹² Canons: 105 § 1; 110; 285 §§ 3–4; 289 § 2; 877 § 3; 1062 § 1; 1071 § 1, 2^o; 1152 § 2; 1296; 1479; 1540 § 2; 1558 § 2; 1672; 1689; 1692; 1716.

to civil law (Sobański 1994, 307).¹³ However, not all canonists recognise the above situations as forms of referral by canon law to civil law (Miñambres 1992b, 5–17). It is believed that the above norms have a protective character against possible conflicts between the two legal orders.

In the narrower sense, and for the above-mentioned canonists in the proper sense, as civil law referrals are considered cases in which the provision making the referral does not regulate its factual situation but takes over the regulation made by a provision of another legal system (Miñambres 1992a, 716). In this sense, a formal referral is distinguished when a norm of civil law does not form part of the canonical order but produces effects in the area regulated by that law. Canon law recognises its incompetence in the area regulated by civil law. Such situations are most frequently encountered when decisions are made in ecclesiastical tribunals (Boni 1996, 302). Another case is that of substantive referral, in which a norm of civil law passes into canon law forming part of it (Otaduy 1996, 412). In both situations, civil law norms are valid in the canonical forum. In the second case, there is a canonisation of civil law, which can take a double form: 1) dynamic canonisation (*in blanco*), when a civil law norm is taken over by canon law with its changes, interpretation, concretisation as it functions in civil law, but may be subject to limitations in application by divine law or canon law;¹⁴ 2) static canonisation, when a civil law norm is inscribed into canon law functioning in it independently of secular law (Sobański 1994, 308).¹⁵

The reference to civil law in the sense of its canonisation is indicated by the canon's statement that canonised norms "should be observed in canon law with the same effects" as state laws "insofar as they are not contrary to divine law and unless it is provided otherwise in canon law". The explicit indication of the canonical effects that civil law has in the Church's legal order brings one at the same time closer to knowing not only the function of divine law but also to understanding it. By becoming part of the Church's legal order, civil law adapts itself to its presuppositions and requirements. The concept and broad meaning of divine law from the area of theology enters the canonical order taking on a legal and concrete meaning. Divine law together with human law jointly determines the life of the community of believers and constitutes a single legal order in which what comes from God coexists with what comes from a human being. The statement that the canonised norms have effects in the area of canon law indicates at the same time that the divine law is part of the structure of the Church and is directed towards it as a requirement of the life of the community of the faithful. Divine law is, therefore, not – and cannot be – an element of civil law, since its presence serves the mission, which is the specificity and task of the

¹³ Canons: 105 § 1; 110.

¹⁴ Canons: 1290; 1714.

¹⁵ Canons: 208–223; 135 § 1.

Church community only, not of the State. In the mission and task of the Church, there is a rationale for invoking divine law in situations of civil law canonisation. Intuitively, this interpretation is indicated using the phrase *ius divinum* instead of *lex divina*, which seemed too broad in meaning to the editors of the canon. Civil law is not referred to the broadly understood *lex divina*, which in the theological and canonist tradition defines an integral part of the reality created by God, in which all relations, including legal ones, find their origin and purpose. The order of the universe with its goods and purposes expressed as *lex* is also concretised in the interpersonal relations of justice created by *ius*. This is reflected in canon 22, where the application of the *ius divinum* to the *lex civilis* points unambiguously to relations of justice within the canonical order without claiming to reflect them in extra-canonical orders. This is also confirmed by other forms of reference of canon law to civil law. Divine law in canon law is not a determining element in the observance of civil law by the faithful. The two legal orders function independently.

4. THE PRESENCE OF DIVINE LAW IN CANON 22

The canonisation of civil law indicates that the Church, having legislative possibilities in matters covered by canonised norms, refers to them because its norms also have effects on other legal orders (Baura 2013, 197). It, therefore, accepts civil law solutions insofar as they are compatible with divine law and canon law. Canon law places limits on the canonisation of civil law. However, this process emphasises that the Church remains completely independent in deciding whether to incorporate norms outside its legal order and in deciding whether to remove them. Two clauses in canon 22 serve this purpose.

In the canonical doctrine, the prohibition contained in the content of the canon concerning the canonisation of civil law, if it is contrary to canon law, does not raise any doubts. A not-so-unequivocal opinion is encountered in the case of a prohibition introduced explicitly by including a reference to divine law in the content of a general norm. The object of these opinions is not the divine law itself, which remains irrevocable in the whole concept of canonisation, but only the sense and necessity of including it in the content of the general norm. This is an unnecessary exercise, for the divine law constitutes the integrating axis for the entire ecclesiastical legal order. Norms coming from outside and contradicting canon law are at the same time contradictory to divine law (Miñambres 1992a, 737).

The aforementioned author points out that the content expressed by the concept of divine law also carries with it practical difficulties of application (Miñambres 1992a, 749). In his opinion, a more dynamic and comprehensible concept could be used, such as public policy, to which legal doctrine refers

(Miñambres 1992b, 107–116). Chiara Minelli finds this idea unoriginal and unconvincing. This is attested to by the problems that arise in the field of private international law concerning conflicts of rights in space, especially issues arising from civilisational, cultural, and religious differences of persons residing within a single legal order. This situation is compounded in the case of two such differing legal orders: ecclesiastical and legal. By appealing to the public order as a criterion for the acceptance of civil norms, canon law would be deprived of its distinctiveness as the law of the divine-human community, for which divine law constitutes the *norma normans* of the entire legal order (Minelli 1996, 480–487; Boni 1998, 313–358).

The rationale for the inclusion of an explicit reference in the text of canon 22 to divine law can be traced back to the period of work on the revision of the 1917 Code and the lively discussion around the ontological foundations and justification of canon law. Issues relating to the nature, content, and character (legal, moral-pre-canonical) of divine law, the levels of the normativity of divine law and canon law could, therefore, not be avoided (Gałkowski 2023, 107–123). The proposed solutions, which differed in their point of departure by adopting a legal or theological paradigm, aimed to show the unity of the canonical order integrating its two dimensions: divine and human. The diversity of proposals and solutions may have influenced the will of the legislator to explicitly point in canon 22 to the divine law, which may be opposed by individual, extra-canonical normative provisions.

This move by the legislator can be read in protective terms, “safeguarding” the legal order by unambiguously emphasising its source, which goes beyond positive enactments. On the other hand, however, the development of canonist thought, especially within the theology of canon law, makes it possible to take a critical approach to the formulation of legal texts written more than 40 years back. In the light of these studies and considerations – and juxtaposing their achievements with the formulation of canon 22 – it is possible to go beyond showing the divine law in its negative function as a limit for canonisation, or even a positive account as a source of canon law norms. The reflections around the formulation of the canon 22 in the light of the nature of the legal order bring one closer to an understanding of the divine law and the necessity to invoke it in the general norm.

Canon law is the law of the ecclesial community, the legal dimension of the Church, and its faith. It unites what comes from God with what comes from a human being, concretising itself on a practical level in a single legal order of the community of the Church willed and existing by the will of Christ. Reflections on divine law should, therefore, be made in the light of considerations around the Church, its nature and its mission, in the fulfilment of which ecclesiastical law is involved. The missionary imperative addressed by Christ to his disciples and the ecclesial institutions established by him (the apostolic college or the

sacraments) need different forms of historical realisation expressed in the law of the Church. Hence the close dependence of the human element of state-making on the constitutive elements of the Church.

Canon law is not the result of legislative independence, but a set of norms capturing the legal effects of theological imperatives. The integration of divine law and human law in one legal order makes them neither two sources of law nor indicative of two different levels of normativity. Canon law is not a two-element legal order. It unifies the realising structure of the community gathered around Christ with the requirements of the Gospel message. The law of the Church is a complementary set of rules that realise the unifying continuity of the community of believers by Christ's missionary imperative and ensure the immutability of the gospel content.

The nature of the canonical norm, which requires an axiological justification of its validity through the category of rightness, remains tangible for the unifying interpretation of canon law, for the norm's validity and its rightness are not two phenomena independent of each other. A canonical norm, to be valid, must be a just norm. A canonised norm may, therefore, become a canonical norm insofar as it shares with it the internal elements testifying to its rationality. An unjust or unintelligent norm is not in force. The rationality of a norm is determined by a) fairness, understood as not contradicting divine law, even if the content of the norm is morally indifferent, but its fairness is determined by its purpose and circumstances; b) just, i.e. issued for the sake of the common good with appropriate proportions in the distribution of benefits and burdens; c) physically and morally feasible (Sobański 2001, 96).

The conformity of a canonical norm with divine law, i.e. its fairness, determines that the ecclesiastical legislator cannot issue or accept laws that will be contrary to divine law. Fairness is inscribed in the nature of the norm itself. It determines its rationality, which is not to be regarded merely as a negative criterion constituting limits to legislative activity. Rationality is a positive feature of a legal norm affecting the unity of the canonical order. The canonical norms form a sensible whole that results from an axiological justification determined by faith. The rationality of a norm is a positive factor of the Church's legal system. Owing to it, every other norm finds justification in the system and is coherent with other norms. This also applies to canonised norms, which can become part of the Church's legal system insofar as they accept its rationality, i.e. the rightness contained in the canonical norm.

Issues relating to the canonical norm may be a new direction of consideration around the proper formulation of the code canons and the necessity of referring to divine law in them. Divine law presents itself as an extra-legal and wide-ranging ideal, in the light of which particular solutions existing in legal orders are evaluated. The wording of the canon suggests an understanding of divine law in its prior evaluative role of civil law norms as a condition of security for canon

law fulfilling a protective function towards it. Thus, the divine law is shown in its negative function as a limit for the acceptance of civil law norms in the Church's legal order.

Meanwhile, the positive role of divine law is most evident in the specificity and characteristics of the canonical norm. The invocation of divine law in a general norm may have a practical significance for those responsible for lawmaking and application, for whom an unambiguous invocation of divine law affects the certainty of action. Considerations around the legal norm and knowledge of the principles of legislative technique remain the domain of specialists. The substitution and sufficiency of the proposed other terms possible in canon 22 – such as foundations of the canonical order, principles of canon law, canonical doctrine, and constitutive law (Gherri 2004, 219) – are not always, in the practical sphere, as clear as the explicit formulations indicating the principles of the canonisation of civil law.

5. CONCLUSIONS

1. Divine law in canon 22 is cited as *ius divinum*, which broadens the applicability of the norm contained therein. Therefore, divine law should not be considered merely as a limit for the possibility of canonising civil law. Its role becomes apparent when it is necessary to resolve a legal case requiring a legal decision.

2. The positive role of divine law expressed in canon 22 concerns the legal order of the Church. The divine law understood as structural elements of the community of the Church with legal effects does not apply to communities for which they are foreign and absent. The two legal orders have different purposes and functions. The law of the Church is an instrument for the fulfilment of its mission, which the state organisation does not have. The norm allowing the canonisation of civil law is an expression of the Church's legislative openness to civil legal solutions as long as they are not in conflict with the realisation of the Church's mission. The evaluation of extra-ecclesiastical legal orders in their conformity with divine law is made only at the level of concrete normative solutions in the perspective of their canonisation.

3. The presence of divine law in the general norm is not necessary due to the unity of the canonical order combining elements originating from God with those originating from humans. Divine law in the legal sense (*ius*) exists together with the legal rules formulated by the ecclesiastical legislature. The argument for the above statement also derives from the nature and specificity of the legal norm itself due to its aspect of decency as a condition for belonging to the canonical order. The unworthiness of a legal norm indicates the lack of rationality, thus affecting its validity and observance.

BIBLIOGRAPHY

- Baura, Eduardo. 2013. *Parte generale del diritto canonico. Diritto e sistema normativo*. Roma: EDUSC.
- Boni, Geraldina. 1996. "Norme statuali e ordinamento canonico. Premessa ad uno studio sulla canonizatio." *Il Diritto Ecclesiastico* 107: 265–347.
- Boni, Geraldina. 1998. *La rilevanza del diritto dello Stato nell'ordinamento canonico. In particolare la "canonizatio legum civilium."* Milano: Giuffrè Editore.
- Cassola, Ovidius. 1944. *De receptione legum civilium in iure canonico*. Romae: Pontificium Institutum Utriusque Iuris.
- Chiappetta, Luigi. 1988. *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*. Vol. I. Napoli: Edizioni Dehoniane.
- Ciprotti, Pio. 1941. *Contributo alla teoria della canonizzazione delle leggi civili*. Roma: Edizioni Universitarie.
- Daniélou, Jean. Henri Irenée Marrou. 1986. *Historia Kościoła*. Vol. I. *Od początków do roku 600*. Translated by Maria Tarnowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- De Paolis, Velasio. Andrea D'Auria. 2014. *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*. Roma: Urbaniana University Press.
- Dębiński, Antoni. 2008. *Kościół i prawo rzymskie*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Galles, Duane L.C.M. 1989. "The civil law." *The Jurist* 49: 241–248.
- Gałkowski, Tomasz. 2023. *Prawo Boże w kanonistyce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Gaudium et spes. 1968. "Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym." In *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. 537–620. Poznań: Pallotinum.
- Gherri, Paolo. 2004. *Lezioni di Teologia del Diritto Canonico*. Roma: Lateran University Press.
- Jagodziński, Henryk. 2004. "Kanonizacja prawa cywilnego." *Kieleckie Studia Teologiczne* 3: 355–365.
- Lactantius. 1844. "De mortibus persecutorum." In *Patrologiae cursus completus*. Edited by Jacques Paul Migne. Vol. VII. 189–276. Paris: Près La Barrière d'Enfer.
- Miñambres, Jesús. 1992a. "Análisis de la técnica de la remisión a otros ordenamientos jurídicos en el Código de 1983." *Ius Canonicum* 32(64): 713–749.
- Miñambres, Jesús. 1992b. *La remisión de la ley canónica al derecho civil*. Roma: Ateneo Romano della Santa Croce.
- Minelli, Chiara. 1996. "La canonizzazione delle leggi civili e a codificazione postconciliare. Per un approccio canonistico al tema dei rinvii tra ordinamenti." *Periodica* 85(3): 445–487.
- Otađuy, Javier. 1996. "Canon 22. Comentario." In *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*. Edited by Ángel Marzoa, Jorge Miras, Rafael Rodríguez-Ocaña. 411–416. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A.
- Sobański, Remigiusz. 1992. "Prawo kanoniczne a kultura prawna." *Prawo Kanoniczne* 35(1–2): 15–33.
- Sobański, Remigiusz. 1994. "Kanonizacja prawa «cywilnego» w Kodeksie Prawa Kanonicznego." In *Z zagadnień współczesnego prawa cywilnego. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Tomasza Dębowskiego*. Edited by Jan Błeszyński, Jerzy Rajski, Marek Safjan, Elżbieta Skowrońska. 305–311. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sobański, Remigiusz. 2001. *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*. Vol. I. *Teoria prawa kanonicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- The Code. 1985. *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*. Edited by James A. Coriden, Thomas J. Green, Donald E. Heintschel. New York–Mahwah: Paulist Pres.
- Wolanin, Mikołaj. 2023. "Cywilizacja prawa kanonicznego i jej konstytucyjne podstawy." *Roczniki Nauk Prawnych* 33(4): 25–44.

<https://doi.org/10.18778/0208-6069.108.07>



*Haroldas Šinkūnas**

 <https://orcid.org/0000-0001-8090-1009>

*Indrė Isokaitė-Valužė***

 <https://orcid.org/0000-0003-4596-2695>

RELATIONS BETWEEN THE HOLY SEE AND LITHUANIA: A 100-YEAR HISTORY

Abstract. The Article provides the analysis of the relations of the Holy See and the Republic of Lithuania from the beginning of the State's independence until the current period. At the outset, the authors give an overview of different stages and key legal issues of the development of the said relations. Further, the research deals with typical provisions and specific features of a concordat as an international agreement. The following part of the article is devoted to the analysis of the provisions of current four agreements between the Holy See and Lithuania, adding comparison with the treaties concluded by the Holy See with other two Baltic States, namely Latvia and Estonia. The research focuses on key legal issues of the cooperation between the Holy See and Lithuania with minor aspects of the intersection of the historical, political, international, and religious context. The authors conclude that in the complex international political landscape, the Holy See has remained one of the most credible partners for Lithuania and a moral authority for the nation, dominated by Catholics. The recognition of Lithuania as a State shortly after its Independence Declaration of 1918 as well as non-recognition of its 50-year occupation significantly contributed to the restoration of the State's independence in 1990. Although the reestablishment of the independent State of Lithuania being based on the continuation of the State's identity opened door for securing the validity of the Concordat concluded by the Holy See and the Republic of Lithuania in 1927, it was no longer capable of reflecting new realities, and new fundamental changes required the conclusion of new treaties between the parties. In 2000, the Agreement concerning Juridical Aspects of the Relations between the Catholic Church and the State, the Agreement on Cooperation in Education and Culture, and the Agreement concerning the Pastoral Care of Catholics Serving in the Army were concluded between the Holy See and the Republic of Lithuania, while in 2012, the Agreement on the Recognition of Qualifications Concerning Higher Education occurred. These bilateral agreements reflect typical provisions of concordats arising from their unique nature of combining both political (legal) and ecclesiastical matters and securing autonomy of both parties: they regulate the legal status of the Catholic Church and numerous issues, encompassing institutional matters, religious freedom, religious education, family life, cultural heritage, pastoral care, and many others. These

* Dean of the Law Faculty of Vilnius University, Public Law Department, haroldas.sinkunas@tf.vu.lt

** Law Faculty of Vilnius University, Public Law Department, indre.isokaite@tf.vu.lt



provisions are also similar in the agreements concluded by the Holy See and other two Baltic States, all having no state religion. However, the treaties of the Holy See concluded with Lithuania and Latvia have more common and more elaborated provisions than the agreement with Estonia, while some issues are relevant and, therefore, regulated in respect of merely a particular state.

Keywords: the Holy See, concordat, international agreements of Lithuania, treaty, international legal personality

STOSUNKI MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ A LITWĄ: STULECIE HISTORII

Streszczenie. W artykule zanalizowano stosunki między Stolicą Apostolską a Republiką Litewską od początku niepodległości państwa do dnia dzisiejszego. W pierwszej kolejności autorzy dokonali przeglądu etapów rozwoju tych relacji oraz głównych kwestii prawnych. Następnie w artykule dokonano analizy typowych postanowień konkordatu jako umowy międzynarodowej. Kolejna część artykułu poświęcona jest omówieniu postanowień dotychczasowych czterech umów między Stolicą Apostolską a Litwą, uzupełniając je o porównanie z umowami Stolicy Apostolskiej zawartymi z pozostałymi dwoma krajami bałtyckimi – Łotwą i Estonią. Badanie objęło kwestie prawne współpracy między Stolicą Apostolską a Litwą oraz niektóre aspekty przeplatającego się kontekstu historycznego, politycznego, międzynarodowego i religijnego. Autorzy konkludują, że w złożonym międzynarodowym kontekście politycznym Stolica Apostolska była i pozostaje jednym z najbardziej wiarygodnych partnerów Litwy i jest autorytetem moralnym dla Narodu, którego większość stanowią katolicy. Uznanie Litwy jako państwa wkrótce po ogłoszeniu niepodległości w 1918 r. i nieuznanie jego pięćdziesięcioletniej okupacji znacząco przyczyniły się do przywrócenia niepodległości państwa w 1990 r. Chociaż odrodzenie niepodległego państwa litewskiego oparte na kontynuacji tożsamości państwowej stworzyło przesłanki do obowiązywania od 1927 r. konkordatu zawartego przez Stolicę Apostolską i Republikę Litewską, nie odzwierciedlał on już nowych realiów, ponadto zasadnicze zmiany skłoniły strony do zawarcia nowych umów międzynarodowych. W 2000 r. Stolica Apostolska i Republika Litewska zawarły Umowę o prawnych aspektach stosunków między Kościołem katolickim a państwem, Umowę o współpracy w dziedzinie edukacji i kultury oraz Umowę o katolickim duszpasterstwie wojskowym, a w 2012 r. Umowę o uznawaniu kwalifikacji związanych z wyższym wykształceniem. Te dwustronne porozumienia zawierają postanowienia typowe dla konkordatów, co wynika z ich specyfiki łączenia spraw politycznych (prawnych) i kościelnych oraz zachowania autonomii stron: regulują status prawny Kościoła katolickiego oraz wiele kwestii, w tym instytucjonalne, dotyczące wolności wyznania, edukacji religijnej, życia rodzinnego, ochrony dziedzictwa kulturowego, duszpasterstwa i wiele innych. Postanowienia te są podobne do postanowień zawartych w umowach Stolicy Apostolskiej z dwoma innymi państwami bałtyckimi, Łotwą i Estonią, z których żadne nie ma religii państwowej. Jednak umowy międzynarodowe Stolicy Apostolskiej zawarte odpowiednio z Litwą i Łotwą zawierają więcej bardziej ogólnych i szczegółowych postanowień niż umowa z Estonią; ponadto niektóre kwestie dotyczą tylko konkretnego kraju i dlatego są regulowane jedynie w odniesieniu do niego.

Słowa kluczowe: Stolica Apostolska, konkordat, litewskie umowy międzynarodowe, traktat międzynarodowy, międzynarodowa podmiotowość prawna

1. INTRODUCTION

The world's history knows unique examples of statehood, and both the Holy See and the Republic of Lithuania are among them. Having declared independence in 1918, Lithuania was under 50 years of Soviet occupation.¹ The restoration of Lithuania's independence in 1990 based on the continuity of the State as well as its legal identity and statehood had respective implications on other related legal matters, including recognition and treaties, both also relevant in the history of the relations between the Holy See and Lithuania.

The history of the cooperation between the Holy See and Lithuania reflects both different stages of Lithuania's statehood and the significance of the moral authority of the Holy See for a small state which has always turned to international justice and diplomatic means instead of (and in the face of) political power and military force.

This article aims to provide both an overview of the development and the analysis of key legal issues of the relations between the Holy See and Lithuania as reflected in four agreements concluded between the parties. First, the authors present different stages of development of the said relations and key legal issues in the 100-year history of cooperation between the parties. The next part of the article deals with specific features of a concordat as a treaty. Further, the research focuses on the analysis of the provisions of the four treaties concluded by the Holy See and Lithuania, encompassing the comparison of these international agreements with the agreements (concordats) concluded by the Holy See with other two Baltic States, namely Latvia and Estonia.

The main sources of the current article are the agreements with the Holy See and also legal doctrine (scientific articles). Other legal documents relevant to Lithuania's statehood as well as domestic legislation and some international legal documents are also referred to. The authors do not aim at encompassing the interpretation of religious freedom and other relevant issues in the case law of national and international courts. The research is based on a systematic analysis; historical and comparative research methods are applied as well, at times referring to some aspects of the intersection of the historical, political, international, and religious contexts.

2. THE STAGES OF DEVELOPMENT AND THE MAIN LEGAL ASPECTS IN THE CENTURY-LONG RELATIONS BETWEEN THE HOLY SEE AND LITHUANIA

The international legal personality of the Holy See and cooperation with states well reflect how law, history, politics, international relations, and religion combine. The 100-year history of the relations between the Holy See and

¹ The 1941–1944 German Nazi occupation.

Lithuania represents unique legal character of both parties and the exercise of their international legal capacity.

From the Declaration of Independence of the Republic of Lithuania under the Act of 16th February, 1918 (Constitutional Court of the Republic of Lithuania, Lithuania's Independence Acts: Act of 16 February), the Vatican has become one of the most significant and reliable international partners of Lithuania – the source of credible partnership for the State and moral authority for the Lithuanian Nation, dominated by Catholics.² In the complex political landscape of independent Lithuania and also complex international landscape of the 20th century, the relations with the Holy See were always promising. Despite the changing role of the Holy See in the world, it has secured its firm standing in international relations, and despite several complexities in the relations with Lithuania, it has retained its moral authority and significance for Lithuania and its nation. It is noteworthy that the Catholic clergy played an important role in the restoration of Lithuania's independence.³

The Holy See recognised the independence of Lithuania among the first states – the appointment by Vatican of a separate envoy to Lithuania in 1921 actually meant the recognition of Lithuania *de facto*, while in 1922, the Holy See recognised the Republic of Lithuania *de jure* (Kasparavičius 2003, 303).⁴ In the same decade, diplomatic relations between Lithuania and the Holy See have experienced two significant moments: firstly, on 4th April, 1926, Pope Pius XI published the bull *Lithuanorum gente*, on the basis of which the Ecclesiastical Province of Lithuania was founded and the Catholic Church became directly subject to the Roman curia (Kasparavičius 2003, 328); secondly, on 27th September, 1927, a concordat between Lithuania and the Holy See was signed.

The importance of the conclusion of a concordat for the State and the Catholic community may be summarised in the following assessment. “Concordat consolidated the community of Lithuanian Catholics, expanded its rights and freedoms in the State. The Catholic Church became equal institution in the organisational structure of the State, (...) it had a positive impact on the political

² According to the data of the 2021 Statistical Survey, 80.2% of the Lithuanian population attributed themselves to religious communities and associations. Roman Catholics accounted for 74.2% of the total population of the country (2 million 85 thousand). The second most abundant religious community is the Orthodox, which made up 3.8% (105.6 thousand) of the country's population (Official Statistics Portal, Population by Religion 2021).

³ Among the twenty signatories of the Act of Independence were four Catholic priests. Catholic priest Justinas Staugaitis held the position of chairman or vice-chairman in the Constituent Seimas and in the Seimas, which were later elected. Catholic priests have also served as ministers in many Lithuanian governments.

⁴ The very first relations between Lithuania and the Holy See trace back the 13th century when by mandate of Pope Innocent IV the first Lithuanian King Mindaugas was crowned in 1253 (Embassy of Lithuania to the Holy See and to the Order of Malta, Lithuania and the Holy See 2021).

development of the Republic of Lithuania, (...) and stimulated Lithuania's relations with the neighbouring States, first of all, Poland and Germany" (Kasparavičius 2003, 296).

The parties' relations during the second half of the 20th century faced a tremendous test of retaining them during the period of foreign occupation. The position of the Holy See contributed to the international non-recognition of Lithuania's occupation and strengthened Lithuania's decades-long fight for independence. Lithuania's restoration of independence based on the Act of the Supreme Council of the Republic of Lithuania of 11th March, 1990 (Constitutional Court of the Republic of Lithuania, Lithuania's Independence Acts: Act of 11th March) is a unique example of the State's restoration of statehood after an extremely long period of the suppression of sovereign powers. The fundamental principle *ex injuria non oritur ius* mean that the state succession doctrine for Lithuania's restoration of independence was inapplicable; it was based on the continuation of a state's legal identity. "During five decades of the Soviet rule in Estonia, Latvia, and Lithuania, the State continuity doctrine undermined the legality and legitimacy of the Soviet rule in the Baltic States" (Mälksoo 2022, 44). Therefore, all three Baltic States regained their sovereignty (Aust 2013, 329).

Under the Act of 11th March, 1990, on the Re-establishment of the Independent State of Lithuania, "The Supreme Council of the Republic of Lithuania, expressing the will of the nation, decrees and solemnly proclaims that the execution of the sovereign powers of the State of Lithuania abolished by foreign forces in 1940 is re-established, and henceforth Lithuania is again an independent state" (Constitutional Court of the Republic of Lithuania, Lithuania's Independence Acts: Act of 11th March). These provisions "make it clear that the restoration of the independence of the State of Lithuania was grounded on the continuity of the State of Lithuania, which means that the aggression that the USSR began against the Republic of Lithuania on 15th June, 1940 (*inter alia*, the occupation and annexation of the territory of the Republic of Lithuania) abolished neither the State of Lithuania as a subject of international law nor its sovereign powers; due to the occupation of the territory of Lithuania and demolition of its state institutions, the implementation of the sovereign powers of the State of Lithuania, *inter alia*, its international rights and obligations, were suspended; the annexation of the territory of the Republic of Lithuania perpetrated by the USSR on 3rd August, 1940, as a continuation of the aggression, was an act null and void, thus, from the viewpoint of international law, the territory of the Republic of Lithuania was occupied by another state and it was never a legal part of the USSR" (Constitutional Court of the Republic of Lithuania. Rulings of 22nd February, 2013, and 18th March, 2014).

The restoration of Lithuania's independence in 1990 had impact on other legal issues, including the treaties concluded by Lithuania in the interwar period and also the recognition. Declarations of recognition announced thereafter expressed

the recognition of a new government of the Republic of Lithuania, but not a new State, as it was established already in 1918 and recognised by international community in the following years of the same decade. “Most – although not all – States in 1991 recognised the claim of the Baltic States to be identical with the pre-1940 Baltic States” (Mälksoo 2022, 50). Accordingly, treaties concluded by independent Lithuania in the interwar period may have retained their validity. However, the majority of them were no longer capable of reflecting new realities. The Concordat of 1927 was also invalid *de facto* due to fundamentally changed political and historical conditions and related material changes, including territory and population, but not due to the Concordat’s annulment by the Soviet Union on 15th June, 1940, which was never recognised by the Vatican. The policy of non-recognition of the occupation and annexation of Lithuania as well as consequences arising therefrom demonstrated by the Holy See and many states contributed to the Lithuania’s independence movement. For example, the Legation of the Republic of Lithuania to the Holy See remained operational throughout the period of post-World-War-II Soviet occupation (Embassy of Lithuania to the Holy See and to the Order of Malta, 2021).

The Lithuanian ecclesiastical province established in 1926 has remained throughout the 20th century and even the 50-year long occupation and has been reformed only after the restoration of Lithuania’s independence, i.e. at the end of 1990 (Kasparavičius 2003, 296). In December 1991, when two ecclesiastical provinces – Vilnius and Kaunas – were established by the Holy See in Lithuania and their boundaries with the borders of the Lithuanian State aligned, the time came ripe for amending the treaties between the Holy See and Lithuania. Bishop Erwin Josef Ender was first named Nuncio for the three Baltic States with residence in Vilnius (Salo 2002, 291).

The relations between the Holy See and the Republic of Lithuania have been re-established by concluding three treaties between the Republic of Lithuania and the Holy See on 5th May, 2000: the Agreement concerning Juridical Aspects of the Relations between the Catholic Church and the State (hereinafter – “Holy See-Lithuania Agreement”), the Agreement on Cooperation in Education and Culture (hereinafter – “Education and Culture Agreement”) and the Agreement concerning the Pastoral Care of Catholics Serving in the Army (hereinafter – “Pastoral Care Agreement”). In addition, the fourth treaty, Agreement on the Recognition of Qualifications Concerning Higher Education, was concluded between parties on 8th June, 2012 (hereinafter – “Recognition of Qualifications Concerning Higher Education Agreement”). Before analysing their provisions (and comparing them with the treaties concluded by the Holy See with other two Baltic States), it is relevant to address the unique nature of a concordat as a treaty and its typical (though peculiar) provisions.

3. CONCORDAT AS A TREATY – KEY ASPECTS

Not less unique example than the international legal personality of the Holy See or Lithuania's contribution to the statehood-related issues in international law is a concordat as a specific type of treaty.

The Vatican City as a particular subject of international law is still regarded as a State and thus disposes of all major rights and duties inherent in international legal capacity under international law, including the conclusion of treaties. Among the treaties to which the Holy See is a party is the 1969 Vienna Convention on the Law of Treaties (United Nations Treaty collection, Chapter XXIII 2023) and thus the conclusion and related issues of the concordats – including interpretation, entry into force, validity, suspension, and termination – are governed by this convention.

The peculiarity of concordats lies in the specific nature and purpose of this type of a treaty. Their conclusion is a practice from the Middle Ages, although their aim remains the same, i.e. to agree on the issues of mutual interest, primarily the legal status of the Roman Catholic Church in the State's Party's territory. Concordat is "based on the paradigm of religious and political dualism, which is original for the European culture" (Krukowski 2014, 46). The specific aim of concordats stipulates their bilateral nature, unlimited validity, some procedural provisions, and also unique material provisions.

One should highlight the subject matter of this type of treaties. Despite differences in titles,⁵ the form of conclusion and the number of documents comprising such treaties,⁶ concordats aim at "the mixture of political and ecclesiastical matters" (...) and "also touch on educational, civil (...) matters" (Maluwa 1987, 161, 164). Usually, the material provisions fall under the following typical areas: juridical issues of the Catholic Church (status, representatives, institutions, etc.), rights of the Catholic Church (ranging from freedom of communication and religious education to property rights and taxation issues), freedom to regulate ecclesiastical life and carry out its mission, pastoral care at military service, religious education and social issues (marriage), the protection of religious cultural heritage, etc. Some provisions may reflect peculiarities related to a particular state.

The comprehensiveness of a concordat (in terms of its provisions and even the number of agreements concluded) seems to be affected by the status of the Catholic religion in a particular state: when a nation is dominated by Catholics (or Catholic religion is a state religion), this is usually emphasised in the preamble

⁵ Usually international agreements concluded by the Holy See with States do not bear a title of a "concordat", as this is a general term used to define this type of treaties.

⁶ A concordat may be concluded in the form of exchange of diplomatic notes, signed on behalf of parties by their due representatives or other manner; its entry into force is subject to the parties' agreement and shall not contradict international law, domestic legislation, and the Canon Law.

as well as the Catholic Church's contribution to a nation's moral and spiritual development as well as impact on the social, educational, and cultural field; then the regulation is usually more elaborate. In any case, the autonomy and sovereignty of both parties is retained: all rights and duties of the Catholic Church carrying its mission are subject to the laws of the state, although in some fields the role of an act of a state is merely nominal (e.g. the citizenship of the receiving state may be required for a priest to be appointed as a Bishop, although the Holy See usually merely informs the state out of courtesy (e.g. the President) of the appointment of a diocesan Bishop). Above all, the Concordat is "a legal act between two entities that mutually recognise each other's sovereignty in their respective domain and that are both designed to serve the human person" (Carulli 2011, 437–438).

The mixed political-legal-ecclesiastical nature of the concordat's material provisions has impact also on the typical procedural provisions. For example, parties rely on amicable resolution of disagreements out of the interpretation or application of concordats (e.g. negotiation or joint commission, etc.). Still, parties seem to follow usual procedures applicable to the conclusion of treaties: they usually submit their international agreements concluded with the Holy See for registration and publication at the United Nations, where the Holy See has a status of a permanent observer.⁷ Concluded on parties' free will by their due representatives and under international law, duly announced, registered and published, concordats become binding and confer rights on parties.

Despite differences in domestic legal systems, concordats as international agreements have supremacy over national law. Part (and even a greater part) of their provisions requires implementation at the domestic level: the establishment of institutions (legal persons), religious education, consequences of marriage celebrated at the Catholic Church, pastoral care, the protection of religious cultural heritage, exemption from taxation, etc. Other provisions may also have constitutional regulation (e.g. parents' or representatives' right to choose their child's religious education, etc.)

4. CONCORDATS OF THE HOLY SEE WITH LITHUANIA, LATVIA, AND ESTONIA – A COMPARATIVE ANALYSIS

Among the above presented features of concordats is their unlimited period of validity, and many European States have had concordats with the Holy See in force for many decades if not even a century. "In modern times, concordats are mostly concluded in important moments in the history of the given nation, towards which the Church fulfils its mission. Such situation came into existence in

⁷ Many examples of such bilateral treaties among all treaties the party to which is the Holy See may be found in the United Nations Treaty Series Online search database.

Poland and neighbouring countries at the end of the 20th century in the context of sociopolitical transformation from the communist regime to the liberal democracy and the restoration of cultural and political sovereignty by enslaved nations of the East-Central Europe” (Krukowski 2014, 46). This is also confirmed by the conclusion of the international agreements of the Holy See with Lithuania, Latvia, and Estonia, as all three Baltic States share the history of a half-century long occupation, and after the restoration of independence the time was ripe for the conclusion of such treaties (concordats). The role of the religion and the relations with the Holy See were also promising as reflecting national identity and the freedom of expression suppressed during the Soviet occupation.⁸

The freedom of religion is safeguarded by international agreements and national constitutions. It exists despite the model of State–Church relations. There is no state religion or a state Church in either of the three Baltic States; the Lithuanian and Latvian nations are dominated by Catholics and the treaties concluded by the Holy See with these two (four agreements with Lithuania⁹ and the Agreement between the Holy See and the Republic of Latvia of 2000, hereinafter – “Holy See-Latvia Agreement”) are more exhaustive than the one concluded with Estonia (Agreement between the Republic of Estonia and the Holy See on juridical status of the Catholic Church in Estonia of 1999, hereinafter – “Holy See-Estonia Agreement”).

In addition to Catholics, there are other religious communities in all Baltic States, different in their representation, recognition, and/or legal status. The Republic of Lithuania recognises nine traditional religious communities and associations existing in Lithuania, which comprise a part of Lithuania’s historical as well as spiritual and social heritage: Roman Catholic, Greek Catholic, Evangelical Lutheran, Evangelical Reformed, Eastern Orthodox, Old Believer, Judaist, Sunni Muslim, and Karaite (Law on Religious Communities and Associations, Art. 5). Catholics constitute the largest community among them. “In Latvia, the Roman Catholic Church stands out among other religious organisations, both as to the type of recognition by the State and as to the level of that recognition” (Balodis 2019, 302). Only the Catholic Church is recognised as a subject of public law; separate laws regulate the status of other traditional religious organisations (Balodis 2019, 303). However, there are around 25 religious confessions in Latvia, of which Evangelical Lutheran, Roman Catholic, and Russian Orthodox are the largest ones (European Commission, Eurydice: Latvia. 1. Political, social and economic background and trends, 2022). In Estonia, there are many different faiths and denominations along with centuries-old Christian

⁸ For example, the Preamble of the Agreement of the Holy See and Latvia of 2000 expressly stipulates that “in 1922 a Concordat was signed between the Holy See and the Republic of Latvia, which, given the changes that have occurred at both the national and international levels, should be now replaced by a new international Agreement”.

⁹ Listed in Part 2 of this article.

churches, and the state is rather secular.¹⁰ Larger religious groups are Lutherans and Orthodox, while the number of Evangelical Christians and Baptists is almost equal; smaller religious groups are Methodists, Adventists, Raskolniki, Jehova's Witnesses, Roman Catholics, Jews, and others (European Commission, Eurydice: Estonia. 1. Political, social and economic background and trends, 2022). Still, various authors recognise the role of the religion in the context of the restoration of independence as "a "return of the religious," which was quite common in all Eastern European post-communist societies" (Kiwior 2010, 261).

All international agreements concluded by the Holy See with each of the Baltic States share the typical aim of a concordat – to establish a juridical status of the Catholic Church in a state, their provisions encompass spiritual, ecclesiastical, and secular matters, including educational, cultural, family, and social issues. The preambles of the Holy See–Lithuania Agreement and the Holy See–Latvia Agreement refer to the special role of the Catholic Church in strengthening the moral and spiritual values of the nation and its reintegration. The treaties also aim at regulating the collaboration in education and culture as well as pastoral care at the military.¹¹ The agreements of the Holy See concluded with Lithuania and Latvia resemble many common provisions, while the Holy See–Estonia Agreement contains some similar provisions (although formulated in a rather condensed manner).

Both, the Holy See and a state are sovereign, and the autonomy of each party within its field is established in the agreements with the Baltic States. The Holy See carries out its mission through the Catholic Church and the Canon Law applies. However, the activities are subject to the laws of a state – reference to national legislation is dominating in the agreements.

The agreements of the Holy See with each of the Baltic States also share the following main similar provisions: juridical personality of the Catholic Church and its institutions; the freedom of regulation of ecclesiastical life, including the establishment, recognition, and modification of ecclesiastical juridical public persons (Art. 2 of all agreements, Art. 5, the Holy See–Estonia Agreement) as well as the appointment of Bishops (Art. 6, the Holy See–Lithuania Agreement and the Holy See–Estonia Agreement, Art. 5, the Holy See–Latvia Agreement), freedom to profess and practise the Catholic religion (Art. 7, the Holy See–Lithuania Agreement, Art. 4 – Latvia, Art. 1 – Estonia), the freedom of communication between the Holy See and the Catholic Church (Art. 3 of all agreements), and

¹⁰ 29% of people in Estonia are estimated to be affiliated with a religion. The proportion of people who do not feel an affiliation to any religion has increased – from 54% in 2011 to 58% in 2021. The most prevalent religion in Estonia is Orthodox Christianity (Statistics Estonia, Population census 2021).

¹¹ In the case of Lithuania, separate agreements have been concluded in these areas (see the last paragraph of Part 2 of this article); Holy See–Estonia Agreement does not deal with pastoral care at the military.

civil effect of marriages celebrated at the Catholic Church (Art. 8, the Holy See–Latvia Agreement and the Holy See–Estonia Agreement, Art. 13 – Lithuania). In addition, the following provisions are common (at least in several agreements of the Holy See and respective Baltic States): the Catholic Church’s right to access and possess mass media (Art. 4, the Holy See–Estonia Agreement, Art. 9, the Holy See–Latvia Agreement, Art. 12, Education and Culture Agreement between the Holy See and Lithuania), the inviolability of places of worship (Art. 7, the Holy See–Estonia Agreement, Art. 6, the Holy See–Latvia Agreement), the inviolability of the secrecy inherent in sacramental confession (Art. 8, the Holy See–Lithuania Agreement, Art. 7, the Holy See–Latvia Agreement). and other issues inherent in the mission of the Catholic Church and the respective role of a state to accommodate it (e.g. pastoral care, access to prisons and hospitals, exemption from taxes of property used for pastoral, charitable, social, educational, and cultural purposes, the protection and preservation of cultural heritage, religious education, etc.)

Despite similarities, there are also provisions reflecting peculiarities of the bilateral nature of the relations between the Holy See and a particular state, and thus separate agreements contain specific provisions. For example, the Holy See–Lithuania Agreement lists the feast-days and Sundays as public holidays (Art. 9). Preservation on the cultural and historical patrimony of the Catholic Church as important part of the national heritage is elaborated in the Education and Culture Agreement, including the specific provisions on the archives and cultural treasures expropriated between 15th June, 1940, and 11th March, 1990 (Art. 13). The Education and Culture Agreement also contains provisions on the recognition of the diplomas and academic qualifications granted by the Faculty of Theology within the Inter-diocesan Seminary in Kaunas in 1940–1991 (Para 3 of Art. 10). In the case of Latvia, the Holy See–Latvia Agreement also elaborates on the protection and preservation of cultural objects: “the cultural and artistic heritage of the Catholic Church is to be considered as an important part of the national heritage of the Republic of Latvia” (Section 2, Art. 22). The Shrine of Angola is part of the cultural and historical heritage of the Republic of Latvia and as such is protected under the Latvian law (Art. 11). There are also provisions on the restoration of the unlawfully alienated property guaranteed by the Republic of Latvia to the Catholic Church (Art. 10) as well as provisions in specific institutions in the field of religious education (Sec. 3, The Major Seminary of Riga, Sec. 4, the Faculty of Theology at the University of Latvia).

Further, we shall analyse pastoral care at the military, religious education, the preservation of cultural heritage, and the recognition of qualifications concerning higher education – all elaborated in separate agreements between the Holy See and Lithuania.

The principle of freedom of conscience and religion established in the Preamble and reiterated in Art. 1 of the Education and Culture Agreement

represents one of the individual rights established in international universal and regional human rights treaties and national constitutions. This Agreement regulates the freedom as encompassing the following main aspects: religious education, the use of religious symbols, and religious heritage.

One should recognise the role of education as its “specific mission” for “the integral formation of a human person”, as emphasised in the Circular Letter on religious education in schools (Congregation for Catholic Education, Circular Letter to the Presidents of Bishops’ Conferences on Religious Education in Schools). In addition, it recognises that “education today is a complex task, which is made more difficult by rapid social, economic, and cultural changes”, and stresses the need that “children and young people must be guaranteed the possibility of developing harmoniously their own physical, moral, intellectual, and spiritual gifts, and they must also be helped to develop their sense of responsibility, learn the correct use of freedom, and participate actively in social life” (Congregation for Catholic Education, Circular Letter to the Presidents of Bishops’ Conferences on Religious Education in Schools, 2009).

The Education and Culture Agreement establishes the natural right of parents to provide their children with religious education and, accordingly, the State’s duty to create the same conditions for teaching the Catholic religion in all state and municipal schools of general education (Art. 1). The possibility of spiritual religious education at universities (higher education) is subject to agreement with such institutions (Art. 5). Freedom of conscience allows the choice between religion or ethics, which is exercised by parents and guardians until the age established by the Lithuanian law (Art. 2). Certain authorisation is required for teachers and a qualifying certificate must be obtained for teaching the Catholic religion (Art. 3).

At the domestic level, the aforementioned provisions of the Education and Culture Agreement are regulated in the Constitution of the Republic of Lithuania and laws. Parents and guardians shall, without restrictions, take care of the religious and moral education of their children and wards according to their own convictions (Para. 5 of Art. 26 of the Constitution).¹² The Law on Education of the Republic of Lithuania establishes and elaborates on the right to study religion (Art. 31), which shall be an optional part of moral education (the latter shall be a part of primary, basic, and secondary education). The State’s obligations in providing the religious education encompass certain aspects of pedagogue’s qualification, the approval of curriculum, etc.

Under the Education and Culture Agreement, educational establishments and institutions shall guarantee respect for religious convictions, symbols, and values

¹² A learner in a school shall have the right at the age of 14 to choose one of the following subjects of compulsory moral education: religion of a traditional religious community or association or ethics; under that age this choice belongs to parents (guardians, curators).

(Para. 3 of Art. 1). There is also a recognition of the contribution of the Catholic Church to the education of youth, and respective provision on the State's support of Catholic youth organisations (Art. 4). Other provisions refer to the preparation and publication of materials for teaching the Catholic religion (Art. 6), contents, and methods (Art. 7); the right of the Catholic Church to establish educational establishments (Art. 8); the establishment of diocesan and inter-diocesan seminaries for the preparation of candidates for the priesthood (Art. 11); the State's subsidies for schools preparing teachers of the Catholic religion (Art. 10); and support for Catholic seminaries (Art. 11).

The Education and Culture Agreement also establishes mutual recognition of diplomas and other academic qualifications in education at the university level (Art. 10) and these issues are regulated in a separate agreement. The Recognition of Qualifications concerning the Higher Education Agreement¹³ aims at the improvement of the transparency for the competent authority of the other party of secondary education and higher education qualification obtained in the institutions belonging to Lithuania's higher education institutions and the Holy See's higher education institutions (the Ecclesiastical Universities and Faculties which have been canonically erected or approved by the Holy See, Art. 1).

The Education and Culture Agreement also establishes the preservation of the cultural and historical patrimony of the Catholic Church, the administration and safe-keeping of the archives, and ensuring the availability of cultural heritage to the public (Art. 13). This is elaborated in domestic legislation. For example, the Law on the Protection of Immovable Cultural Heritage of the Republic of Lithuania lists sacral objects among the protected ones and establishes basic principles of protection and public access to such objects.

In Latvia, the issues of education and culture are regulated in the Part II of the Holy See–Latvia Agreement under the title “The Catholic Church and Institutions of Education”. Similar provisions are established as in the above-analysed Education and Culture Agreement (the right of parents and other legal representatives and children to choose religious education, the certification of qualifications and approval of the curriculum, the establishment of educational institutions, etc.), with some sections on particular educational institutions and the protection of cultural and artistic heritage of the Catholic Church (as mentioned in the beginning of Part 4 of this article).¹⁴ The Holy See–Estonia Agreement provides for the Catholic Church's right to establish and manage its own schools

¹³ The conclusion of this agreement (as stated in its Preamble) was also encouraged by the 1997 UNESCO Convention on the Recognition of Qualifications concerning Higher Education in the European Region and the obligations arising out of the Bologna Process.

¹⁴ In Latvia, Christian teaching is established in accordance with the curriculum approved and taught by teachers of the Evangelic Lutheran, Roman Catholic, Orthodox, Old Believers, and Baptist denominations, while others denominations may be taught at private schools only (Balodis 2019, 322–323).

and the guarantee for the Catholic students of a possibility to study religious subjects appropriate for their denomination (Art. 7).

The Pastoral Care Agreement aims at the provision of a continuous pastoral care of Catholics Serving in the Army of the Republic of Lithuania. Addressing the religious needs of persons serving in the military is not accidental: the exercise of the right of conscience and religion of such individuals may be subject to difficulties due to specific nature of the military (its hierarchical structure), and the religious liberty issues are of a high importance for the members of armed forces, knowing their mission and the environment they serve in. Not all safeguards in the field applicable to civilians are easily adaptable in the military context: “the military’s hierarchical nature also presents unique challenges for religious liberty issues” (Lynn 2010, 15).

The Military Ordinariate to be established by the Holy See shall be responsible for pastoral care of the Catholics serving in the Army (Art. 1). There are provisions on the appointment of as well as the rights and duties of the Military Ordinary, Vicar General, and Military Chaplains. The Military Ordinary has rights and duties of a diocesan Bishop and is a member of the Conference of Lithuanian Bishops. In co-ordination with the Minister of Defence, the Military Ordinary shall appoint a Vicar General who is at the same time the Head Chaplain of the Army (Art. 3). Military Chaplains shall be appointed or dismissed from office by the Military Ordinary in agreement with the local Bishop (Art. 4) and they shall report to the Military Ordinary regularly in their activities (Art. 9). The duties of Military Chaplains are the following: visiting military units, celebrating Mass and presiding at other acts of worship, administering the sacraments, teaching religion and morals, arranging talks on the topics of religion, moral managing and caring for the church property entrusted, and performing other pastoral activities (Art. 8).

One of the elements of the freedom of religion is the right for an alternative service instead of military service. The Law on Military Service of the Republic of Lithuania provides for “alternative national defence service” as meaning mandatory national defence service for those who due to religious or pacifistic beliefs may not serve under arms (Art. 40). The Holy See–Latvia Agreement Part III “Religious Assistance to the Catholics in the National Armed Forces of the Republic of Latvia” among provisions establishes exemption from military service of the students from Major Seminary of Riga and novices of Religious Congregations (Art. 26).¹⁵

The freedom of religion at the military is addressed in international documents. For example, the Recommendation of the Committee of Ministers to member states on human rights of members of the armed forces among other things establishes the right to freedom of thought, conscience, and religion of

¹⁵ There is also a reference to a Memorandum of Understanding between the Ministry of Defence and the Bishop’s Conference in Latvia (Art. 23).

the members of armed forces (including the right to change religion or belief at any time); possible specific limitations placed on the exercise of this right within the constraints of military life; the prohibition of discrimination on the basis of their religion or belief; alternative service of civilian nature; the procedure for the examination of requests to leave the armed forces for reasons of conscience, etc. (Recommendation CM/Rec(2010)4 2010).

The main duties for a state under the Pastoral Care Agreement are established. The Ministry of Defence shall provide proper material assistance in maintaining the Military Ordinariate and its places of worship as well as other pastoral activities (Art. 7); the Ministry shall also agree with the Conference of Lithuanian Bishops upon specific regulations for the Military Ordinariate concerning practical aspects of the pastoral ministry of Military Chaplains, as well as their terms and conditions within the military structure. Accordingly, on 2nd August, 2022, the parties agreed on the adoption of the Regulations of the Military Ordinariate of the Republic of Lithuania (Understanding between the Conference of Lithuanian Bishops and the Ministry of National Defence concerning the Ordinariate Regulations of the Lithuanian Army, 2022).

5. CONCLUSIONS

The century-long relations of the Holy See and the Republic of Lithuania reflect unique international legal personality of the Holy See and the contribution of Lithuania to the concept of statehood in international law. In the complex international political landscape of the 20th century, the moral authority of the Holy See has always been promising for the State of Lithuania and its nation, dominated by Catholics. In the face of great political and military powers, Lithuania has always turned to international justice, relied on law, diplomacy, and also on religion. The relations with the Holy See were, nonetheless, important from the legal perspective: the recognition of the Republic of Lithuania, the conclusion of the Concordat in 1927, and the non-recognition of the occupation and annexation of Lithuania throughout the whole period of its suppressed sovereignty significantly contributed to the restoration of the independent State of Lithuania in 1990. This remarkable moment in Lithuania's history encouraged the renewal of the relations of Lithuania with the Holy See and regulating them in four international agreements between the parties, as the 1927 Concordat no longer reflected new realities.

A concordat represents a unique type of international agreements concluded by the Holy See with a state. It is subject to the principles and rules applicable to treaties under international law, including the free will of parties, acceptance to be bound, due representation of each party, clauses on entry into force, etc. International law, domestic law of a state, and Canon Law all combine in

application. Such international agreements, generally called concordats – although not necessarily bearing this concept explicitly in their titles – concluded in different forms (and possibly elaborated in several agreements), are characteristic in being bilateral, usually concluded for indefinite period of time, relying on amicable solution of any issues, and, most importantly, unique in their nature. Their purpose and subject matter of the provisions best reflect the peculiar character of this type of treaties. Aimed at the establishment of a juridical status of the Catholic Church in a state, they combine legal (political) and ecclesiastical issues as well as regulate many issues of the Catholic Church's mission, including pastoral activities, areas of social life, education, and culture. The conclusion of concordats is a decades-long or even a centuries-long practice, under contemporary international law used mostly at some peculiar moments of history, as is the case of the concordats concluded by the Holy See with each of the three Baltic States upon the restoration of their independence in 1990–1991.

The agreements concluded by the Holy See with each of the Baltic States have meant more than merely the establishment of the juridical status of the Catholic Church and the regulation of its mission; they also reflected the freedom of conscience and religion as well as the national identity suppressed during five decades of occupation. The importance of the Catholic Church's positive contribution on the moral values and integration of the nation is emphasised, as well as the dominance of the Catholic religion in Lithuania and Latvia mentioned in the agreements with these two states is significant. They resemble many similar provisions and they are more elaborate than those in the concordat with Estonia, which is a rather secular state. Still, none of the three Baltic States have a State Religion, and similar main issues of the relations with the Holy See and the Catholic Church's mission are regulated. Concordats of the Holy See with each of the Baltic States share the following main similar provisions: juridical personality of the Catholic Church and its institutions; freedom of regulation of ecclesiastical life, including the establishment, recognition, and modification, of ecclesiastical juridical public persons and the appointment of Bishops; freedom to profess and practise the Catholic religion; freedom of communication between the Holy See and the Catholic Church; civil effect of marriages celebrated at the Catholic Church, etc. Some also regulate other issues, including the inviolability of places of worship, the inviolability of the secrecy inherent in sacramental confession, pastoral care, religious education, and the preservation of religious cultural heritage. Certain provisions are unique only in respect of a particular state. Pastoral care at the military, religious education, the preservation of cultural heritage, and the recognition of qualifications concerning higher education are elaborated in separate agreements between the Holy See and the Republic of Lithuania.

BIBLIOGRAPHY

- Aust, Anthony. 2013. *Modern Treaty Law and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balodis, Ringolds. 2019. "State and Church in Latvia." In *State and Church in the European Union*. Edited by Gerhard Robbers. 297–324. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Carulli, Ombretta Fumagalli. 2012. "Concordats as Instruments for Implementing Freedom of Religion." *Pontifical Academy of Social Sciences. Acta* 17: 619–627.
- Kasparavičius, Algimantas. 2003. "Lietuvos ir Vatikano santykiai, arba Šventojo Sosto reikšmė tarpukario Lietuvos užsienio politikai." *Lietuvos katalikų mokslo akademijos metraštis. Vilnius* 23: 295–379.
- Kiviorg, Merilin. 2010. "Religion and the Secular State in Estonia." In *Religion and the Secular State: National Reports. The International Center for Law and Religion Studies*. Edited by Javier Martínez-Torrón, W. Cole Durham. 261–272. Provo, UT: Brigham Young University.
- Krukowski, Józef. 2014. *Poland and the Holy See: Contribution to the Concordatory Law*. Lublin: Teka Komisji Prawniczej.
- Lynn, Barry W. 2010. "Religion in the Military: Finding the Proper Balance." In *Attitudes Aren't Free: Thinking Deeply About Diversity in the US Armed Forces*. Edited by James E. Parco, David A. Levy. 15–24. Maxwell Air Force Base, AL: Air University Press.
- Mälksoo, Lauri. 2022. *Illegal Annexation and State Continuity*. Leiden: Brill–Nijhoff. https://doi.org/10.1163/9789004464896_004
- Maluwa, Tiyanjana. 1987. "The treaty-making capacity of the Holy See in theory and practice: A study of the *jus tractum* of a non-state entity." *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa* 20(2): 155–174.
- Salo, Vello. 2002. "The Catholic Church in Estonia, 1918–2001." *The Catholic Historical Review* 88(2): 281–292.

Legal Acts

- Agreement between the Holy See and the Republic of Latvia of 8 November 2000. <https://likumi.lv/ta/id/66742-par-latvijas-republikas-un-sveta-kresla-ligumu>
- Agreement between the Republic of Estonia and the Holy See on juridical status of the Catholic Church in Estonia of 1999. https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/1998/documents/rc_seg-st_19981223_santa-sede-estonia_en.html
- Agreement between the Republic of Lithuania and the Holy See on the Recognition of Qualifications Concerning Higher Education of 8 June 2012. *Valstybės žinios*, 2012, 118–5945. <https://www.iuscangreg.it/conc/lituania-2012.pdf>
- Agreement between the Republic of Lithuania and the Holy See concerning the Juridical Aspects of the Relations between the Catholic Church and the State of 5 May 2000. *Valstybės žinios*, 2000, 67–2022. https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2000/documents/rc_seg-st_20000505_santa-sede-lituania-giuridico_en.html
- Agreement between the Republic of Lithuania and the Holy See concerning the Pastoral Care of Catholics Serving in the Army of 5 May 2000. *Valstybės žinios*, 2000, 67–2023. https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2000/documents/rc_seg-st_20000505_santa-sede-lituania_en.html
- Agreement between the Republic of Lithuania and the Holy See on Co-operation in Education and Culture of 5 May 2000. *Valstybės žinios*, 2000, 67–2024. https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2000/documents/rc_seg-st_20000505_santa-sede-lituania-cultura_en.html
- Vienna Convention on the Law of Treaties of 1969. United Nations, *Treaty Series*, Vol. 1155, 331.
- Constitution of the Republic of Lithuania. *Valstybės žinios*, 1992, 33–1014.
- Law on Education of the Republic of Lithuania. *Valstybės žinios*, 1991, i.k. 0911010ISTA00I-1489.

- Law on Military Service of the Republic of Lithuania. *Valstybės žinios*, 1991, 23–593, i.k. 0911010ISTA00I-1489.
- Law on Religious Communities and Associations of the Republic of Lithuania. *Valstybės žinios*, 1995, 89–1985, i.k. 0951010ISTA00I-1057.
- Law on the Protection of Immovable Cultural Heritage. *Valstybės žinios*, 1995, 3–37, i.k. 0941010ISTA000I-733.
- Act of 16 February 1918 (Resolution of the Council of Lithuania). Constitutional Court of the Republic of Lithuania. Lithuania's Independence Acts: Act of 16 February. <https://lrkt.lt/en/legal-information/lithuanias-independence-acts/act-of-16-february/365>
- Act of 11 March on the Re-establishment of the Independent State of Lithuania. Constitutional Court of the Republic of Lithuania. Lithuania's Independence Acts: Act of 11 March. <https://lrkt.lt/en/legal-information/lithuanias-independence-acts/act-of-11-march/366>
- Understanding between the Conference of Lithuanian Bishops and the Ministry of National Defence concerning the Ordinariate Regulations of the Lithuanian Army No 140 of 2 August 2022. <https://www.ordinariatas.lt/understanding,106.html>

Case law

- Constitutional Court of the Republic of Lithuania. Ruling of 22 February 2013. *Lithuania's Independence Acts in the jurisprudence of the Constitutional Court*. <https://lrkt.lt/en/lithuanias-independence-acts/lithuanias-independence-acts-in-the-jurisprudence-of-the-constitutional-court/367>
- Constitutional Court of the Republic of Lithuania. Ruling of 18 March 2014. *Lithuania's Independence Acts in the jurisprudence of the Constitutional Court*. <https://lrkt.lt/en/lithuanias-independence-acts/lithuanias-independence-acts-in-the-jurisprudence-of-the-constitutional-court/367>

Other sources


- Congregation for Catholic Education. 2009. *Circular Letter to the Presidents of Bishops' Conferences on Religious Education in Schools*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20090505_circ-insegn-relig_en.html
- Council of Europe. 2010. *Recommendation CM/Rec(2010)4 of the Committee of Ministers to member states on human rights of members of the armed forces of 24 February 2010*. https://search.coe.int/cm/Pages/result_details.aspx?ObjectID=09000016805cf8ef
- Embassy of Lithuania to the Holy See and to the Order of Malta. 2021. *Lithuania and the Holy See*. <https://va.urm.lt/va/en/welcome-to-lithuania/lithuania-ant-the-holy-see>
- European Commission. 2022. Eurydice: Estonia. 1. *Political, social and economic background and trends. 1.3. Population: demographic situation, languages and religions*. <https://eurydice.eacea.ec.europa.eu/national-education-systems/estonia/population-demographic-situation-languages-and-religions>
- European Commission. 2022. Eurydice: Latvia. 1. *Political, social and economic background and trends. 1.3. Population: demographic situation, languages and religions*. <https://eurydice.eacea.ec.europa.eu/national-education-systems/latvia/population-demographic-situation-languages-and-religions>
- Official Statistics Portal. 2021. *Results of the 2021 Population and Housing Census of the Republic of Lithuania*. <https://osp.stat.gov.lt/en/2021-gyventoju-ir-bustu-surasymo-rezultatai/tautybe-gimtoji-kalba-ir-tikyba>
- Statistics Estonia. 2021. *Population census. The proportion of people with a religious affiliation remains stable, Orthodox Christianity is still the most widespread*. <https://www.stat.ee/en/>

news/population-census-proportion-people-religious-affiliation-remains-stable-orthodox-christianity-still-most-widespread

United Nations Treaty Collection. 2023. *Chapter XXIII. Law of Treaties*. https://treaties.un.org/Pages/ViewDetailsIII.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=XXIII-1&chapter=23&Temp=mtdsg3&clang=_en

United Nations Treaty Series Online search database. https://treaties.un.org/Pages/UNTSONline.aspx?id=3&clang=_en

Maciej Raźniak*

 <https://orcid.org/0009-0000-3412-1132>

O DEMARKACJI PRAWA PUBLICZNEGO I PRAWA PRYWATNEGO

Streszczenie. Dyskusję nad demarkacją prawa publicznego (*ius publicum*) i prawa prywatnego (*ius privatum*) można streścić, rozważając dwie zasadnicze kwestie: (α) *zasadność* podziału oraz (β) wybór *kryterium*, wzdłuż którego podział ten należałoby przeprowadzić. Czytając wypowiedzi polskich filozofów prawa, trudno oprzeć się wrażeniu, że nie dostrzegają oni granicy między (α) i (β), a co za tym idzie – odrębności obu tych zagadnień. Powyższego stanu rzeczy nie można zaakceptować, o ile spór o demarkację chce się potraktować poważnie. Dlatego celem niniejszego artykułu będzie wyraźniejsze odróżnienie owych problemów. Idzie nam w szczególności o pokazanie, że dociekania służące ustaleniu, czy demarkacja *ius publicum* i *ius privatum* jest zasadna, mogą abstrahować od tego, które kryterium podziału zasługuje na wyróżnienie. W praktyce bowiem oba problemy – co daje się uzasadnić zarówno teoretycznie (wspierając się wyłącznie definicjami i środkami *stricte* logicznymi), jak i empirycznie (wykorzystując materiał normatywny dogmatyki prawa) – są względem siebie autonomiczne.

Słowa kluczowe: filozofia prawa, teoria prawa, prawo publiczne, prawo prywatne, prawnoznawstwo

ON THE DIVISION INTO PUBLIC AND PRIVATE LAW

Abstract. The discussion on the division into public and private law (*ius publicum*) and private law (*ius privatum*) can be summarized by considering two fundamental issues: (α) the *justification* of the division and (β) the choice of a criterion for dividing law into public and private. When reading the texts of Polish legal philosophers, it is hard to resist the impression that they do not notice the line separating (α) and (β) and, consequently, the scale of differences between these issues. This is an unacceptable state of affairs. Therefore, the main purpose of this article is to distinguish these two problems more clearly. In particular, we want to show that investigations aimed at determining whether the division between *ius publicum* and *ius privatum* is justified may abstract from which theory of division deserves to be distinguished. In practice, both problems, which can be justified both theoretically (supported only by definitions and logical means) and empirically (based on examples from legal dogmatics), are autonomous from each other.

Keywords: legal philosophy, legal theory, public law, private law, jurisprudence

* Uniwersytet Warszawski, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, m.razniak@student.uw.edu.pl

1. PRZEDMIOT I METODOLOGIA

Analiza dyskusji wokół demarkacji prawa publicznego (*ius publicum*) i prawa prywatnego (*ius privatum*), która znalazła swój wyraz także w rodzimej teorii i filozofii prawa (por. np. Helios 2013; Lemonnier 2016; Szczepaniak 2016; Zachariasz 2016; Liżewski 2018; Kania-Chramęga 2021), nasuwa dwa ogólne spostrzeżenia. Po pierwsze, tytułowy problem daje się – abstrahując od szeregu kwestii technicznych – streścić jako próbę jednoczesnej odpowiedzi na: (α) pytanie o *zasadność demarkacji* („Czy podział na prawo publiczne i prywatne jest kwestią poznania, czy może konwencji?”) oraz (β) pytanie o *kryterium demarkacji* („Jakie kryterium decyduje o podziale na prawo publiczne i prawo prywatne?”)¹. Po drugie, powyższych pytań nie uważa się za całkowicie od siebie niezależne, lecz *implicite* zakłada się, że ktoś przekonany o zasadności podziału *ius publicum* i *ius privatum* jest zobowiązany podać określone kryterium ich demarkacji, podczas gdy opowiedzenie się za umownym statusem podziału sprowadza zajęcie stanowiska w kwestii kryterium do arbitralnej deklaracji badacza.

Naszym zdaniem, o ile wynik pierwszej obserwacji – okoliczność, że udaje się wyróżnić kontekst zasadności i kontekst kryterium – wydaje się trafny, o tyle refleksja płynąca z drugiego spostrzeżenia – przekonanie, iż (α) i (β) są absolutnie zależnymi od siebie problemami badawczymi – jest nieporozumieniem, błędnym mniemaniem, którego utrzymywanie negatywnie wpływa na debatę. Teoretycy i filozofowie prawa, nawet jeżeli dysponują dobrymi argumentami za tym, że podział prawa na *ius publicum* oraz *ius privatum* nie jest zabiegiem czysto heurystycznym², czują presję wyboru jednego z kryteriów demarkacji, mimo że ich badania mogą być skoncentrowane wyłącznie na analizie problemu (α) i abstrahować od rozstrzygnięcia kwestii (β). Co gorsza, trudno oprzeć się wrażeniu, że niektórzy badacze, by uchylić się przed odpowiedzią na pytanie (β), na którą nie są przygotowani lub nie mają wypracowanego poglądu, zmuszeni są zrewidować swoje zapatrywania w sprawie (α) i ostatecznie przystać na umowność demarkacji, a przynajmniej wyrazić swoje prawdziwe sympatie filozoficznoprawne w bardziej zawołowany sposób (np. Opałek 1962). To zaś prowadzi do potraktowania stanowiska *konwencjonalizmu* – kojarzonego współcześnie z osobami Józefa Nowackiego oraz Jana Zimmermanna – poważniej niż na to naprawdę zasługuje.

Nakreślony stan rzeczy nie może zadowalać, o ile zagadnienie demarkacji chcemy potraktować poważnie. Celem niniejszej pracy będzie więc pokazanie, że przekonanie o bezwzględnej zależności zagadnień (α) oraz (β) jest błędne. Teza,

¹ Podobny pogląd prezentowany jest przez Joannę Helios (2013, 12), która wśród spornych kwestii wlicza zarówno sprawy: (α) zasadności, (β) właściwego kryterium, jak i (γ) przedmiotu oraz (δ) konsekwencji tytułowej demarkacji między prawem prywatnym i prawem publicznym.

² Niektóre racje przemawiające za zasadnością podziału zostały omówione w podręczniku Janusza Romuła (1999, 50–51), a ich główną osią jest założenie, że sensowność demarkacji łączy się z ideami wolnościowymi.

z którą występujemy, głosi bowiem, iż – przynajmniej w obecnej rzeczywistości prawnej – *zasadność i wybór kryterium demarkacji są autonomicznymi problemami badawczymi*.

Przed przystąpieniem do wykazania faktycznej autonomii schematów odpowiedzi na pytania (α) i (β) pragniemy jeszcze zdać sprawę z ograniczeń, jakim odnośne zadanie ulegnie w niniejszym artykule. Po pierwsze, nie poświęcimy wiele uwagi kwestiom społecznej genezy, zadaniom i funkcjom poszczególnych kryteriów demarkacji. Po drugie, zignorujemy, coraz chętniej podkreślaną w literaturze (np. Helios 2013; Kania-Chramęga 2021), dynamiczność podziału *ius publicum* oraz *ius privatum*. Tym samym na dalszy plan przesuniemy pytanie, czy owa pierwotnie wyrazista przeciwstawność wraz z rozwojem prawa traci na ostrości, czy wprost odwrotnie. Po trzecie, w granicach rozsądku będziemy unikać odniesień do konkretnych przepisów zaczerpniętych z tekstów prawnych, jak również historycznej analizy instytucji.

Zamiast tego, realizując zamierzenia niniejszego tekstu, ograniczymy się do rozważań nad tym, co jest wspólne w dyskusji nad teoriami demarkacji i zachodzącymi między nimi stosunkami. Naszą intencją będzie więc *racjonalna rekonstrukcja* problemu, ujawnienie logicznego szkieletu tytułowego zagadnienia (Popper 2002, 32). Zamierzamy dążyć do zrekonstruowania debaty w taki sposób, by dopiero odłączenie kolejnych założeń idealizacyjnych – przeprowadzenie tego, co zwiemy procedurą *konkretyzacji* (Nowak 1973, 21) – mogło przynieść wyobrażenie, jak owa wymiana argumentów wygląda naprawdę. Jeżeli nawet zdecydujemy się odnieść do treści aktów normatywnych i innych materiałów dogmatyki, to tylko po to, by stawiane hipotezy i diagnozy empirycznie sprawdzić. Ogólnie jednak uskuteczniany przez nas program badawczy będzie skoncentrowany na logicznej strukturze problematyki, wpisze się w *nurt analityczny* analizy prawa (Peczenik 1966). Co za tym idzie proponowane dalej rozstrzygnięcia będą dość abstrakcyjne i mogą liczyć najwyżej na pośrednie uzasadnienie w materiale normatywnym dogmatyki³.

2. TERMINOLOGIA POJĘCIOWA

Uzasadnienie autonomii problemów zasadności i wyboru kryterium wymaga paru wstępnych wyjaśnień. Przede wszystkim na uściślenie oczekują pojęcia demarkacji prawa, teorii demarkacji oraz metateorii demarkacji. Ażeby zrealizować

³ Mówiąc dokładniej, pośrednie uzasadnienie hipotez dotyczących prawa uzyskuje się dzięki sprawdzeniu pozytywnemu (weryfikacji, konfirmacji) ich zgodności z przepisami obowiązującego prawa, czyli materiałem normatywnym dogmatyki. Jak słusznie bowiem zauważa Aleksander Peczenik, „w dogmatyce prawa rolę w zasadzie analogiczną do danych doświadczenia pełnią obowiązujące przepisy prawa stanowionego i inne wypowiedzi obowiązujące prawnie. (...) Prawnicy starają się o uzgodnienie tez dogmatyki z materiałem normatywnym” (Peczenik 1966, 26).

cel niniejszego artykułu możliwie precyzyjnie, skorzystamy z języka sformalizowanego, w którym kwantyfikatory („ \forall ” i „ \exists ”), spójniki logiczne („ \vee ”, „ \wedge ”, „ \rightarrow ”, „ \equiv ” i „ \sim ”) oraz znak należenia do zbioru teoriomnogościowego („ \in ”) rozumiane są standardowo. Ponadto symbol „ S ” oznaczać będzie odtąd zbiór (klasę, mnogość) wszystkich stosunków prawnych, który dzieli się na dwa podzbiory: klasę wszystkich stosunków prywatnoprawnych („ S_{PR} ”) oraz klasę wszystkich stosunków publicznoprawnych („ S_{PU} ”). W ten sposób zakładamy, że mnogość wszystkich stosunków prawnych pozostaje uniwersum (dziedzina) naszych dociekań⁴.

Co tłumaczy taką, a nie inną decyzję w sprawie przedmiotu debaty o demarkację? Poczynione założenie motywujemy tym, że opisanie kryteriów demarkacji na płaszczyźnie zbioru S wydaje się najprostsze. Wiele teorii demarkacji, do których będziemy się odwoływać, definiuje kryteria podziału *ius publicum* i *ius privatum* przy pomocy cech przysługujących prawnie relewantnym stosunkom społecznym. Wystarczy wspomnieć o własnościach stosunków, takich jak nierównorzędność, czyli jednostronne podporządkowanie stron relacji, czy dysponowanie przez jedną z nich władztwem publicznym (*imperium*). Jednocześnie doprowadzenie teorii zakładających inne dziedziny podziału prawa (np. zbiór wszystkich norm, zbiór wszystkich przepisów, zbiór wszystkich sytuacji prawnych), do postaci, w której owe teorie organizują podział klasy S , czyli przełożenie ich na język stosunków prawnych, nie wydaje się trudnym zadaniem.

Skoro najważniejsze założenia dotyczące uniwersum oraz alfabetu języka analizy zostały wyłożone, przystępujemy obecnie do uściślenia pierwszego pojęcia. Kierując się klasycznymi definicjami, *demarkacją* lub *podziałem logicznym prawa* na publiczne i prywatne nazywamy takie przyporządkowanie stosunków prawnych do S_{PR} oraz S_{PU} , które zarazem odznacza się: (a) *zupełnością*, (b) *rozłącznością* oraz (c) *naturalnością* (Ajdukiewicz 1975, 47–50; Hajduk 2012, 34). Podział zbioru S określamy jako zupełny wtedy i tylko wtedy, gdy dowolny stosunek prawny jest albo prywatnoprawny, albo publicznoprawny, a więc nie istnieje stosunek, który nie należałby do żadnej z tych kategorii. W terminologii formalnej warunek (a) brzmi tak, że podział S na S_{PR} oraz S_{PU} jest zupełny, gdy: $\forall s \in S [S_{PR}(s) \vee S_{PU}(s)]$. Jeżeli idzie o rozłączność, to odnośny warunek każe oczekiwać, że żaden stosunek prawny nie jest zarazem prywatnoprawny i publicznoprawny, ale każdy element S należy tylko do jednej kategorii. W wysłowieniu symbolicznym stwierdzimy, iż podział S spełnia (b), gdy: $\forall s \in S \sim [S_{PR}(s) \wedge S_{PU}(s)]$, czyli $\sim \exists s \in S [S_{PR}(s) \wedge S_{PU}(s)]$. Natomiast podział zbioru wszystkich stosunków prawnych nazywamy naturalnym, gdy z cechami bycia stosunkiem publicznoprawnym oraz bycia stosunkiem prywatnoprawnym wiążą się jakieś inne własności stosunków prawnych, dzięki którym demarkacja może zostać przeprowadzona. Jeżeli rzeczony własności zostaną oznaczone symbolami „ m ” i „ n ”, podział S okaże się naturalny

⁴ W sprawie definicji pojęcia stosunku prawnego polscy prawnicy wypowiedali się wielokrotnie (por. Chauvin, Stawecki, Winczorek 2019, 264–279; Jagielski, Wierzbowski 2020, 53).

wtedy i tylko wtedy, gdy prawdą będzie, że: $\forall s \in S [S_{PR}(s) \equiv m(s) \wedge S_{PU}(s) \equiv n(s)]$. Płynie z tego morał, że stosunek s jest prywatnoprawny jedynie, gdy przysługuje mu własność m . Gdy zaś s posiada cechę n , wówczas odnośny stosunek musi być publicznoprawny. Dodajmy, że skoro od demarkacji oczekuje się zupełności i rozłączności, od razu można dostrzec, że mnogość stosunków egzemplifikujących własność m będzie dopełnieniem zbioru stosunków posiadających cechę n w klasie S i odwrotnie.

Niestety, podane warunki nie są wystarczająco silne, by zagwarantować jeden właściwy sposób podziału logicznego prawa publicznego i prywatnego. Nietrudno wykazać, że założenia (a), (b) oraz (c) mogą zostać spełnione przez więcej niż jedną własność stosunków prawnych. Wśród cech owych stosunków, które najczęściej kojarzy się z relacjami bliższymi *ius publicum* niż *ius privatum*, napotykamy – obok już wymienionych atrybutów nierównorzędności stron i sprawowania przez jedną z nich *imperium* – podporządkowanie interesowi publicznemu, brak majątkowego charakteru czy służenie realizacji zadań publicznych (por. Nowacki 1992; Helios 2013, 16). Z kolei do własności, które uzyskuje się, stwierdzając, że jakiś stosunek nie egzemplifikuje wyliczonych cech, zaliczyć wolno – pomijając równorzędność stron i niesprawowanie *imperium* – podporządkowanie interesowi prywatnemu (niepublicznemu), majątkowy charakter czy niesłużenie realizacji zadań publicznych. Tak więc istnieje kilka możliwych i, jak przekonują konwencjonalni, podobnie uzasadnionych par definicji stosunków publicznoprawnych oraz prywatnoprawnych, o których mówi się jako o *teoriach demarkacji* prawa na publiczne i prywatne.

Sęk w tym, że nie wprowadziliśmy na razie żadnego narzędzia, które mogłoby nam pomóc w ocenie owych teorii. Żaden z języków teorii demarkacji nie jest wystarczająco bogaty, aby zestawić w nim definicje stosunków prawa publicznego i prywatnego zakładane przez konkurencyjne stanowiska. Właściwą płaszczyzną ich, konwencjonalnej lub niekonwencjonalnej, ewaluacji musi być dopiero *meta-teoria demarkacji*, czyli teoria teorii demarkacji. O ile bowiem teorie pierwszego stopnia, jak nazywamy teorie demarkacji, porządkują zbiór wszystkich stosunków prawnych, proponując rozmaite linie podziału klasy S na część publicznoprawną i prywatnoprawną, o tyle teoria drugiego stopnia, którą nad nimi nadbudowujemy, uchwytuje relacje zachodzące między niższymi systemami organizacji stosunków prawnych. U podstaw odnośnych relacji leżą oczywiście podzbiory właściwe klasy S , to jest zbiory S_{PR} i S_{PU} określone przez dane teorie⁵. Dlatego mówimy, że metateoria podziału prawa systematyzuje klasę teorii odróżniających *ius publicum* od *ius privatum*, którą oznaczamy symbolem „ T ”.

⁵ Istotę metateorii można oddać tak, że „gdy teoria naukowa ma za przedmiot pewien wycinek badanej rzeczywistości – metateoria mówi nie o tym wycinku, lecz o samej teorii i jej składnikach” (Czeżowski 1969, 71).

Niech jako przykład relacji uchwytywanej przez metateorię posłużymy nam *identyczność teorii demarkacji*. Owa relacja stanowi, że teorie denotowane przez „ T_m ” i „ T_n ” są identyczne wtedy i tylko wtedy, gdy dzielą one wszystkie stosunki prawne na publicznoprawne i prywatnoprawne w taki sam sposób; podzbiory mnogości S , które otrzymujemy wskutek podziału, się pokrywają. W wysłowieniu formalnym będzie to:

$$(D1) \forall T_m, T_n \in T \{I(T_m, T_n) \equiv \forall s \in S [S_{PU}^m(s) \equiv S_{PU}^n(s) \wedge S_{PR}^m(s) \equiv S_{PR}^n(s)],$$

o ile indeksowane podwójnie symbole: „ S_{PU}^m ”, „ S_{PR}^m ”, „ S_{PU}^n ” i „ S_{PR}^n ” zgodzimy się interpretować jako zbiory stosunków ze sfer *ius publicum* oraz *ius privatum* definiowane przez odpowiednie teorie demarkacji (tutaj są nimi zaledwie hipotetyczne T_m i T_n).

Jednak konsekwencje identyczności teorii demarkacji nie ograniczają się tylko do związków pomiędzy klasami stosunków publicznoprawnych i prywatnoprawnych. Rzeczone zbiory, o czym przypomina nam warunek (c), są definiowane przy pomocy takich własności, by przeprowadzony wzdłuż nich podział prawa wypełniał znamiona naturalności. Identyczność jakichkolwiek teorii T_m i T_n powinno się zatem odczytywać jako *zakresową tożsamość* („ \equiv ”) własności definiujących zbiory S_{PU}^m i S_{PU}^n . Gdy symbolami „ m ” i „ n ” znów postanowimy oznaczyć jakieś określone cechy przysługujące stosunkom prawnym, związek łączący relację I oraz atrybuty definiujące podział możemy uchwycić aksjomatem:

$$(A1) \forall T_m, T_n \in T \{I(T_m, T_n) \wedge \forall s \in S [S_{PU}^m(s) \equiv m(s) \wedge S_{PU}^n(s) \equiv n(s)] \rightarrow m = n\},$$

który głosi, że jeśli jakiś stosunek prawny jest publicznoprawny według obu teorii i w tych identycznych teoriach stosunki publicznoprawne definiujemy, korzystając z własności m i n , to owe cechy przynależą tym samym stosunkom, mają identyczny zakres, czyli dzielą klasę S w taki sam sposób⁶. Nie znaczy to oczywiście, że identyczne w dosłownym znaczeniu są teorie demarkacji oraz fundujące je atrybuty stosunków prawnych. Własnościami, w przeciwieństwie do zbiorów i innych bytów matematycznych, nie rządzi przecież *aksjomat ekstensjonalności*. Niemniej nie wydaje się, by do rozstrzygnięcia problemu zasadności demarkacji *ius publicum* i *ius privatum* potrzebne były jakieś dodatkowe środki, a zwłaszcza – nieekstensjonalne narzędzia analizy. Na obecnym wyliczeniu możemy chyba poprzestać.

⁶ W tym miejscu można zapytać, dlaczego znak identyczności „ \equiv ” powinniśmy raczej interpretować jako identyczność zbiorów przedmiotów, które jakieś własności reprezentują, a nie identyczność owych własności. O ile bowiem zbiory – zgodnie z aksjomatem ekstensjonalności – identyfikujemy jako tożsame, gdy mają te same elementy, o tyle podobna zasada nie sprawdza się w przypadku własności. Niektóre cechy mogą przysługiwać tym samym przedmiotom, choć trudno byłoby uznać, że są one do siebie sprowadzalne (por. Bigaj 2002, 48–68).

3. OKREŚLONOŚĆ I NIEOKREŚLONOŚĆ DEMARKACJI

Wprowadzona przez nas terminologia pojęciowa wystarcza, żeby zdać sprawę ze zróżnicowania potencjalnych odpowiedzi na pytanie o kryterium. Rzecz w tym, że jest ona jeszcze zbyt uboga, by wyrazić w niej napięcie między zwolennikami i przeciwnikami zasadności demarkacji *ius publicum* i *ius privatum*. Logiczna analiza sporu pomiędzy reprezentantami tych stanowisk wymaga wyjaśnienia, czym są stosunki określone, a czym – stosunki nieokreślone. Wytlumaczyć ponadto trzeba, co to znaczy, że zbiór wszystkich stosunków prawnych jest bądź całkowicie określony, bądź całkowicie nieokreślony, bądź też określony jedynie częściowo, fragmentarycznie. Realizacji niniejszego zadania poświęcimy teraz nieco uwagi.

Zacznijmy od podania definicji pojęcia *stosunku określonego*. Stosunkami należącymi do tej kategorii nazywamy elementy klasy *S*, które w każdej rozważanej teorii demarkacji utrzymują swoją dotychczasową – publicznoprawną lub prywatnoprawną – kwalifikację. W trybie formalnym będzie to:

$$(D2) \forall s \in S \{DT(s) \equiv \forall T_m \in T [S_{PU}^m(s)] \vee \forall T_m \in T [S_{PR}^m(s)]\},$$

co w trybie materialnym oznacza, że jakiś stosunek jest określony wtedy i tylko wtedy, gdy jest on dla jakiegokolwiek teorii demarkacji publicznoprawny lub dla jakiegokolwiek takiej teorii pozostaje prywatnoprawny. Nawiązując do filozofii prawa Herberta Harta, możemy więc powiedzieć, że elementy zbioru wszystkich stosunków określonych („*DT*”) są tymi desygnatami terminów: „stosunek prywatnoprawny” i „stosunek publicznoprawny”, które należą do ich *jądra semantycznego* (Hart 2020).

Z kolei *stosunkami nieokreślonymi* nazywamy te stosunki prawne, które nie spełniają definicji (D2), lecz tworzą dopełnienie mnogości *DT*. Ażeby jakiś stosunek uznać za nieokreślony, trzeba znaleźć takie teorie demarkacji, w których ten sam stosunek trafia do innych podzbiorów klasy *S*. Ostatecznie otrzymujemy więc definicję:

$$(D3) \forall s \in S \{\sim DT(s) \equiv \exists T_m \in T [S_{PR}^m(s)] \wedge \exists T_n \in T [S_{PU}^n(s)]\},$$

którą należy czytać tak, że jakiś stosunek prawny pozostaje nieokreślony wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje teoria, zgodnie z którą odnośny stosunek jest prywatnoprawny oraz istnieje druga – i nietożsama z pierwszą – teoria, w myśl której dokładnie ten sam stosunek jest już publicznoprawny. Okazuje się wówczas, że elementy klasy stosunków nieokreślonych („*~DT*”) są desygnatami terminów: „stosunek prywatnoprawny” i „stosunek publicznoprawny” w zależności

od wyróżnionej lub preferowanej teorii demarkacji, czyli fundują coś, co Hart nazywa *cieniem semantycznym* tych terminów.

Zauważmy obecnie, że zbiory stosunków określonych i nieokreślonych *de facto* spełniają warunki zupełności i rozłączności w klasie S . Ponadto odznaczają się one naturalnością. Zaryzykujemy więc stwierdzenie, że możliwy jest podział logiczny zbioru wszystkich stosunków prawnych na podzbiory DT i $\sim DT$. Jakie wnioski płyną z takiej demarkacji? Wprawdzie powiedzenie czegoś więcej o relacji zbiorów stosunków określonych i nieokreślonych do klasy S wymagałoby odniesienia do materiału normatywnego dogmatyki prawa, ale już teraz, pozostając na bardzo abstrakcyjnym oraz oderwanym od empirii poziomie analizy, jesteśmy w stanie wskazać dwa przypadki graniczne dyskusji nad zawartością DT i $\sim DT$. Ich zaistnienie jest gwarantowane przez założony na potrzeby niniejszych dociekań aparat algebry zbiorów, w którym dopuszcza się, by mnogość albo nie miała żadnych elementów (była zbiorem pustym, który oznacza się symbolem „ \emptyset ”), albo miała wszystkie i tylko elementy uniwersum (pokrywała się swym zakresem z klasą S). Tym samym wolno przyjąć, że (i) podział prawa na publiczne i prywatne jest *całkowicie określony* (każdy stosunek prawny jest określony) bądź przystać na to, iż (ii) odnośny podział jest *całkowicie nieokreślony* (każdy stosunek prawny jest nieokreślony), czemu w języku formalnym odpowiada alternatywa rozłączna między koniunkcjami: (i) $DT = S \wedge \sim DT = \emptyset$ oraz (ii) $\sim DT = S \wedge DT = \emptyset$.

4. ZASADNOŚĆ I KONWENCJONALNOŚĆ DEMARKACJI

Co tak naprawdę głosi hipoteza (i)? W pierwszym rzędzie wypada podkreślić, że zdeterminowanie każdego stosunku prawnego jest równoznaczne z zachowaniem kwalifikacji jakiegokolwiek elementu S we wszystkich teoriach. Jeżeli wykluczy się, skądinąd dość nieprawdopodobną, możliwość, iż zarówno zbiór wszystkich stosunków prawnych, jak i zbiór wszystkich teorii demarkacji pozostają puste bądź jednoelementowe, wówczas nie pozostaje nic innego, jak uznać, że dowolnie wybrane teorie demarkacji *ius publicum* i *ius privatum* są identyczne. Ponieważ stosunek identyczności teorii jest równoważny temu, że teorie połączone metateoretyczną relacją I dzielą klasę S w taki sam sposób, nietrudno dojść do wniosku, iż wielość teorii jest wyłącznie pozorna. Wychodzi na to, że badacze formułujący owe teorie wywodzą biegnącą między stosunkami publicznoprawnymi i prywatnoprawnymi granicę z różnych przyczyn, aczkolwiek całkowicie zgadzają się w sprawie jej przebiegu.

Nie trzeba chyba tłumaczyć dlaczego opis tego hipotetycznego stanu rzeczy całkowicie odpowiada wizji zwolennika *zasadności* podziału *ius publicum* i *ius privatum*. Znamienne jest jednak, że z perspektywy rozstrzygnięcia, czy jakiś stosunek prawny okazuje się publicznoprawny, czy może prywatnoprawny,

w zasadzie obojętne jest, która teoria demarkacji zostanie przywołana⁷. Wszystkie one są przecież identyczne! Finalnie można zresztą przyjąć, iż wyróżnionego kryterium dostarcza teoria, która definiuje podział S wzdłuż złożenia wszystkich własności, na które pozostałe teorie się powołują. Dla nas ważne jest tylko, że gdyby wyniki dogmatyki potwierdziły hipotezę (i), to nie tylko rozwiązany zostałby problem zasadności, ale doszłoby również do rozstrzygnięcia problemu kryterium. W przypadku całkowitej określoności demarkacji *ius publicum* oraz *ius privatum* ewentualne odpowiedzi na pytania (α) i (β) okazałyby się powiązane. Przesądzenie zasadności podziału bez jednoczesnego, choćby milczącego, rozstrzygnięcia pytania o jego kryterium byłoby wówczas wykluczone.

Do czego natomiast przekonuje nas hipoteza (ii)? Przede wszystkim zakładany przez nią podział stosunków prawnych implikuje, że jakkolwiek element klasy S powinien według pierwszej teorii należeć do *ius publicum*, by zgodnie z drugą teorią przynależać już do *ius privatum*. Jeżeli znów wyłączona zostanie pustość lub jednostkowość mnogości S i T , wypadaloby – w obliczu ewentualnego potwierdzenia analizowanej hipotezy – uznać, iż wszystkie teorie demarkacji prawa są nieidentyczne, gdyż żadna para teorii nie może zostać połączona relacją I . Teraz wielość teorii demarkacji nie tylko nie jest pozorna, lecz jest na tyle odczuwalna dla podziału zbioru S , że znalezienie stosunków zachowujących swoją publicznoprawną lub prywatnoprawną kwalifikację w dowolnej teorii staje się wykluczone.

Nakreślona wyżej sytuacja powinna spodobać się zwolennikowi *konwencjonalizmu*. Jak by nie patrzeć, całkowite wyrugowanie stosunków określonych pozwala na utożsamienie denotacji terminów: „stosunek prywatnoprawny” i „stosunek publicznoprawny” praktycznie z dowolnym podzbiorem klasy S ⁸. Gdyby więc materiał normatywny dogmatyki prawa czynił zadość hipotezie (ii), należałoby nie tylko przystać na umowność demarkacji, ale także przyjąć do wiadomości to, że obiektywne wyróżnienie któregoś z kryteriów jest niemożliwe. Zgodnie z tym scenariuszem wybór teorii demarkacji zależy bowiem wyłącznie od arbitralnej decyzji uczonego. Ostatecznie, w przypadku całkowitej nieokreśloności demarkacji *ius publicum* i *ius privatum*, ewentualne odpowiedzi na pytania (α) i (β) również byłyby ze sobą ściśle powiązane. Znowu nie udałoby się rozstrzygnąć zasadności podziału bez jednoczesnego przesądzenia kwestii kryterium.

⁷ Niemniej nie byłoby to już obojętne z punktu widzenia bardziej abstrakcyjnych rozważań nad tym, które z własności definiujących podział są ontycznie bardziej podstawowe. Niniejszy problem, należący w zasadzie do ontologii, a nie epistemologii prawa, nie będzie jednak dalej rozwijany.

⁸ O powyższym przejawie całkowitej nieokreśloności denotacji jakiegoś terminu pisze Marian Przełęcki (1988) w kontekście interpretacji języka teorii empirycznych.

5. CZĘŚCIOWA OKREŚLONOŚĆ DEMARKACJI

Pod wrażeniem dotychczasowych ustaleń rodzi się pytanie, czy zasadność i wybór kryterium demarkacji są zawsze zależnymi od siebie problemami badawczymi. Odpowiedź byłaby twierdząca, gdyby sytuacje opisane w (i) oraz (ii) wyczerpywały wszystkie możliwości, *ergo* postulowanie zasadności lub umowności demarkacji prawa sprowadzałoby się do uznania bądź całkowitej określoności, bądź całkowitej nieokreśloności klasy *S*. Tak jednak nie jest. W istocie hipotetyczne stany rzeczy odpowiadające (i) oraz (ii) są przypadkami granicznymi debaty, między którymi rozpościera się ogromna przestrzeń możliwych „układów sił” angażujących klasy *DT* i $\sim DT$. Wszystkie te konfiguracje wolno sprowadzić do, skądinąd bardzo ogólnej, hipotezy, iż (iii) podział prawa na publiczne oraz prywatne jest *częściowo określony* i tym samym także *częściowo nieokreślony*. Potwierdzenie tego przypuszczenia znaczyłoby, że pewne stosunki prawne są określone (istnieją stosunki kwalifikowane jako publicznoprawne bądź prywatnoprawne niezależnie od teorii), podczas gdy pozostałe są nieokreślone (ich kwalifikacja zależy od teorii). W języku formalnym stan rzeczy odpowiadający hipotezie (iii) zapisujemy tak, że zachodzą inkluzje: $\emptyset \subsetneq DT \subsetneq S$ oraz $\emptyset \subsetneq \sim DT \subsetneq S$.

Czy nakreślony wyżej podział stosunków prawnych, gdyby okazał się rzeczywisty, mówiłby cokolwiek o tym, jakie schematy odpowiedzi na pytania (α) i (β) są prawidłowe? Na obecnym etapie analizy: niestety niewiele. Owszem, nie trudno zauważyć, że skoro sytuacją preferowaną przez zwolenników zasadności demarkacji jest całkowita określoność podziału *ius publicum* i *ius privatum*, natomiast entuzjastom konwencjonalizmu sprzyja jego całkowita nieokreśloność, to za jednym lub drugim stanowiskiem może przemawiać przygodna proporcja zbiorów *DT* i $\sim DT$. Zdaje się, że im więcej stosunków zostanie określonych, tym więcej racji przemawia za zasadnością podziału, im bardziej zaś stosunki prawne pozostaną nieokreślone, z tym większą ochotą gotowi jesteśmy zaakceptować umowność demarkacji. Finalnie jednak dokładna analiza, czy stosunki normowane przez obowiązujące przepisy prawne przemawiają za poznawczym bądź konwencjonalnym charakterem podziału prawa, jest zadaniem wymagającym pogłębionego studium materiału normatywnego dogmatyki. Podjęcie się realizacji owego zamierzenia, zgodnie z naszymi wcześniejszymi deklaracjami, znacznie przekracza ramy tego tekstu. Ustalenia, które dotąd poczyniliśmy i które bezpośrednio dotyczą rozstrzygnięcia sensowności demarkacji, należy raczej traktować jako uzasadnione przypuszczenia, ewentualne kierunki dalszych badań, niż absolutnie pewne twierdzenia.

Nie oznacza to wszakże, że niniejsze rozważania mają charakter wyłącznie programowy. Istnieje przynajmniej jeden wniosek, który, z uwagi na jego ogólność, poddaje się prostemu uzasadnieniu. Powiedzieliśmy mianowicie, że całkowita określoność oraz całkowita nieokreśloność demarkacji *ius publicum* i *ius*

privatum prowadzą do powiązania rozstrzygnięć pytań o zasadność i kryterium, a tym samym – ograniczają pole manewru zwolennikom zasadności lub konwencjonalności demarkacji. Z oczywistych względów owe ograniczenie jest bardziej dotkliwe dla przeciwników niż zwolenników umowności tytułowego podziału.

Co wobec tego o ewentualnym związku schematów rozstrzygnięcia (α) i (β) mówi nam częściowa określoność demarkacji, którą zakłada hipoteza (iii)? Odpowiedź może wydać się zrazu zaskakująca. Otóż trudno nie odnieść wrażenia, że gdyby demarkacja *ius publicum* i *ius privatum* faktycznie okazała się niekompletnie zdeterminowana, wówczas ewentualne odpowiedzi na rzezone pytania nie byłyby już od siebie zależne, a przynajmniej tak silnie ze sobą powiązane, jak dotychczas. Wiele przemawia za tym, iż w warunkach częściowej określoności podziału rozstrzygnięcie problemu zasadności demarkacji w którymkolwiek kierunku nie narzuca żadnego rozstrzygnięcia kwestii kryterium. To by znaczyło, że oba problemy są w jakimś stopniu *autonomiczne*.

6. TEORETYCZNE UZASADNIENIE CZĘŚCIOWEJ OKREŚLONOŚCI PODZIAŁU

Jakie racje stoją za powyższą interpretacją następstw hipotezy (iii)? Teoretyczne uzasadnienie autonomii (α) i (β) jako logicznych konsekwencji (iii) nie nasuwa poważniejszych wątpliwości⁹. Skoro warunkiem potwierdzenia hipotez (i) oraz (ii) jest bądź objęcie wszystkich teorii demarkacji relacją identyczności, bądź też związanie ich relacjami różnicującymi, to warunkiem częściowej określoności opozycji *ius publicum* i *ius privatum* musi być istnienie teorii wobec siebie zarówno identycznych, jak i nieidentycznych. Jedynie wtedy wielość teorii nie byłaby ani pozorna, ani trywialnie prawdziwa. Jeśli zatem materiał normatywny dogmatyki prawa potwierdza hipotezę (iii), to – niezależnie, czy mamy pod ręką lepsze racje przemawiające za zasadnością lub umownością demarkacji, czy wręcz przeciwnie – pytanie o kryterium pozostaje otwarte. Gdy zdecydujemy się opowiedzieć za sensownością podziału, staniemy przed możliwością wyboru którejś z wyróżnionych teorii, lecz pozostawia się nam prawo, by wstrzymać się od głosu. Łudząco podobnie wygląda status konwencjonalisty, którego także nie wolno krępować ograniczeniami w kwestii właściwego kryterium. Schematy odpowiedzi na pytania (α) i (β) nie są tym samym absolutnie zdeterminowane. Ostatecznie dopuszczalne jest rozstrzygnięcie zasadności podziału bez opowiadania się za jakąś ewentualnością w sprawie kryterium.

Rzecz w tym, że pewnie nie każdemu czytelnikowi wyartykułowane uzasadnienie teoretyczne wyda się przekonujące. Krytyk prezentowanego przez nas podejścia mógłby podnieść następujący zarzut. Jest niezaprzeczalnym faktem,

⁹ W sprawie uzasadnienia teoretycznego i jego relacji do uzasadnienia empirycznego w nauce wypowiada się m.in. Carl Hempel (2001, 82–85).

że gdy podział prawa został określony tylko częściowo, za rozstrzygnięciem problemu zasadności nie musi iść odpowiedź na problem kryterium. Sceptyk wyraża jednak wątpliwość, czy jest to dokładny obraz sytuacji. Ignorujemy przecież przypadki graniczne, w których zależność odpowiedzi na pytania (α) i (β) jest oczywista! Czy wobec tego nie powinniśmy raczej mówić o zależności obu problemów, która ma ścisły charakter w wypadku potwierdzenia hipotezy (i) lub (ii), luźniejszy zaś w przypadku zweryfikowania (iii)?

Odpowiadamy przecząco. Owszem, krytyk miałby absolutną rację, łagodząc proponowane podejście, gdyby niniejsze rozważania były wyłącznie teoretyczne. Tymczasem mamy dobre powody, by sądzić, że spośród trzech dostępnych hipotez jedynie ostatnia ma szanse na empiryczne potwierdzenie. W tym świetle przypuszczenia o ścisłej zależności pytań o zasadność i kryterium jawią nam się jako pozbawione większej wartości dla dogmatyki prawa. Dlatego tak ważne jest podkreślenie, że omawiana autonomia obu problemów ma charakter faktyczny, czyli *przygodny*, a nie konieczny. Do owej autonomii rozstrzygnięć (α) i (β) dochodzi, ponieważ aktualna rzeczywistość prawna zdaje się potwierdzać częściową określoność demarkacji. Rzecz jasna, tej deklaracji musi towarzyszyć uzasadnienie empiryczne, do którego obecnie przejdziemy.

7. EMPIRYCZNE UZASADNIENIE CZĘŚCIOWEJ OKREŚLONOŚCI PODZIAŁU

Spróbujmy pokazać w możliwie czytelny sposób, że obowiązujące przepisy prawa weryfikują przypuszczenie o częściowej określoności podziału *ius publicum* i *ius privatum*, natomiast falsyfikują tezy o jego całkowitej określoności i całkowitej nieokreśloności. Uzasadnienie podzielimy na dwa etapy. W pierwszej kolejności skupimy się na stwierdzeniu istnienia teorii identycznych ze sobą, co będzie jednoznaczne z odrzuceniem tezy o całkowitej nieokreśloności podziału. Następnie zamierzamy ujawnić istnienie teorii stojących wobec siebie w relacjach nieidentyczności, co z kolei powinno wystarczyć do wykluczenia tezy o całkowitej określoności podziału. W rezultacie tego otrzymamy, z jednej strony, pozytywne sprawdzenie, że demarkacja *ius publicum* i *ius privatum* jest zdeterminowana tylko częściowo, a co za tym idzie – autonomia problemów (α) i (β) jest faktem empirycznym o prawie, z drugiej zaś, negatywne sprawdzenie hipotez (i) oraz (ii) wraz z implikowanym przez nie ścisłym powiązaniem zagadnień zasadności i kryterium demarkacji. Niewątpliwym walorem uskutecznionej przez nas strategii jest to, iż z jej wynikami nie będą w stanie polemizować ani indukcyoniści, ani tym bardziej antyindukcyoniści w stylu Karla Poppera¹⁰. Sięgamy w końcu po narzędzia, które zachwalają zarówno przyjaciele, jak i wrogowie indukcji.

¹⁰ W sprawie sporu indukcyonistów z antyindukcyonistami piszą m.in. Peczenik (1966, 53–59), Popper (2002, 29–45) oraz Rosenberg (2012, 179–217).

Gdy przystępujemy do pierwszego etapu uzasadnienia, oczekujemy potwierdzenia, że przynajmniej dwie teorie demarkacji są wobec siebie identyczne w sensie (D1). Dobrymi przykładami kryteriów owego rodzaju są: *teoria podporządkowania* („ T_p ”), według której o publicznoprawnej kwalifikacji stosunku prawnego decyduje to, czy jedna ze stron stosunku jest w nim nadrzędna wobec drugiej, oraz *teoria relacji władczej* („ T_R ”), zgodnie z którą publicznoprawne są te stosunki prawne, w których przynajmniej jedna ze stron dysponuje *imperium*. Niektórzy badacze utrzymują bowiem, iż odnośne teorie albo wprost mówią to samo, albo ich wyniki są na tyle zbliżone, że traktowanie T_p i T_R jako odrębnych koncepcji nie ma większego sensu (Nowacki 1992, 28). Jest w tym trochę racji. Trudno wyobrazić sobie nierównorzędny i prawnie relewantny stosunek podmiotów, w którym źródłem podporządkowania jednej ze stron drugiej nie byłoby *imperium*. Utrzymywanie podobnego stanu rzeczy mogłoby grozić, akcentowanemu w dogmatyce prawnoadministracyjnej, monopolowi państwa i legitymowanym przez niego instytucjom do jednostronnego kształtowania sytuacji prawnej podmiotów poprzez stosunki podrzędności-nadrzędności (Jagielski, Wierzbowski 2020, 56).

Jeżeli zgodzimy się z przywołanym przed chwilą poglądem, prawdziwe okażą się, skądinąd równoważne na mocy (a) i (b), obserwacje empiryczne:

$$(O1) \forall s \in S [S_{PU}^P(s) \equiv S_{PU}^R(s)],$$

$$(O2) \forall s \in S [S_{PR}^P(s) \equiv S_{PR}^R(s)].$$

Zapisane przed chwilą (O1) i (O2) razem mówią tyle, że stosunki prawne są przez teorie T_p i T_R kwalifikowane tak samo, obie dzielą S w taki sam sposób, czyli są identyczne w obliczu definicji (D1):

$$(T1) I(T_p, T_R) \qquad \{O1, O2, D1\}.$$

Od twierdzenia (T1) wiedzie niedługa droga do konkluzji, iż dla dowolnego stosunku prawnego, o ile w teorii podporządkowania i teorii relacji władczej stosunki publicznoprawne odpowiednio zdefiniujemy jako cechujące się nierównorzędnością stron („ P ”) oraz obecnością podmiotu dysponującego *imperium* („ R ”), obie cechy stosunków prawnych oferują taki sam podział na *ius publicum* i *ius privatum*. Niniejszy fakt, w nawiązaniu do aksjomatu (A1), symbolicznie uchwytujemy twierdzeniem:

$$(T2) P = R \qquad \{T1, A1\},$$

które odczytujemy jako uznanie identyczności zakresowej atrybutów P i R .

Potwierdziliśmy tym samym, że istnieje przynajmniej jedna para teorii demarkacji, w której występuje metateoretyczna relacja identyczności I . W rezultacie naszych dociekań hipoteza (ii) zostaje sfalsyfikowana; na jaw wychodzi,

iż prawdziwe są nierówności $DT \neq S$ oraz $\sim DT \neq \emptyset$. Stan materiału dogmatycznego, który najbardziej odpowiadałby konwencjonalistom, nie znajduje więc pokrycia w faktach.

Przejdźmy obecnie do drugiego etapu uzasadnienia, czyli sprawdzenia, czy jakieś rzeczywiste związki łączące teorie demarkacji nie pociągają za sobą zakre-sowej nietożsamości ich cech definiujących. Podstawową relacją z poziomu meta-teorii, która służy uchwyceniu takich stosunków, jest *asymetria teorii demarkacji*. Ogólnie biorąc, asymetria pozwala orzec, że zbiór stosunków publicznoprawnych jednej teorii jest *właściwym podzbiorem* („ \subsetneq ”) analogicznego zbioru drugiej teorii. W trybie formalnym jej definicja brzmi tak:

$$(D4) \forall T_m, T_n \in T \{A(T_m, T_n) \equiv \exists s \in S [S_{PR}^m(s) \wedge S_{PU}^n(s)] \wedge \sim \exists s \in S [S_{PU}^m(s) \wedge S_{PR}^n(s)]\},$$

natomiast w trybie materialnym głosi ona, iż każda teoria T_m jest asymetryczna wobec dowolnej innej teorii T_n wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje taki stosunek prawny, który zgodnie z T_m jest prywatnoprawny, według T_n jest publicznoprawny, aczkolwiek nie zachodzi przypadek odwrotny. Dojście do skutku związku A między teoriami T_m i T_n *de facto* oznacza, że denotacja terminu „stosunek publicznoprawny” według T_m jest podrzędna wobec denotacji owego terminu na gruncie T_n .

W ślad za asymetryczną relacją teorii stosunków prawnych idzie analogiczny związek zakresowy pomiędzy własnościami definiującymi stosunki ze sfer *ius publicum* i *ius privatum*. Wyrazem tego jest kolejny aksjomat:

$$(A2) \forall T_m, T_n \in T \{A(T_m, T_n) \wedge \forall s \in S [S_{PU}^m(s) \equiv m(s) \wedge S_{PU}^n(s) \equiv n(s)] \rightarrow m \subsetneq n\},$$

który przekonuje, że jeśli teorie demarkacji prawa cechuje asymetria, zaś stosunki publicznoprawne owych teorii są zdefiniowane określonymi własnościami m i n , to atrybut m zawsze charakteryzuje stosunki egzemplifikujące cechę n , choć do sytuacji odwrotnej nie dochodzi. Słowem, stosunek s jest zawsze n -owy, gdy jest m -owy, lecz wolno mu być stosunkiem n -owym nie będąc jednocześnie związkiem m -owym.

O jakich parach teorii demarkacji można powiedzieć, że przysługuje im atrybut asymetrii? zilustrujemy to prostym przykładem, który wydaje się trafny w wypadku polskiego systemu prawnego. Niech znak „ T_p ” wciąż oznacza teorię podporządkowania, podczas gdy symbolem „ T_j ” oznaczać będziemy *teorię interesu*. W myśl tej ostatniej teorii linia podziału klasy S na stosunki publicznoprawne i prywatnoprawne przebiega wzdłuż kryterium realizacji przez stosunek prawny interesu publicznego (Nowacki 1992, 12–19). Oczywiście, pojęcie interesu publicznego, podobnie zresztą jak pojęcie nierównorzędności podmiotów, samo w sobie nie ma całkowicie określonej ekstensji, gdyż może być interpretowane na wiele

różnych sposobów¹¹. Dlatego, ażeby przykład uczynić możliwie czytelnym, założmy interpretację interesu publicznego, według której niektóre stosunki służące interesowi publicznemu zachodzą na zasadzie równorzędności podmiotów.

Czy niniejsza interpretacja znajduje potwierdzenie w przepisach prawa stanowionego? Na tak postawione pytanie odpowiadamy twierdząco. Żywimy silne przekonanie, że w polskim systemie prawnym taki warunek wypełniają relacje realizujące niewładcze działania administracji (Jagielski, Wierzbowski 2020, 156) oraz stosunki należące do kategorii porozumień administracyjnych (Bieś-Srokosz 2021). Godząc się na powyższe odczytanie interesu publicznego, dochodzimy do wniosku, iż spełniony zostaje, przewidziany w definicji (D4), pierwszy warunek asymetrii:

$$(O3) \exists s \in S [S_{PR}^P(s) \wedge S_{PU}^J(s)],$$

co znaczy, że istnieje co najmniej jeden stosunek kwalifikowany przez teorię podporządkowania jako publicznoprawny, a przez teorię interesu zaliczany do *ius privatum*.

Na tym jednak nie koniec. Ponieważ możliwość wystąpienia relacji podporządkowania, która miałyby nie służyć interesowi publicznemu, lecz prywatnemu, w demokratycznym państwie prawa zdaje się wykluczona, to chyba bez poważniejszych wątpliwości wolno przyjąć, iż żaden stosunek publicznoprawny w sensie teorii podporządkowania nie jest klasyfikowany jako prywatnoprawny przez teorię interesu. W ten sposób jako prawdziwa jawi nam się empiryczna obserwacja:

$$(O4) \sim \exists s \in S [S_{PU}^P(s) \wedge S_{PR}^J(s)],$$

której koniunkcja z (O3) w obliczu definicji (D4) uzasadnia występowanie asymetrii między teorią podporządkowania a teorią interesu. Formalnie zapisujemy to tak:

$$(T3) A(T_p, T_j) \quad \{O3, O4, D4\}.$$

Okoliczność, że wspomniane teorie inaczej kreślą linię podziału prawa publicznego i prywatnego, koresponduje z faktem, iż nierównorzędność stron stosunku prawnego nie jest tym samym atrybutem stosunków prawnych, co słuzenie interesowi publicznemu. Dlatego, jeżeli symbolem „J” zgodzimy się reprezentować

¹¹ Trzeba podkreślić, że częściowa określoność zbioru stosunków realizujących interes publiczny polega na czymś innym niż – zajmująca nas obecnie – częściowa określoność zbioru stosunków publicznoprawnych. O ile bowiem pojęcie „stosunek publicznoprawny” należy do języka prawniczego, o tyle pojęcie „interes publiczny” jest terminem z poziomu języka prawnego, którego definicję legalną można spotkać m.in. w art. 2 pkt 4 ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym (Dz.U. z 2023 r. poz. 977).

własność realizacji interesu publicznego, a przy pomocy „P” dalej będziemy oznaczać nierównorzędność stron stosunku, z twierdzenia (T3) i aksjomatu (A2) wynika, że między owymi cechami zachodzi zakresowa relacja:

$$(T4) P \subsetneq J \qquad \{T3, A2\}.$$

Istnienie pary teorii demarkacji związanych metateoretyczną relacją nieidentyczności okazuje się faktem. Hipoteza (i), na której prawdziwość najbardziej liczyli zwolennicy sensowności podziału prawa na publiczne i prywatne, została sfalsyfikowana. Tym samym osiągnęliśmy nasz cel. Wykluczając całkowite zeterminowanie lub niezeterminowanie demarkacji *ius publicum* oraz *ius privatum*, potwierdziliśmy częściową określoność owej dystynkcji. Cofając się do ustaleń dotyczących autonomii odpowiedzi na pytania (α) i (β), dochodzimy zatem do konkluzji, iż zasadność oraz wybór kryterium demarkacji są *de facto* odrębnymi problemami badawczymi.

8. KONKRETYZACJA SPORU O DEMARKACJĘ

Nasuwa się obecnie pytanie, jaki wniosek płynie z dotychczasowych rozważań, gdy idzie o stan sporu o podział prawa na publiczne i prywatne. Otóż z całą stanowczością wypada podkreślić, że brak rozstrzygnięcia problemu kryterium przez zwolennika zasadności podziału nie powinien być mu wytykany przez konwencjonalistów. Pod tym względem ocenę, iż za konwencjonalnością prawa publicznego i prywatnego miałyby przemawiać poznawcza niejasność czy niepewność granicy ich wyodrębnienia (Zimmermann 2013, 55), należy uznać za chybioną. W rzeczywistości problem ze wskazaniem jednoznacznego i weryfikowalnego kryterium demarkacji *ius publicum* oraz *ius privatum* przemawia jedynie za tym, iż rozważany podział nie jest całkowicie zeterminowany przez znane nam obecnie teorie. Przynajmniej na ten moment trudno jest sformułować uniwersalne kryterium demarkacji tego, co publiczne i prywatne, czyli powiązać bycie stosunkiem publicznoprawnym oraz bycie stosunkiem prywatnoprawnym z pewnymi naturalnymi cechami stosunków prawnych. To jednak nie wystarczy, by przekonanie o poznawczym charakterze demarkacji *in toto* uznać za skompromitowane. Jak by nie patrzeć, zasadność demarkacji może być faktem także wtedy, gdy podział mnogości *S* określony jest tylko częściowo. Wszystko zresztą wskazuje, że tak właśnie jest i hipoteza (iii) znajduje potwierdzenie w teraźniejszym stanie prawnym.

Z drugiej strony trzeba przyznać, że częściowa nieokreśloność podziału radykalnie ogranicza, ale nie wytrąca z ręki konwencjonalistów wszystkich zarzutów. Przypomnijmy w tym miejscu diagnozę Nowackiego (1992, 107), iż „nie istnieje niezależne od danego podmiotu, empirycznie sprawdzalne kryterium pozwalające

na odróżnianie tego, co publiczne, od tego, co prywatne”. Niniejsza analiza ani nie potwierdza, ani nie falsyfikuje przywołanego poglądu. Pytanie, czy takie kryterium istnieje, o ile w ogóle jest możliwe do rozstrzygnięcia, pozostaje bez odpowiedzi. Naturalnie, problemy zasadności i kryterium są faktycznie autonomiczne, lecz autonomia wcale nie oznacza ich bezwzględnej niezależności. Pomiedzy materią (α) oraz (β) wciąż dochodzi do wytłumionych, ale jednak obserwowalnych, interakcji. Gdyby więc diagnoza Nowackiego okazała się słuszna, ustalenie, czy jakiś stosunek jest prywatnoprawny, czy może publicznoprawny, wymagałoby większego wysiłku. Zamiast opierać się na jasnym i jednoznacznym kryterium demarkacji, należałoby poprzestać na ustaleniu *typów idealnych* stosunków obu rodzajów, a następnie kierować się kryterium podobieństwa, kwalifikować odnośne stosunki jako właściwe sferze *ius publicum* lub *ius privatum* w zależności od tego, z którym typem idealnym dzielą one więcej cech¹².

Czy zaproponowane rozwiązanie jest satysfakcjonujące? Gdyby miało się okazać, że zastąpienie metody typów idealnych jakimś jednolitym kryterium demarkacji jest nierealne, sprawa byłaby raczej wątpliwa. Właściwszym rozstrzygnięciem problemu zasadności mógłby wtedy okazać się konwencjonalizm. Dopóki jednak odnosimy się do typów idealnych stosunków publicznoprawnych i prywatnoprawnych, zaś teza o istnieniu wyróżnionego, choć pozostającego poza naszym zasięgiem, kryterium nie została obalona, odpowiedź na powyższe pytanie będzie twierdząca. Odwołanie się do przypadków wzorcowych przez obrońcę sensowności podziału jest z całą pewnością dopuszczalne, jeśli istnieje choćby drobna szansa znalezienia owego kryterium, jego poszukiwania są kontynuowane i z metody typów korzysta się wyłącznie doraźnie. Dodajmy, że wyświetlony stan rzeczy wydaje się najbardziej prawdopodobny i nic nie zapowiada, by uległ on w najbliższej przyszłości zmianie. Pod tym względem niniejsze rozważania każą spojrzeć na twierdzenie o zasadności demarkacji *ius publicum* i *ius privatum* nieco przychylniejszym okiem.

¹² Stosowanie niniejszej metody jest powszechne w naukach empirycznych. Istnieją w końcu takie przedmioty, o których z całą stanowczością możemy powiedzieć, iż są czerwone lub nieczerwone, jak również obiekty, których barwa, mieszcząca się w spektrum między typowymi egzemplarzami czerwonymi i nieczerwonymi, sprawia nam więcej kłopotów (Przełęcki 1988, 40). Podobnie w fizyce klasycznej możemy wskazać ciała materialne wykazujące się niemal doskonałą sprężystością i niesprężystością, ale także przedmioty, których kwalifikacja do pierwszej lub drugiej grupy jest mniej jednoznaczna. Metoda typów idealnych nie jest również obca prawnictwu, czego potwierdzeniem jest m.in. problem znalezienia sprawozdawczej definicji obowiązującego prawa (Peczenik 1966, 28).


BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, Kazimierz. 1975. *Logika pragmatyczna*. Warszawa: PWN.
- Bieś-Srokosz, Paulina. 2021. „Tendencja przenikania się prawa publicznego z prawem prywatnym na przykładzie porozumienia administracyjnego”. *Studia Prawnoustrojowe* 53: 17–28.
- Bigaj, Tomasz. 2002. *Kwanty, liczby, abstrakty. Eseje popularne z filozofii nauki*. Warszawa: Semper.
- Chauvin, Tatiana. Tomasz Stawecki. Piotr Winczorek. 2019. *Wstęp do prawoznawstwa*. Warszawa: C.H.Beck.
- Czeżowski, Tadeusz. 1969. *Odczyty filozoficzne*. Toruń: TNT.
- Hajduk, Zygmunt. 2012. *Ogólna metodologia nauk*. Lublin: KUL.
- Hart, Herbert. 2020. *Pojęcie prawa*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Helios, Joanna. 2013. „Publicyzacja prawa prywatnego – prywatyzacja prawa publicznego w kontekście rozważań nad prawem europejskim”. *Przegląd Prawa i Administracji* 92: 11–36.
- Hempel, Carl. 2001. *Filozofia nauk przyrodniczych*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jagielski, Jacek. Marek Wierzbowski. 2020. *Prawo administracyjne*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kania-Chramęga, Agnieszka. 2021. „*Ius publicum* a *ius privatum* – między kontrydycją a koherencją?”. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 73(1): 117–127.
- Lemonnier, Mariola. 2016. „Prawo publiczne a prawo prywatne. Uwagi prawno-porównawcze na podstawie prawa francuskiego”. *Studia Prawno-Ekonomiczne* 100: 66–77.
- Liżewski, Bartosz. 2018. „Prawo publiczne a prawo prywatne – wybrane uwagi teoretyczne na temat hybrydyzacji instytucji prawnych”. *Zeszyty Naukowe KUL* 61(4): 47–63.
- Nowacki, Józef. 1992. *Prawo publiczne – prawo prywatne*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Nowak, Leszek. 1973. *Interpretacja prawnicza. Studium z metodologii prawoznawstwa*. Warszawa: PWN.
- Opalek, Kazimierz. 1962. *Problemy metodologiczne nauki prawa*. Warszawa: PWN.
- Peczenik, Aleksander. 1966. *Wartość naukowa dogmatyki prawa. Praca z zakresu porównawczej metodologii nauki prawa*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Popper, Karl. 2002. *Logika odkrycia naukowego*. Warszawa: PWN.
- Przełęcki, Marian. 1988. *Logika teorii empirycznych*. Warszawa: PWN.
- Romul, Janusz. 1999. *Wstęp do teorii państwa i prawa. Zarys wykładów*. Poznań: WSZiB.
- Rosenberg, Alexander. 2012. *Philosophy of Science. A Contemporary Introduction*. Nowy Jork–Londyn: Routledge.
- Szczepaniak, Rafał. 2016. „Podział na prawo publiczne i prywatne. Uwagi na kanwie monografii Igora Zachariasza”. *Forum Prawnicze* 38(6): 82–97.
- Zachariasz, Igor. 2016. *Prawo w ujęciu strukturalnym. Studium o dychotomicznym podziale prawa na prawo publiczne i prawo prywatne*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Zimmermann, Jan. 2013. *Aksjomaty prawa administracyjnego*. Warszawa: Wolters Kluwer.

Akty prawne

Ustawa z dnia 27 marca 2003 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym (tj. Dz.U. z 2023 r. poz. 977).

Błażej Stromczyński*

 <https://orcid.org/0000-0002-1873-6054>

**GRANICE DOPUSZCZALNOŚCI I PRAKTYCZNE ASPEKTY
WYKORZYSTANIA MEDIÓW SPOŁECZNOŚCIOWYCH
W PROWOKACJI POLICYJNEJ W WYKRYWANIU
PRZESTĘPSTW WYKORZYSTANIA SEKSUALNEGO
MAŁOLETNIICH. ROZWIĄZANIA POLSKIE NA TLE PRAKTYKI
AMERYKAŃSKIEJ**

Streszczenie. Artykuł podejmuje problematykę prawnych granic policyjnej prowokacji oraz praktycznych aspektów tej czynności przeprowadzonej w mediach społecznościowych w zakresie przeciwdziałania przestępstwu wykorzystania seksualnego małoletnich. Autor analizuje przepisy Kodeksu karnego i judykatury w zakresie przestępstwa tzw. groomingu, które stało się głośne w szczególności w związku z działaniami tzw. łowców pedofilów. Następnie wskazuje na kluczowe aspekty i granice tzw. prowokacji policyjnej w polskim porządku prawnym. Rozwiązania polskie są dalej przedstawione na tle ugruntowanej i wieloletniej praktyki działań pod przykryciem w prawie amerykańskim, w szczególności poprzez doktrynę *entrapment*. Na koniec wskazuje na najlepsze praktyki oraz zasady bezpieczeństwa operacyjnego, które warto zastosować w trakcie prowadzenia tej szczególnej czynności operacyjno-rozpoznawczej.

Słowa kluczowe: prowokacja, doktryna *entrapment*, wykorzystanie małoletniego, media społecznościowe

**LIMITS AND PRACTICAL ASPECTS OF SOCIAL MEDIA USE IN
POLICE STING OPERATIONS IN SEXUAL EXPLOITATION OF
MINORS CRIMES. POLISH PRACTICE AND THE AMERICAN
PERSPECTIVE**

Abstract. The article discusses the legal grounds, limitations and practical aspects of police undercover operations conducted on social media to prevent online-facilitated sexual abuse of children. The author analyzes the regulations of the criminal code and judiciary regarding grooming, which lately became famous especially in relation to the activities of the so-called pedophile hunters. Next, the key aspects and legal limits of sting operations in Polish law are analyzed. Later, the place and role of the undercover operations and entrapment doctrine in American law is compared

* Uniwersytet Warszawski, Wydział Prawa i Administracji, b.stromczynski@uw.edu.pl

to Polish practice. Finally, the best practices and key rules of operational security that should be applied when conducting this undercover online activity.

Keywords: undercover operations, entrapment doctrine, sexual abuse of children, social media

1. WPROWADZENIE

„Co tutaj robisz?” – to pytanie zadawane przez Chrisa Hansena, amerykańskiego dziennikarza i gospodarza emitowanego w latach 2004–2007 programu „To Catch a Predator”, usłyszało kilkunastu potencjalnych przestępców seksualnych, którzy próbowali spotkać się z małoletnimi. Realizując program, współpracownicy Hansena z organizacji *Perverted-Justice* podawali się za dzieci na czatach internetowych, wchodzili w rozmowy o jednoznacznie seksualnym charakterze, a następnie umawiali się na spotkania z osobami po drugiej stronie łącza (Rogers, Stone b.d.). Wraz z upływem czasu, wiele czatów internetowych i forów dyskusyjnych przeniosło się do mediów społecznościowych, które stały się nieodłącznym elementem obrazu współczesnego społeczeństwa informacyjnego. Ponadto, do mediów społecznościowych przeniosło się wiele interakcji społecznych, a od 2020 r. procesy te jedynie pogłębiały się w związku z ograniczeniami wynikającymi z pandemii COVID-19 (Beaunoyer, Dupéré, Guitton 2020, 1–2). Z Internetu w większym stopniu zaczęli korzystać członkowie grupy wcześniej słabiej reprezentowanej w sieci, tj. seniorzy, którzy mogą stać się ofiarami przede wszystkim oszustw¹ i wyludzeń danych. Ze względu na zdalne nauczanie, również inna grupa – dzieci – mogła zwiększyć swoją obecność w Internecie. W odniesieniu do niej należy wskazać przede wszystkim na możliwość zostania ofiarami, działających również w Internecie, przestępców seksualnych. Z drugiej strony, media społecznościowe mogą stanowić skuteczne narzędzie organów ścigania do zbierania dowodów przestępczej działalności. Jednak mimo wirtualnego środowiska, ze względu na silną ingerencję w prawa i wolności obywatelskie, czynności organów ścigania polegające na wykorzystaniu podstępów i wprowadzenia w błąd w mediach społecznościowych powinny być we wzorcowy sposób realizowane na podstawie i w granicach prawa.

W artykule zostaną wskazane kluczowe aspekty i granice legalności przeprowadzenia prowokacji policyjnej w mediach społecznościowych w polskim porządku prawnym, a następnie omówione zostaną wypracowywane przez lata rozwiązania wynikające z przepisów i judykatury amerykańskiej. Na koniec zostaną przedstawione najlepsze praktyki wynikające z doświadczeń amerykańskich.

¹ Przykładowo w momencie rozpoczęcia wojny w Ukrainie, nasiliły się próby oszustw w szczególności w grupach zrzeszających osoby, które chcą pomóc poszkodowanym przez działania wojenne (Lange 2022).

2. KARALNOŚĆ WYKORZYSTANIA MAŁOLETNIEGO W POLSKIM PORZĄDKU PRAWNYM

Ryzyko wykorzystania Internetu oraz mediów społecznościowych do popełniania przestępstw przeciwko wolności seksualnej i obyczajności dostrzegł polski ustawodawca. W zakresie prawa karnego materialnego, w listopadzie 2009 r. do Kodeksu karnego² wprowadzono nowe regulacje dotyczące tzw. elektronicznej korupcji seksualnej małoletniego (Bielski 2010, 101–103). Dodany wówczas art. 200a § 1 k.k. stanowi, że ten, kto w celu popełnienia przestępstwa zgwałcenia wobec małoletniego poniżej lat 15 (art. 197 § 3 pkt 2 k.k.) lub seksualnego wykorzystania małoletniego poniżej lat 15 (art. 200 k.k.), za pośrednictwem systemu teleinformatycznego lub sieci telekomunikacyjnej nawiązuje kontakt z małoletnim poniżej lat 15, zmierzając, za pomocą wprowadzenia go w błąd, wyzyskania błędu lub niezdolności do pojmowania sytuacji albo przy użyciu groźby bezprawnej, do spotkania z nim, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3³.

Tym samym zdecydowano o penalizacji tzw. groomingu – tj. nawiązywania kontaktów z dziećmi, w szczególności poprzez podszywanie się pod „osobę o zbliżonym do ofiary wieku lub osobę mającą prawnokarnie irrelevantne zamiary wobec małoletniego, które to nawiązanie kontaktu w istocie rzeczy zmierza do stworzenia sobie warunków umożliwiających seksualne wykorzystanie dziecka” (Rzecznik Praw Obywatelskich 2021). Prawnokarna reakcja na grooming została osiągnięta poprzez „penalizację formy stadialnej przygotowania do przestępstw z art. 200 § 1 i art. 202 §§ 3 i 4 k.k., a w przypadku art. 200a § 1 k.k. – dodatkowo art. 197 § 3 pkt 2 i art. 200 § 2 k.k.” (Małecki 2011, 93). Charakterystyka powyższych czynów wskazuje na możliwe trudności organów ścigania w zdobyciu informacji i dowodów przestępstwa. Z tego względu muszą one sięgać po rozwiązania subsydiarne wobec innych działań wykrywczych – zastosowanie czynności operacyjno-rozpoznawczych, w szczególności tzw. prowokacji policyjnej.

3. STAN PRAWNY I PRAKTYKA PROWOKACJI POLICYJNEJ W POLSCE

W zakresie obowiązujących w Polsce standardów prawnych dotyczących przeprowadzenia prowokacji należy przeanalizować przede wszystkim przepisy ustawy o Policji⁴.

Zgodnie z art. 19 ust. 1 pkt 3a ustawy o Policji, sąd okręgowy może w drodze postanowienia zarządzić kontrolę operacyjną przy wykonywaniu czynności

² Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (t.j. Dz.U. z 2022 r. poz. 1138), dalej: k.k.

³ W § 2 tego przepisu spenalizowano również składanie za pośrednictwem tegoż systemu teleinformatycznego lub sieci telekomunikacyjnej propozycji obcowania płciowego, poddania się lub wykonania innej czynności seksualnej, a następnie zmierzanie do realizacji tych propozycji.

⁴ Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji (tj. Dz.U. z 2023 r. poz. 171), dalej: ustawa o Policji.

operacyjno-rozpoznawczych, podejmowanych przez Policję w celu zapobieżenia, wykrycia, ustalenia sprawców, a także uzyskania i utrwalenia dowodów, ściganych z oskarżenia publicznego, umyślnych przestępstw przeciwko (...) wolności seksualnej i obyczajności, gdy pokrzywdzonym jest małoletni albo gdy treści pornograficzne, o których mowa w art. 202 k.k., obejmują udział małoletniego. Ten sam katalog przestępstw umożliwia przeprowadzenie zakupu kontrolowanego oraz niejawne nadzorowanie wytwarzania, przemieszczania, przechowywania i obrotu przedmiotami przestępstwa. Powyższe formy nie odpowiadają jednak charakterystyce wykorzystania mediów społecznościowych w ramach policyjnej prowokacji. Inne metody i formy wykonywania przez Policję czynności operacyjno-rozpoznawczych zostały ujęte w częściowo niejawnym zarządzeniu Komendanta Głównego Policji z dnia 30 czerwca 2006 r.⁵

Metodą pracy operacyjnej, która może zostać wykorzystana w pracy śledczej dotyczącej przestępstw seksualnych wobec małoletnich, jest kombinacja operacyjna. Jak słusznie zauważył K. Horosiewicz, odwołując się do zarządzenia nr 0052/74 Ministra Spraw Wewnętrznych z dnia 5 lipca 1974 r. w sprawie pracy operacyjnej Milicji Obywatelskiej – kombinacja polegała na „takim zastosowaniu dostępnych środków pracy operacyjnej, które przez wprowadzenie w błąd lub wykorzystanie błędu stwarzało sytuację niezbędną do realizacji zamierzonych celów” (Horosiewicz 2018, 41). T. Hanausek definiuje kombinację operacyjną jako „zespół takich zachowań organów ścigania, które mają stymulować poczynania przeciwnika w pożądanym przez te organy kierunku”. Podstawą tych działań jest wykorzystanie błędu przeciwnika lub wprowadzenie go w błąd (Hanausek, Szostak 2009, 117). Warto się również odwołać do niewprowadzonej ostatecznie do porządku prawnego ustawy o czynnościach operacyjno-rozpoznawczych, której projekt w art. 2 ust. 3 pkt. 14 definiował kombinację operacyjną jako zaplanowane i przygotowane przedsięwzięcie, realizowane przy użyciu pozostałych metod pracy operacyjnej, wykorzystujące błędne przeświadczenie osób, przeciwko którym jest skierowane, co do faktycznego znaczenia zaangażowanych zdarzeń oraz osób w nich występujących, służące osiągnięciu celów pracy operacyjnej⁶. Przenosząc te rozważania na grunt określonych działań organów ścigania – stworzenie i wykorzystywanie fałszywego profilu dziecka w mediach społecznościowych niewątpliwie wprowadza figuranta w błąd, a następnie wykorzystuje jego błędne przeświadczenie do stymulowania jego zachowania w celu pożądanym przez organy.

⁵ Zarządzenie nr pf-634 Komendanta Głównego Policji z dnia 30 czerwca 2006 r. w sprawie metod i form wykonywania przez Policję czynności operacyjno-rozpoznawczych, ze zm.

⁶ Poselski projekt ustawy o czynnościach operacyjno-rozpoznawczych (druk nr 353 wpłynął dnia 8 lutego 2008 r.).

4. DOPUSZCZALNOŚĆ PROWOKACJI W POLSKIM PORZĄDKU PRAWNYM

Ze względu na wykorzystanie podstępny należy wskazać na granice, których nie mogą przekraczać funkcjonariusze przeprowadzający policyjną prowokację. Po pierwsze, zgodnie z art. 19 ust. 1 ustawy o Policji, kontrola operacyjna może być stosowana jedynie, gdy inne środki okazały się bezskuteczne albo będą nieprzydatne. Wymóg ten należy rozumieć szeroko – również w odniesieniu do pozostałych czynności operacyjno-rozpoznawczych. Po drugie, ze względu na podobieństwo policyjnej prowokacji do zakupu kontrolowanego (w obu wykorzystuje się podstęp i wprowadzenie w błąd) należy rozumować *per analogiam* i przeanalizować regulacje dotyczące tej instytucji zawarte w ustawie o Policji i rozporządzeniach Ministra Spraw Wewnętrznych. Artykuł 19a ust. 1 ustawy o Policji stanowi, że zakup kontrolowany można przeprowadzić jedynie do sprawdzenia uzyskanych wcześniej wiarygodnych informacji o przestępstwie oraz ustalenia sprawców i uzyskania dowodów przestępstwa. W przepisie nie wskazano celu wykrywczego, który znajduje się chociażby w przepisach dotyczących kontroli operacyjnej. Z tego względu należy uznać, że „podstawowym warunkiem do wszczęcia tych czynności operacyjnych jest wcześniejsze uzyskanie wiarygodnych informacji o popełnionym przestępstwie” (Janiszowski-Downarowicz 2009, 93). Z tego względu nie znajduje uzasadnienia podawanie się za dziecko w losowo wybranych miejscach w Internecie.

Kolejne elementy policyjnej prowokacji w mediach społecznościowych mogą wynikać ze standardów europejskich międzynarodowych aktów, których Polska jest stroną. W szczególności może to być ocena, czy zachowanie przestępcze nie zostało sprowokowane przez funkcjonariuszy, a bez ich udziału – nie wydarzyłyby się (Biuro Studiów i Analiz SN 2008, 53). O przekroczeniu uprawnień przez funkcjonariuszy orzekł Europejski Trybunał Praw Człowieka w sprawie Pyrgiotakis v. Grecja. Trybunał uznał, że w sytuacji gdy jedyną podstawą uznania oskarżonego za winnego było działanie funkcjonariuszy Policji, a w materiale dowodowym nic nie wskazywało, że bez ich interwencji przestępstwo miałyby miejsce, doszło do naruszenia art. 6 ust. 1 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, tj. prawa do rzetelnego procesu sądowego (wyrok ETPC z dnia 21 lutego 2008 r. w sprawie Pyrgiotakis v. Grecja, nr skargi 15100/06).

W przypadku przestępstw pedofilskich kolejnym elementem ograniczającym możliwość zastosowania prowokacji policyjnej w mediach społecznościowych może być kwestia karalności przygotowania do popełnienia przestępstwa. W tym miejscu warto przytoczyć poglądy M. Małeckiego, który uznaje, że „umawianie się przez Internet z dorosłym blogerem, w błędnym przekonaniu, że jest to dziecko” jest „nieudolną próbą złożenia propozycji obcowania płciowego małoletniemu do lat 15” (Małecki 2015). Działanie to ww. autor uznaje za usiłowanie przygotowania do popełnienia przestępstwa, stwierdzając, że „przygotowawcza faza przeddokonania przestępstwa nie ma własnych form stadialnych”, z czego wynika wnioski, że „nie

można odpowiadać karnie za usiłowanie nieudolne przygotowania do popełnienia któregoś z przestępstw pedofilskich, opisanego w art. 200a § 1 albo 2 k.k.” (Małecki 2015). Z tego względu należałoby uznać, że przeprowadzenie akcji pod przykryciem przez funkcjonariusza podającego się za małoletniego do lat 15 jest bezcelowe i mogłoby jedynie stanowić informację dla organów ścigania w zakresie dalszych czynności w sprawie – np. przeszukania miejsca zamieszkania potencjalnego przestępcy seksualnego w celu znalezienia treści pornograficznych z udziałem małoletniego. Pogląd M. Małeckiego nie jest jednak przeważający – nie zgadzają się z nim niektórzy autorzy, podnosząc, że w „tym konkretnym przypadku nie będziemy mieli do czynienia z pokrzywdzonym w rozumieniu art. 49 k.p.k.”, a więc „pokrzywdzonym nie będzie osoba pełnoletnia podająca się za małoletniego poniżej lat 15” (Banaś-Grabek, Gadecki, Karnat 2020). W konsekwencji uznają oni, że do przestępstwa dochodzi również wtedy, gdy propozycja obcowania płciowego, poddania się lub wykonania innej czynności seksualnej zostaje skierowana do funkcjonariusza Policji wcielającego się w rolę małoletniego poniżej 15 lat. Z poglądami M. Małeckiego nie zgodził się również Sąd Najwyższy, wskazując w wyroku z dnia 23 lipca 2020 r., że dopuszczalna jest odpowiedzialność karna za usiłowanie przestępstwa z art. 200a §§ 1 i 2 k.k. (postanowienie SN z dnia 23 listopada 2017 r., sygn. V KK 227/17).

5. DZIAŁANIA POD PRZYKRYCIEM W STANACH ZJEDNOCZONYCH

W celu uzupełnienia zakresu działań polskich organów ścigania z wykorzystaniem prowokacji możliwych do zastosowania w praktyce, warto odwołać się do kształtujących się już od początku XX w.⁷ doświadczeń i rozwiązań amerykańskich. Działania Chrisa Hansena wskazane we wprowadzeniu, choć miały miejsce w realiach innych niż prohibicja lat 30. XX w., wciąż były podobne do policyjnej prowokacji, nazywanej w doktrynie amerykańskiej *sting operation*, której granice zostały wypracowane przez lata praktyki oraz liczne wyroki sądów stanowych i federalnych. W klasycznych działaniach (poza Internetem, *offline*) celem funkcjonariuszy organów ścigania jest stworzenie warunków (np. podawanie się za dilerę narkotyków), w których potencjalny sprawca podejmie czynności zmierzające do dokonania przestępstwa, takie jak przygotowanie albo usiłowanie (Hay 2005, 389–390). W innych definicjach podkreśla się, że *sting operation* to akcja organów ścigania polegająca na udziale funkcjonariusza jako współsprawcy, potencjalnej ofiary lub strony transakcji, mająca na celu nakłonienie potencjalnego sprawcy do popełnienia przestępstwa, a następnie zatrzymanie go na gorącym uczynku (Beltran 2012, 387–390). Zgodnie z definicją opracowaną przez agencję

⁷ Np. wyrok *Sorrells v. United States*, 287 U.S. 435 (1932), dotyczący sprzedaży alkoholu w czasie prohibicji.

Departamentu Sprawiedliwości Stanów Zjednoczonych, istnieją cztery elementy charakteryzujące *sting operation*:

- stworzenie szansy lub pokusy do popełnienia przestępstwa, przygotowane lub wykorzystane przez policję;
- operacja ma na celu potencjalnego sprawcę lub grupę przestępców, którzy popełniają określonego rodzaju przestępstwa;
- udział w akcji bierze funkcjonariusz pod przykryciem lub występuje inna forma podstęp;
- „mamy Cię” – operacja kończy się zatrzymaniem (Newman 2007).

W literaturze przedmiotu podaje się liczne przykłady wykorzystania tej metody, dzieląc działania funkcjonariuszy na dwie kategorie – współuczestnictwo w przestępstwie oraz zastawienie pułapki (*decoy*). Jako przykłady pierwszej kategorii wskazywane są kupowanie albo oferowanie przez funkcjonariusza pod przykrywką nielegalnych towarów np. narkotyków, broni, treści pornograficznych z udziałem dzieci lub usług, np. pomocy w uchwaleniu korzystnej ustawy w zamian za łapówkę (Federal Bureau of Investigation 2016). W tej grupie mieszczą się również klasyczne czynności kojarzone z pracą „przykrywkowców” – przeniknięcie i rozpracowanie grup przestępczych oraz zdobycie dowodów, które na etapie postępowania sądowego pozwolą na wydanie wyroku skazującego (Hay 2005, 390). Druga kategoria działań obejmuje m.in. podawanie się za dzieci w kontaktach z potencjalnymi przestępcami seksualnymi (jak w przypadku „To Catch a Predator”) oraz obserwację samochodu-pułapki w celu zatrzymania włamywaczy (Hay 2005, 391).

Chris Hansen był jednym z pionierów, którzy wyprowadzili działania wykorzystujące podstęp w wykrywaniu przestępców seksualnych poza domenę jedynie organów ścigania. W ostatnich latach działania tzw. łowców pedofilów stały się popularne na całym świecie (Kozłowska 2019), również w Polsce (Derdzikowski 2021). Typologię działań pod przykryciem podejmowanych w Internecie w celu walki z przestępstwami seksualnymi, którą zaproponowali P. Grabosky i G. Urbas (Grabosky i Urbas 2022, 40), zaprezentowano w tabeli 1.

Tabela 1. Działania pod przykryciem podejmowane w Internecie

	Działania publiczne	Działania prywatne
Pasywne	kontrolowanie („patrowanie”) czatów	kontrolowanie czatów przez osoby prywatne
	systemy zgłaszania nadużyć	systemy zgłaszania nadużyć (obywatelskie infolinie)
Aktywne	klasyczne <i>sting operation</i>	samozwańczy stróż prawa
	podawanie się za dzieci przez funkcjonariuszy	podawanie się za dzieci przez obywateli

Źródło: Peter Grabosky, Gregor Urbas. 2022. „Online Undercover Investigations and The Role of Private Third Parties”. *SSRN Scholarly Paper*. Rochester, NY.

Inny podział działań pod przykryciem zaproponowali K. Mitchell, J. Wolak i D. Finkelhor, dzieląc je na śledztwa proaktywne i reaktywne (Mitchell, Wolak, Finkelhor 2005, 242). W działaniach proaktywnych funkcjonariusze podejmują działania prewencyjne (np. podają się za małoletnich w Internecie) zanim dojdzie do przestępstwa. W działaniach reaktywnych funkcjonariusze próbują zidentyfikować sprawcę, który już nawiązał kontakt z dzieckiem (Mitchell, Wolak, Finkelhor 2005, 242).

Tylko w ramach czynności Specjalnej Grupy ds. Przestępstw Przeciwko Dzieciom w Internecie działającej przy amerykańskim Departamencie Sprawiedliwości (U.S. Department of Justice's Internet Crimes Against Children Task Force), w samym 2018 r. przeprowadzono ponad 71 tysięcy śledztw, które doprowadziły do aresztowania ponad 9 tysięcy osób (Fowler i in. 2020). Nie sposób jednak wskazać, w ilu z tych postępowań rzeczywiście wykorzystano działanie pod przykryciem. Tego typu sprawy opisywane są bowiem jedynie ogólnikowo w mediach i na stronach organów ścigania. W ramach akcji „Small talk” przeprowadzonej w lipcu 2020 r. przez biuro szeryfa w Hillsborough (Floryda) zatrzymano natomiast 16 przestępców seksualnych, korzystając m.in. z fałszywych profili założonych w mediach społecznościowych (Tampa Bay Admin 2020).

6. DOKTRYNA *ENTRAPMENT* W PROCESIE AMERYKAŃSKIM

Bez względu na podmiot (publiczny czy prywatny), każde wykorzystanie podstępstwa może budzić społeczny sprzeciw. Pojawia się bowiem pytanie – czy potencjalny sprawca dokonałby przestępstwa, gdyby nie został do niego „zachęcony”. W przypadku organów ścigania, muszą one działać na podstawie i w granicach prawa, a więc czynności przez nie podejmowane muszą mieć oparcie w przepisach prawa lub spełniać standardy opisane w treści orzeczeń (np. w systemie prawa amerykańskiego). W celu odpowiedzi na pytanie o granice dozwolonego wykorzystania podstępstwa (poprzez np. *sting operation*), już na początku XX w. stworzono w Stanach Zjednoczonych koncepcję obrony oskarżonego, tzw. *entrapment*. Aby zdecydować, czy podstępne zachowanie funkcjonariuszy stanowiło przekroczenie uprawnień, w amerykańskim orzecznictwie wypracowano dwa testy, jakim należało poddać rozważaną sprawę – subiektywny i obiektywny. Test subiektywny polega na skupieniu się na potencjalnym sprawcy i rozważeniu przez sąd, czy wykazywał on pewnego rodzaju predyspozycję do popełnienia czynu albo czy osoba ta byłaby niechętna do popełnienia czynu bez zachęty ze strony funkcjonariuszy⁸. W tym teście sąd rozważa sposób życia sprawcy

⁸ Kodeks Tennessee § 39–11–505 – Entrapment, <https://casetext.com/statute/tennessee-code/title-39-criminal-offenses/chapter-11-general-provisions/part-5-general-defenses/section-39-11-505-entrapment> (dostęp 30.10.2023).

przed popełnieniem czynu, jego zachowanie się przed i po popełnieniu przestępstwa oraz jego gorliwość (*eagerness*) w jego popełnieniu (Valentine 2009, 25–26). Test subiektywny jest wykorzystywany w większości amerykańskich stanów. W mniejszej liczbie stanów używa się testu obiektywnego, który polega na analizie stanu umysłu potencjalnego sprawcy i w większym stopniu skupia się na naruszeniu etycznych zasad przez funkcjonariuszy. W tym teście sąd rozważa, czy mając na uwadze okoliczności sprawy, hipotetyczny, rozsądny i przestrzegający prawa obywatel zostałby skutecznie nakłoniony przez funkcjonariuszy do popełnienia przestępstwa⁹. Jeżeli odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, to sąd uznaje, że działania funkcjonariuszy przekroczyły dopuszczalne granice (Allen, Luttrell, Kreeger 1999, 408–409). Ponadto sąd rozważa, czy potencjalny sprawca brał udział lub był wcześniej skazany za przestępstwo podobne¹⁰. Warto wskazać, że oba standardy spotkały się z krytyką ze strony doktryny, wskazującej m.in. że (w teorii) zawsze wykażą one ten sam rezultat oraz że nikt nie jest predestynowany do popełnienia przestępstwa (Allen, Luttrell, Kreeger 1999, 412–415). Ze względu na brak dominującego poglądu doktryny w zakresie warunków legalności prowokacji policyjnych, należy przeanalizować stany faktyczne będące przedmiotem rozważań prowadzonych przez Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych i orzeczenia wydane na ich podstawie.

Przed 1984 r., gdy uchwalona została ustawa o ochronie dzieci, która zakazała otrzymywania za pośrednictwem poczty wszelkich przedstawień dzieci o wyrażnie seksualnym charakterze, Keith Jacobson zamówił i otrzymał z księgarni dwa magazyny „Bare Boys”, zawierające zdjęcia nagich chłopców w wieku przedszkolnym i nastoletnim. Po wejściu w życie ustawy, nazwisko Jacobsona pozostało na liście wysyłkowej księgarni i na tej podstawie funkcjonariusze dwóch agencji rządowych rozpoczęli operację wysyłania do niego materiałów dotyczących m.in. promowania wolności seksualnej (podając się za przedstawicieli kilku fikcyjnych organizacji oraz korespondencyjnego znajomego – *pen pal*) oraz zachęcania go do złożenia zamówienia poprzez m.in. opisywanie zawartości czasopism. Po 2,5 roku (!) działań Jacobson dokonał zamówienia, a po dostarczeniu przesyłki niejawnie nadzorowanej, został aresztowany. Podczas przeszukania domu nie znaleziono innych materiałów zabronionych. W trakcie postępowania Jacobson wyjaśniał, że był ciekawy, jakiego rodzaju akty seksualne zostały opisane w ostatnim liście, który otrzymał od funkcjonariuszy (Cornell Law School). W wyroku z 1992 r. Sąd Najwyższy uznał, że oskarżenie nie przedstawiło dowodów na to, by Jacobson przejawiał wcześniej jakiegokolwiek predyspozycje do zamawiania treści pornograficznych z udziałem dzieci. W uzasadnieniu wskazano, że wprowadzenie funkcjonariusze mieli prawo do działania pod przykryciem, a posiadanie takich materiałów jest bulwersującym czynem, jednak funkcjonariusze nie

⁹ Prawo karne Nowy Jork, § 40.05 – Entrapment.

¹⁰ Tamże.

mogli stworzyć fałszywej infrastruktury (nieistniejące podmioty korespondujące z Jacobsonem), by zaszczerpić w umyśle niewinnej osoby chęć popełnienia przestępstwa (Cornell Law School). Ponadto Sąd Najwyższy stwierdził, że na początku *sting operation* Jacobson nie przejawiał żadnych predyspozycji do zamawiania materiałów pornograficznych z udziałem dzieci, a pojawiła się ona dopiero w trakcie trwania prowokacji i została wywołana przez policję (Allen, Luttrell, Kreeger 1999, 427).

Opisując wykorzystanie mediów społecznościowych podczas *sting operation*, nie sposób nie przywołać sprawy Poehlman v. Stany Zjednoczone (Poehlman v. United States, 217 F.3d 692, 2000). Mark Poehlman był emerytowanym żołnierzem Sił Powietrznych Stanów Zjednoczonych, który m.in. ze względu na swój transeksualizm rozwiódł się z żoną. Nowej towarzyszką życia poszukiwał w Internecie, w grupach dyskusyjnych dotyczących alternatywnego stylu życia. Jednak w momencie, gdy ujawniał swoje preferencje, był wyśmiewany przez swoje rozmówczynie (Moore, Lee, Hunt 2007, 93). W końcu nawiązał kontakt z osobą przedstawiającą się jako „Sharon”. W mailach wymienianych z Poehlmanem wskazywała ona, że jako matka trójki dzieci potrzebuje pomocy w ich „specjalnej” edukacji, którą może przeprowadzić jedynie mężczyzna. Swą wiadomość zakończyła pytaniem, czy Poehlman jest zainteresowany taką rolą oraz stwierdzeniem, że zrozumie, jeśli ten odmówi. W kolejnych rozmowach „Sharon” uściśliła, że chodzi jedynie o relację pomiędzy Poehlmanem a jej dziećmi, a on miał wyrazić swoją gotowość zostania „nauczycielem”. Finalnie obie strony spotkały się w hotelu w Kalifornii, gdzie „Sharon” pokazała zdjęcia swoich małoletnich córek, a następnie udała się z mężczyzną do sąsiedniego pokoju, aby Poehlman je poznał. W tym momencie został zatrzymany przez funkcjonariuszy Naval Criminal Investigative Service (NCIS), Federalnego Biura Śledczego (FBI) oraz policjantów z biura szeryfa Los Angeles pod zarzutem posiadania zamiaru odbycia stosunku seksualnego z małoletnim. W trakcie procesu Poehlman wyjaśniał, że zgodził się na propozycję „Sharon”, mając nadzieję na związek z nią, bez włączania w to seksu z jej dziećmi (Moore, Lee, Hunt 2007, 93). W wyroku Sąd uznał, że oskarżony wcześniej szukał towarzystwa dorosłych, nie wykazywał zainteresowania dziećmi, a zrobił to dopiero po wyraźnych zachętach i propozycjach ze strony funkcjonariuszy pod przykryciem. Sąd zwrócił również uwagę na długi czas trwania prowokacji oraz fakt, że propozycje wychodziły od „Sharon”, a ponadto wskazał, że „w naszym społeczeństwie jest z pewnością wystarczająco dużo prawdziwych przestępstw, że nie potrzeba, aby nasi funkcjonariusze spędzali miesiące na wabieniu wyraźnie samotnej i zdezorientowanej osoby do przekroczenia granicy między fantazją a przestępstwem” (Poehlman v. United States, 217 F.3d 692, 2000). Na tej podstawie uznano, że organy ścigania przekroczyły granice prowokacji i Poehlman został uniewinniony.

W kolejnych wyrokach wskazywano na inne elementy *entrapment*, które sądy powinny brać pod uwagę, takie jak:

– oskarżony nie może powołać się na przekroczenie granic prowokacji, gdy jako pierwszy nawiązał kontakt z funkcjonariuszem podającym się za osobę małoletnią (*People v. Arndt*, 351 Ill. App. 3d 505, 2004);

– oskarżony posiada predyspozycję do popełnienia przestępstwa, gdy wysłała zdjęcia pornograficzne z udziałem dzieci w odpowiedzi na „zwykłą prośbę, bez jakiegokolwiek namawiania lub przymusu” (*Padgett v. United States*, 302 F. Supp. 2d 593, 2004).

Porównując analizowane orzeczenia ETPCz oraz sądów amerykańskich, należy wskazać na podobieństwa, w szczególności zachowanie się oskarżonych i sposób życia przed działaniami podjętymi przez organy ścigania oraz popełnieniem czynu.

7. ZASADY PROWADZENIA CZYNNOŚCI I BEZPIECZEŃSTWA OPERACYJNEGO

Rozważania o granicach dopuszczalności policyjnej prowokacji w mediach społecznościowych warto uzupełnić o wskazanie najlepszych praktyk wykonania tego typu działań. W tym celu agenci FBI z Jednostki Analizy Behawioralnej zajmującej się przestępstwami przeciwko dzieciom (Behavioral Analysis Unit 3), przeprowadzili wywiady z 16 funkcjonariuszami doświadczonymi w prowadzeniu działań pod przykryciem i komunikacji z przestępcami seksualnymi (Fowler i in. 2020). W wywiadach funkcjonariusze wskazywali przede wszystkim na istotność pory prowadzenia rozmów, które nie mogą ograniczać się wyłącznie do godzin pracy policjantów. Brak odpowiedzi może bowiem spowodować zaprzestanie komunikacji lub dekonspirację funkcjonariuszy. Po drugie, wskazano na konieczność zbudowania silnej relacji z potencjalnym sprawcą, co może wymagać czasu i długich rozmów, również na tematy niezwiązane z seksem. Badani podkreślili, że istotna jest wiarygodność zbudowanego profilu małoletniego – konto w mediach społecznościowych powinno być założone i uwiarygodnione treściami publikowanymi w odpowiednim czasie przed akcją. Prowadząc kilkanaście akcji pod przykryciem, przydatne były charakterystyki poszczególnych osób, w które wcielał się policjant, zawierające m.in. imiona i daty urodzin dzieci, wiek rodziny i inne przydatne szczegóły. Ponadto, za ważne zostało uznane odpowiednie dobranie języka – w zależności od tego, czy wcielano się w postać dziecka, czy rodzica (Fowler i in. 2020).

Oprócz najlepszych praktyk wskazanych przez funkcjonariuszy warto również podkreślić konieczność zachowania minimalnych standardów bezpieczeństwa operacyjnego, które powinny być spełniane w ramach prowokacji w mediach społecznościowych. Jedną z pierwszych całościowych prób zebrania praktycznych wskazówek dla wykorzystujących biały wywiad w pracy wykrywczej jest wydany przez Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Praw Człowieka (OHCHR) we współpracy z Centrum Praw Człowieka Uniwersytetu w Kalifornii

dokument zatytułowany „Berkeley Protocol on Digital Open Source Investigations”. Dokument ten stanowi praktyczny przewodnik efektywnego korzystania ze źródeł otwartych w postępowaniach dotyczących naruszeń międzynarodowego prawa karnego, humanitarnego oraz praw człowieka (Human Rights Center UC Berkeley School of Law i United Nations Human Rights Office of the High Commissioner 2022). W części poświęconej minimalnym standardom bezpieczeństwa, jakimi powinno się cechować prowadzenie pracy wykrywczej poprzez białe wywiad, wskazano m.in. na:

- unikanie ujawniania informacji umożliwiających identyfikację funkcjonariusza lub jego organizacji – a więc maksymalne dążenie do zachowania anonimowości;

- potrzebę świadomości funkcjonariusza, że działania w sieci (w tym w mediach społecznościowych) mogą być monitorowane przez podmioty trzecie i z tego względu powinny być zgodne z wirtualną tożsamością – w szczególności nie należy ujawniać celów śledczych (np. figurantów) lub zagrażać ujawnieniem tożsamości źródeł osobowych;

- efektywne rozdzielenie pracy wykrywczej z prywatną aktywnością w Internecie, w szczególności przez niekorzystanie z prywatnych kont i sprzętu elektronicznego do prowadzenia śledztw;

- wykorzystywanie osobnych kont (profilu) i urzędzeń do poszczególnych śledztw oraz konieczność utrzymywania osobnej dokumentacji dla prowadzonych działań;

- przygotowanie odpowiedniego środowiska bezpiecznej pracy, wykorzystującego tzw. piaskownicę i wirtualne maszyny, w celu zminimalizowania możliwości zainstalowania szkodliwego oprogramowania.

Warto podkreślić, że zasady bezpieczeństwa operacyjnego nie zawsze można pogodzić z regulaminem poszczególnych mediów społecznościowych. W szczególności tworzenie fałszywych kont jest zabronione m.in. przez Standardy Społeczności Facebook’a (Facebook 2023). Mimo to, fałszywe profile są faktycznie używane przez policję, jak w przypadku policji w Memphis – do „dodawania znajomych” i zbierania w ten sposób informacji o aktywistach. We wrześniu 2018 r. wysłano nawet w tej sprawie oficjalne pismo do kierownictwa Memphis Police Department, wskazujące na złamanie przez policjantów zasad korzystania z Facebook’a (Kirkpatrick 2018). W szczególności wskazano na zachowania niezgodne ze Standardami Społeczności, które są jednocześnie niezbędne z perspektywy skutecznego działania pod przykryciem w sprawach przestępstw seksualnych przeciwko małoletnim, takie jak: zakładanie profilu osoby poniżej 13 lat, utrzymywanie kilku profili, tworzenie fałszywych profili, używanie zdjęć w wyraźnym zamiarze oszukania innych użytkowników.

Już w 2013 r. w jednej ze spraw przed federalnym sądem okręgowym (District Court) w New Jersey uznano, że funkcjonariusze organów ścigania mogą zakładać i wykorzystywać fałszywe profile w mediach społecznościowych w celu

przeszukiwania profilu podejrzanego. Ponadto policjanci mogą dodać podejrzanych do znajomych, a następnie wykorzystać zdobyte w ten sposób dowody w sądzie (Goldman 2014). Orzekający w sprawie sędziego W. Martini wskazał, że skoro oskarżony przyjął zaproszenie do grona znajomych przez konto anonimowo używane przez policjantów, to umożliwił organom ścigania przeglądanie zdjęć i innych informacji, które zamieścił na swoim koncie na Instagramie. Z tego względu nie istniała konieczność wystawienia nakazu przeszukania.

W odniesieniu do działania polskich organów ścigania brak jest badań podobnych do tych przeprowadzonych przez Jednostkę Analizy Behawioralnej FBI. Ponadto czynności podejmowane pod przykryciem uznaje się za działania operacyjne, a więc sposób ich prowadzenia pozostaje niejawnym. Wydaje się jednak, że wstępne obserwacje badaczy z FBI oraz wymogi bezpieczeństwa operacji (tzw. OPSEC) są na tyle uniwersalne, że mogą być wykorzystywane również w Polsce.

8. PODSUMOWANIE

Media społecznościowe mogą stanowić ważne narzędzie organów ścigania w zwalczaniu przestępstw seksualnego wykorzystania małoletnich. Mogą one dać duże możliwości w zakresie „maskowania i legendowania prowadzonych czynności” (Horosiewicz 2015, 10) oraz efektywnej pracy operacyjnej, w szczególności działania pod przykryciem. Aby jednak były skuteczne, wymagają one od funkcjonariuszy zrozumienia sposobu działania i efektywnej komunikacji w mediach społecznościowych. W szczególności wymaga to kompleksowego podejścia do zarządzania fałszywym profilem i dobrania odpowiedniego stylu porozumiewania się z potencjalnymi przestępcami seksualnymi.

W kontekście art. 200a § 1 k.k. media społecznościowe mogą być wykorzystane jedynie wobec osób, o których uzyskano wiarygodne informacje o popełnionym przestępstwie (Janiszowski-Downarowicz 2009, 93). Ponadto, funkcjonariusze nie mogą aktywnie prowokować zachowania przestępczego i nie powinni sami nawiązywać kontaktów z losowo wybranymi osobami. Skuteczne działanie operacyjne nie zawsze można pogodzić z regulacjami prywatnych podmiotów, a w przyszłości można spodziewać się skuteczniejszego oporu administratorów mediów społecznościowych przed niezgodnym z regulaminami wykorzystaniem ich platform do pracy operacyjnej. Wydaje się, że podobne zarzuty będą mogli podnosić również oskarżeni, wskazując na wadliwość przeprowadzenia czynności dowodowej, a następnie na naruszenie ich prawa do rzetelnego procesu, a w konsekwencji do braku skazania osoby, która dopuściła się czynu zabronionego. Być może granice policyjnej prowokacji w mediach społecznościowych zostaną na nowo zdefiniowane przez orzecznictwo.

Wykorzystanie mediów społecznościowych przez organy ścigania nie powinno narażać na niebezpieczeństwo funkcjonariuszy i wykorzystywanej przez nich

infrastruktury informatycznej. Dlatego podejmowane działania powinny odpowiadać podstawowym standardom bezpieczeństwa operacyjnego.

Działania przywołanego we wstępie Chrisa Hansena były kontrowersyjne i często krytykowane ze względu na możliwe przekraczanie granic prowokacji czy publiczne prezentowanie wizerunku zatrzymanych, stygmatyzujące ich nawet w sytuacji, gdy zostali uniewinnieni (Looper 2016). Z tego względu w odróżnieniu od działań tzw. łowców pedofilów, funkcjonariuszy korzystających z mediów społecznościowych w celu zwalczania przestępczości seksualnego wykorzystania małoletnich musi charakteryzować działanie zgodne z prawem oraz skuteczność i pełen profesjonalizm.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, Ronald J. Melissa Luttrell. Anne Kreeger. 1999. „Clarifying Entrapment”. *Journal of Criminal Law and Criminology* 89: 27.
- Banaś-Grabek, Marta. Bartłomiej Gadecki. Joanna Karnat. 2020. *Kodeks karny. Część szczególna. Art. 148–251. Komentarz*. Warszawa.
- Beaunoyer, Elisabeth. Sophie Dupéré. Matthieu J. Guitton. 2020. „COVID-19 and Digital Inequalities: Reciprocal Impacts and Mitigation Strategies”. *Computers in Human Behavior* 111: 106424. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106424>
- Beltran, Michael Paul. 2012. „Stings and Reverse Stings.» Edited by Margaret E. Bearé”. *W Encyclopedia of Transnational Crime & Justice*. Thousand Oaks: SAGE Publications Inc. <http://www.doi.org/10.4135/9781452218588.n150>
- Bielski, Marek. 2010. „Rzecz o granicach usiłowania przestępstw formalnych i materialnych: na przykładzie art. 200 § 1 k.k. i art. 200a k.k.”. *Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych* 14(3). https://doi.org/10/zeszyt3/Bielski_M-Rzecz_o_granicach_usilowania_przestepstw_formalnych_i_materialnych-CZPKiNP-2010-z.3.pdf
- Biuro Studiów i Analiz SN. 2008. „Efekty prowokacji policyjnej jako dowód w procesie”. *Biuletyn Prawa Karnego* 3/08.
- Cornell Law School. „Keith Jacobson, Petitioner v. United States”. LII / Legal Information Institute. <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/503/540> (dostęp 30.10.2023).
- Derdzikowski, Bartłomiej. 2021. „«Łowcy pedofilów» znów w akcji. Policja zatrzymała 36-latkę”. <https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,27042857,lowcy-pedofili-znow-w-akcji-policja-zatrzymala-36-latka.html> (dostęp 30.10.2023).
- Facebook. 2023. „Standardy społeczności”. https://www.facebook.com/communitystandards/inauthentic_behavior (dostęp 30.10.2023).
- Federal Bureau of Investigation. 2016. „ABSCAM”. Page. Federal Bureau of Investigation. <https://www.fbi.gov/history/famous-cases/abscam> (dostęp 30.10.2023).
- Fowler, Matthew J. Kristen A. Lybert. Jessica N. Owens. Jennifer M. Waterfield. 2020. „Undercover Chatting with Child Sex Offenders”. *FBI: Law Enforcement Bulletin*. <https://leb.fbi.gov/articles/featured-articles/undercover-chatting-with-child-sex-offenders> (dostęp 30.10.2023).
- Goldman, David. 2014. „Cops can use fake Facebook accounts to lure suspects, says judge”. CNNMoney. <https://money.cnn.com/2014/12/24/technology/social/fake-facebook-accounts/index.html> (dostęp 30.10.2023).

- Grabosky, Peter. Gregor Urbas. 2022. „Online Undercover Investigations and The Role of Private Third Parties”. *SSRN Scholarly Paper*. Rochester, NY. <https://papers.ssrn.com/abstract=4064250> (dostęp 30.10.2023).
- Hanausek, Tadeusz. Maciej Szostak. 2009. *Kryminalistyka: zarys wykładu*. Wyd. 6 – zaktualizował Maciej Szostak. Seria Akademicka. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Hay, Bruce. 2005. „Sting Operations, Undercover Agents, and Entrapment”. *Missouri Law Review* 70: 47.
- Horosiewicz, Krzysztof. 2015. *Współpraca policjantów z osobowymi źródłami informacji*. Stan prawny na 15 marca 2015. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Horosiewicz, Krzysztof. 2018. „Gra operacyjna, kombinacja operacyjna i dezinformacja jako metody pracy operacyjnej”. *Przegląd Policyjny* 3(131): 41–53. <https://doi.org/10.5604/01.3001.0013.6664>
- Human Rights Center UC Berkeley School of Law i United Nations Human Rights Office of the High Commissioner. 2022. „Berkeley Protocol on Digital Open Source Investigations. Human Rights Center”. <https://humanrights.berkeley.edu/programs-projects/tech-human-rights-program/berkeley-protocol-digital-open-source-investigations> (dostęp 30.10.2023).
- Janiszowski-Downarowicz, Rafał. 2009. „Granice dozwolonej prowokacji w polskim prawie karnym”. *Prokuratura i Prawo* 3.
- Kirkpatrick, Andrea. 2018. „Facebook Letter to Memphis Police Department on Fake Accounts”. Electronic Frontier Foundation. <https://www.eff.org/pl/document/facebook-letter-memphis-police-department-fake-accounts> (dostęp 30.10.2023).
- Kozłowska, Hanna. 2019. „The Facebook Vigilantes Who Hunt Pedophiles”. *Quartz*. <https://qz.com/1671916/the-global-movement-of-facebook-vigilantes-who-hunt-pedophiles/> (dostęp 30.10.2023).
- Lange, Adam. 2022. https://www.linkedin.com/posts/adamlangepl_waahqne-podajdalej-ukraina-activity-6904055471620063232-KC6z/ (dostęp 30.10.2023).
- Looper. 2016. „The Untold Truth Of To Catch A Predator”. *Looper.com*. <https://www.looper.com/14899/untold-truth-catch-predator/> (dostęp 30.10.2023).
- Małecki, Mikołaj. 2011. „Grooming (karalne przygotowanie do przestępstwa pedofilskiego)”. *Państwo i Prawo* 7–8: 89–101.
- Małecki, Mikołaj. 2015. „Odpowiedzialność karna pedofila”. *Dogmaty Karnisty* (blog). <https://www.dogmatykarnisty.pl/2015/12/odpowiedzialnosc-karna-pedofila/> (dostęp 30.10.2023).
- Mitchell, Kimberly J. Janis Wolak. David Finkelhor. 2005. „Police Posing as Juveniles Online to Catch Sex Offenders: Is It Working?”. *Sexual Abuse: A Journal of Research and Treatment* 17(3): 241–267. <https://doi.org/10.1007/s11194-005-5055-2>
- Moore, Robert. Tina Lee. Robert Hunt. 2007. „Entrapped on the Web? Applying the Entrapment Defense to Cases Involving Online Sting Operations”. *American Journal of Criminal Justice* 32(1): 87–98. <https://doi.org/10.1007/s12103-007-9012-0>
- Newman, Graeme R. 2007. „Problem-Oriented Guides for Police Response Guides Series Guide No. 6 Sting Operations”. ASU Center for Problem-Oriented Policing. <https://popcenter.asu.edu/content/sting-operations-0> (dostęp 30.10.2023).
- Rogers, Robbie. Sara Stone (b.d.). „Who’s the “Predator”?”. <https://www.spj.org/ecs8.asp> (dostęp 30.10.2023).
- Rzecznik Praw Obywatelskich. 2021. „Pismo Rzecznika Praw Obywatelskich z 14 września 2021 r. do Komendanta Głównego Policji, sygn. II.519.605.2021.MM”. https://bip.brpo.gov.pl/sites/default/files/2021-09/Do_KGP_lowcy_pedofili_14.09.2021.pdf (dostęp 30.10.2023).
- Tampa Bay Admin. 2020. „Hillsborough Deputies Arrest 16 in Undercover Sting Aimed at Sexual Predators. Tampa Bay Reporter”. <https://www.tbreporter.com/crime/hillsborough-deputies-arrest-16-in-undercover-sting-aimed-at-sexual-predators/> (dostęp 30.10.2023).

Valentine, Paul. 2009. „To Catch an Entrapper: The Inadequacy of the Entrapment Defense Globally and the Need to Reevaluate Our Current Legal Rubric”. *Pace International Law Review Online Companion*. <https://digitalcommons.pace.edu/pilronline/2>

Akty prawne

New York Penal Law, 2023.

Tennessee Code 2021.

Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji (tj. Dz.U. z 2023 r. poz. 171).

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (Dz.U. z 2022 r. poz. 1138).

Zarządzenie nr pf-634 Komendanta Głównego Policji z dnia 30 czerwca 2006 r. w sprawie metod i form wykonywania przez Policję czynności operacyjno-rozpoznawczych ze zm.

Orzecznictwo

Jacobson v. United States, 503 U.S. 540 (1992).

Padgett v. United States, 302 F. Supp. 2d 593 (2004).

People v. Arndt, 351 Ill. App. 3d 505 (2004).

Poehlman v. United States, 217 F.3d 692 (2000).

Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 23 listopada 2017 r. (V KK 227/17).

Sorrells v. United States, 287 U.S. 435 (1932).

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 21 lutego 2008 r. w sprawie Pyrgiotakis v. Grecja, nr skargi 15100/06.

SPIS TREŚCI / TABLE OF CONTENTS

<i>Grzegorz Leszczyński</i> , Sprawiedliwość jako kategoria prawa kanonicznego	5
– Justice as a Category of Canonical Law	5
<i>Adam Bartczak</i> , Aksjologia czy teleologia podstawą relacji prawnych państwo – Kościół w III Rzeczypospolitej Polskiej?	15
– Axiology or Teleology as the Basis of State–Church Law Relations in the Third Republic of Poland?	15
<i>Jakub Stępień</i> , Uczestnictwo Konferencji Episkopatu Polski w dyskursie politycznym III Rzeczypospolitej Polskiej a autonomia i niezależność państwa i Kościoła. Analiza wybranych stanowisk jednostek strukturalnych KEP z lat 2015–2023	31
– Participation of the Polish Episcopal Conference in the Political Discourse of the Third Republic of Poland and the Autonomy and Independence of the State and the Church. Analysis of Selected Positions of the Structural Units of PEC from 2015–2023	31
<i>Paulina Łabieniec</i> , Konkordat a uprawnienia mniejszościowych kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce	51
– Concordat and the Rights of Minority Religious Associations in Poland	52
<i>Oliwia Rybczyńska-Gryguc</i> , Autonomia procesu kanonicznego a cywilnoprawna ochrona dóbr osobistych	69
– Autonomy of the Canonical Process and Civil Law Protection of Personal Rights	69
<i>Tomasz Galkowski</i> , Divine Law in Canon 22 of the Code of Canon Law	83
– Prawo boskie w kanonie 22 Kodeksu prawa kanonicznego	83
<i>Haroldas Šinkūnas, Indrė Isokaitė-Valužė</i> , Relations Between the Holy See and Lithuania: A 100-Year History	95
– Stosunki między Stolicą Apostolską a Litwą: stulecie historii	96

VARIA

<i>Maciej Raźniak</i> , O demarkacji prawa publicznego i prawa prywatnego	115
– On the Division into Public and Private Law	115
<i>Błażej Stromczyński</i> , Granice dopuszczalności i praktyczne aspekty wykorzystania mediów społecznościowych w prowokacji policyjnej w wykrywaniu przestępstw wykorzystania seksualnego małoletnich. Rozwiązania polskie na tle praktyki amerykańskiej	133
– Limits and Practical Aspects of Social Media Use in Police Sting Operations in Sexual Exploitation of Minors Crimes. Polish Practice and the American Perspective	133

