„Analiza i Egzystencja" 40 (2017)
ISSN 1734-9923
DOI: 10.18276/aie.2017.40-04

BARBARA TRYKA*

ZAGADNIENIE UCZUĆ RELIGIJNYCH W KONTEKŚCIE ARTYKUŁU 196 KODEKSU KARNEGO

Słowa kluczowe: uczucia religijne, przekonania religijne, obraza, bluźnierstwo przeciw Bogu, wolność religijna
Keywords: religious feelings, religious beliefs, insult, blasphemy against God, freedom of religion

Wprowadzenie

Do przemyślenia zjawiska uczuć religijnych skłaniają coraz częściej pojawiające się w kontekście społecznym sytuacje, w których są one lekceważone, krytykowane bądź w ogóle negowane. Przykładem może być zaproponowana przez partię polityczną Twój Ruch nowelizacja Kodeksu karnego, zakładająca likwidację art. 196 k.k.[1], w którym czytamy: „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych,

* Barbara Tryka – doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II.

Address for correspondence: Department of History of Modern and Contemporary Philosophy KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin. E-mail: barbara.tryka@mailmix.pl.

[1] Zob. Poselski projekt…

podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2" (Dz.U. nr 88, poz. 553 ze zm.).

„Uczucia religijne" uważa się obecnie za jedno z bardziej kontrowersyjnych pojęć prawnych. Za sztandarową egzemplifikację tego problemu uznać można trwający osiem lat proces w sprawie obrazy uczuć religijnych wytoczony Dorocie Nieznalskiej za wykonanie dzieła pt. *Pasja*. Należy zaznaczyć, że ostatecznie artystka została uniewinniona[2]. Ten i inne przykłady skłaniają do wniosku, że aby można było mówić o popełnieniu przestępstwa, obrazy uczuć religijnych należy najpierw dookreślić, czego dotyczy obraza[3]. Badanie natury uczuć religijnych i precyzowanie pojęcia to jedno z zadań filozofii, jednak między rozważaniami filozoficznymi a dyskursem prawniczym brak wzajemnego odniesienia. Uzupełnienie tej luki mogłoby okazać się pomocne dla dyskusji prawnych na temat ochrony dobra, którym są „uczucia religijne". W tekstach prawniczych refleksja nad uczuciami religijnymi zwykle nie wykracza poza uwagi językowe odnośnie do terminów takich jak „uczucie", „cześć" czy przedmiot (zob. Poniatowski, 2013), co w konsekwencji nie daje możliwości pełnego i wyczerpującego ich zrozumienia. W niniejszym tekście staram się przedstawić zjawisko uczuć religijnych w perspektywie prawnej, filozoficznej i częściowo także psychologicznej, tak by uwypuklić trudności wynikające z użycia w art. 196 k.k. sformułowania „uczucia religijne". Ponadto argumentuję, że istotą przestępstwa obrazy uczuć religijnych nie jest obrażanie uczuć poszczególnych osób, a raczej atak na religię.

Uczucia religijne na tle polskiego systemu prawnego

Przepisy dotyczące obrazy uczuć religijnych zmieniały się na przestrzeni lat, a wraz z nimi zakres chronionej wolności. W Kodeksie karnym z 1932 roku (Dz.U. z 1932 r. nr 60, poz. 571) w rozdziale XXVI *Przestępstwa przeciw uczuciom religijnym* zamieszczono trzy typy przestępstw odpowiadających dzisiejszemu art. 196 k.k. Brzmiały one następująco:

---

[2] Wyczerpujące opracowanie sprawy Nieznalskiej znaleźć można na stronie: http://www.nieznalska.art.pl (29.01.2017).

[3] W ostatnich latach przestępstwo obrazy uczuć religijnych stało się motywem wielu analiz prawnych, np. Kruczoń (2011); Jędrek, Szymański (2002); Ozdarska (2013).

Art. 172 „Kto publicznie Bogu bluźni podlega karze pozbawienia wolności do lat 5" (bluźnierstwo).

Art. 173 „Kto publicznie lży lub wyszydza uznane prawnie wyznanie lub związek religijny, jego dogmaty, wierzenia lub obrzędy, albo znieważa przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do wykonywania jego obrzędów religijnych, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3" (obraza religii bądź związków wyznaniowych uznanych prawnie).

Art. 174 „Kto złośliwie przeszkadza publicznemu, zbiorowemu wykonywaniu aktu religijnego uznanego prawnie wyznania lub związku wyznaniowego podlega karze aresztu do lat 2" (zakłócenie aktów kultu religijnego).

Powyższe rozumienie „obrazy uczuć religijnych" stanowiło wyraz troski o wolność religii, którą można było publicznie manifestować w sposób niezakłócony. Obraza uczuć religijnych nie była wówczas związana z ochroną wolności sumienia i wyznania poszczególnych obywateli. Co ciekawe, wyrażenie „uczucia religijne" pojawiło się tylko w tytule rozdziału, nie zaś w poszczególnych artykułach, dzięki czemu dookreślony został sens przestępstw przeciwko uczuciom religijnym. Przy ówczesnym zapisie nie zachodziła potrzeba analizowania subiektywnych odczuć osoby obrażonej, istotne stawało się natomiast zachowanie sprawcy, które musiało być publiczne i złośliwe (sprawca miał wyraźne intencje). Zmieniło się to 5 sierpnia 1949 roku wraz z *Dekretem o wolności sumienia i wyznania* (Dz.U. z 1949 r. nr 45, poz. 334), w którym trzy kolejno wymienione powyżej artykuły zredukowane zostały do jednego: art. 5 „Kto obraża uczucia religijne, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do wykonywania obrzędów religijnych, podlega karze więzienia do lat 5". To samo przestępstwo w złagodzonej formie (z dodatkiem, iż chodzi o uczucia „innych osób") pojawiło się również w k.k. z 1969 roku w art. 198 „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega karze pozbawienia wolności do lat 2, ograniczenia wolności albo grzywny" (Dz.U. z 1969 r. nr 13, poz. 94).

Nie jest do końca jasne, co uzasadnia występowanie w prawie wyrażenia „uczucie religijne". Prawdopodobnie sprowadzenie religii do sfery uczuciowej, a zarazem subiektywnej, wydawało się zgodne z ideą państwa neutralnego światopoglądowo. Być może użycie terminu „uczucie" wiązało

się z koncepcją religii opartą na uczuciu – jeśli tak, to należy zaznaczyć, że oprócz koncepcji wyjaśniających religię przez odwołanie się do przeżyć i uczuć[4], podkreślających znaczenie praktyki religijnej, istnieją również ujęcia czysto teoretyczne (metafizyka religii). Ma to odzwierciedlenie w postawach wiernych, którzy skupiają się głównie na religijnej teorii i wyraźnie deklarują swoje przekonania religijne. Jeśli religijność części osób opiera się właśnie na intelektualnych rozważaniach, nie zaś na uczuciowych uniesieniach, to dlaczego ten fakt nie miałby być uwzględniony w prawie? Wydaje się więc, że język prawa nie opisuje rzeczywistości religijnej w sposób adekwatny.

Wraz z pojawieniem się nowego przestępstwa obrazy uczuć religijnych oraz umieszczeniem go wśród przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania, wyrwano uczucia religijne z ich pierwotnego kontekstu znaczeniowego, określonego przez artykuły k.k. z 1932 roku, który wyraźnie chronił religię (w tym Boga), zapewniając jej szacunek w sferze publicznej. Zgodnie z późniejszymi zmianami w k.k., przedmiotem ochrony stały się uczucia religijne konkretnych osób. Powstała więc sugestia, że chodzi o zabezpieczenie tego, co dana osoba odczuwa w związku z religią, nie zaś samej religii, co wywołało szereg trudności praktycznych. Pojawiły się nieporozumienia związane z: a) rozumieniem „uczuć religijnych" i ich relacji do przekonań; b) dookreśleniem, czym jest przedmiot czci religijnej; c) rozumieniem krytyki i wydzieleniem granicy między krytyką, prowokacją i obrazą; d) koncepcją wolności religijnej.

Artykuł 196 k.k. znajduje się w rozdziale XXIV *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania.* Przyjmuje się, że obraza uczuć religijnych nie zachodzi, jeśli ktoś krytykuje określone wyznanie lub wyraża negatywne opinie na temat podmiotu czy przedmiotu kultu religijnego, o ile „forma i treść takich zachowań nie zawiera w swojej treści elementów poniżających, lekceważących, obelżywych" (Wojciechowska, 2001, s. 86). Ryszard Stefański podaje, że „[z]nieważenie oznacza takie zachowanie, które według określonych przez normy kulturowe, obyczajowe i powszechnie przyjęte oceny, stanowi wyraz pogardy lub poniżenia". Sprawca może okazać pogardę przez użycie inwektyw, obelg, epitetów, obelżywych słów lub gestów. Zachowanie sprawcy musi „być obiektywnie zdolne do wywołania takich

[4] Zob. m.in. Schleiermacher (1995); Otto (1968); Scheler (1995).

odczuć, której to oceny dokonuje się przez pryzmat powszechnie przyjętych norm kulturowo-obyczajowych" (Stefański, 2009, s. 248).

Prawnicy generalnie zgadzają się co do tego, że indywidualnym przedmiotem ochrony są „uczucia religijne", choć definiują go w różny sposób. W orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z 7 czerwca 1994 roku czytamy, że „[u]czucia religijne ze względu na ich charakter podlegają szczególnej ochronie prawa. Bezpośrednio powiązane są z wolnością sumienia i wyznania, stanowiąc wartość konstytucyjną"[5]. Stefański (2009, s. 248) podaje natomiast, że przedmiotem ochrony są „uczucia religijne wyrażające stosunek człowieka wierzącego do wyznawanej przez niego religii, będące bezpośrednim przeżyciem". Janina Wojciechowska (2001) w komentarzu do Kodeksu karnego utrzymuje, że przedmiotem ochrony jest wolność przekonań (uczuć) obywateli w sprawach wiary, będąca wyrazem tolerancji światopoglądowej państwa zachowującego neutralność w sprawach religii i przekonań. Dalej autorka podaje, że uczucia religijne „są kształtowane treścią danej religii czy też stosunkiem określonego wyznania do danego przedmiotu, objętego przez daną religię konkretnym znaczeniem, uznanym za przedmiot kultu, godnym najwyższego szacunku" (Wojciechowska, 2001, s. 85). Erwin Kruczoń – autor analizy prawnej przestępstwa obrazy uczuć religijnych – uważa, że Wojciechowska bezpodstawnie utożsamia uczucia z przekonaniami, które zawierają w sobie pierwiastek intelektualny. Dodaje ponadto: „konsekwencją stanowiska, że art. 196 chroni ideę wolności przekonań w sprawach wiary byłoby uznanie, iż przepis ten gwarantuje ochronę uczuć zarówno osób wierzących, jak i niewierzących. (…) sformułowanie «przekonania w sprawach wiary» dotyczy nie tylko przekonań ludzi wierzących, ale obejmuje także przekonania wolnomyślicielskie, areligijne, jednakże wykładnia językowa oraz funkcjonalna art. 196 k.k. skłania do odrzucenia twierdzenia, że chroni on uczucia osób niewierzących" (Kruczoń, 2011, s. 39). Uwaga Kruczonia wydaje się celna i skłania do przemyślenia wolności religijnej, którą wyraźnie gwarantuje Konstytucja RP w art. 53:

> 1. Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii.
>
> 2. Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie.

[5] Orzeczenie TK z dnia 7 czerwca 1994 r. – K 17/93, OTK 1994, cz. I, poz. 11.

> Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują (Dz.U. z 1997 r. nr 78, poz. 483).

Pole interpretacyjne art. 196 k.k. jest zawężone przez wyraźne wskazanie relacji uczuciowej do przedmiotów czci religijnej i miejsc przeznaczonych do publicznego wykonywania obrzędów. Przedmioty czci i wspomniane miejsca muszą być znane i uznane, tzn. przynależne religii instytucjonalnej, która niekoniecznie będzie pokrywać się z przekonaniami poszczególnych osób. Wolność sumienia i wyznania jest więc chroniona o tyle, o ile jednostka chce utożsamiać się z religią instytucjonalną. Artykuł 196 k.k. nie dotyczy poglądów pseudoreligijnych, areligijnych, ateistycznych i innych. Nie odnosi się także do uczuć w ogóle. Religia jest wyróżniona ze względu na jej istotne znaczenie w życiu ludzkim.

Prawnicy podkreślają, że to, co jawi się jako przedmioty czci, ustalane jest przez daną religię. Mogą to być np. krzyż, obrazy, wizerunki świętych, przedmioty służące do uprawiania kultu, takie jak hostia, różaniec, szaty kapłańskie, przedmioty liturgiczne, gwiazda Dawida, półksiężyc, posągi, wizerunki i bóstwa oraz obiekty niematerialne, takie jak Bóg czy Matka Boska (Stefański, 2009, s. 248). Stosunek wierzących do wymienionych przedmiotów z pewnością będzie zróżnicowany i zależny między innymi od tego, czy poddane zostały konsekracji. Prawo nie precyzuje dokładnego katalogu przedmiotów czci i ustępuje w tym punkcie przepisom religijnym. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że

> przedmiotem kultu powinny być nie tylko wizerunki drogocennego i ożywiającego krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub wykonane w inny sposób, które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach, z wyobrażeniami Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, a także świętej Bogarodzicy, godnych czci aniołów oraz wszystkich świętych i sprawiedliwych (art. 1161, s. 286).

Takie postawienie sprawy powoduje, niestety, że nawet mniej poważne, ale znieważające czyny podjęte wobec przedmiotów kultu i czci mogą być podstawą oskarżenia o popełnienie przestępstwa.

Głównym przedmiotem czci chrześcijan jest osobowy Bóg[6]. Niektórzy prawnicy sugerują jednak, że Bóg czy Matka Boska, jako byty duchowe i abstrakcyjne, nie mogą być przedmiotami czci w rozumieniu prawa (Filar, 2006, s. 639). Andrzej Wąsek wyjaśnia, że „przedmiotu czci religijnej" nie sposób rozumieć dosłownie, ale raczej jako przedmiot, dzięki któremu można oddawać cześć (Wąsek, 1995, s. 33). Małgorzata Makarska zauważa, że „w państwie świeckim, jakim jest Polska, Bóg nie jest przez prawo traktowany jako podmiot praw" (Makarska, 2005, s. 182). Pojawia się więc supozycja, by pojęcie przedmiotu czci religijnej odnosić jedynie do przedmiotów materialnych (Wąsek, 1995, s. 33).

Uczucia religijne a wolność religijna

Kontrowersje związane z przestępstwem obrazy uczuć religijnych skłaniają do przemyślenia kwestii wyznaczenia granicy między wolnością słowa i dopuszczalną krytyką a szacunkiem dla religii. Problematyka ta jest szeroko dyskutowana poza Polską. Część z biorących udział w tej debacie prawników stwierdza, że niepodobna znaleźć mocnych podstaw, by chronić uczucia religijne. Takie stanowisko zajmuje m.in. Rex Adhar, który uważa, iż ochrona uczuć religijnych nie wspiera wolności religijnej, lecz w otwartym i dopuszczającym tolerancję religijną społeczeństwie stoi w sprzeczności z religijną wolnością słowa. Adhar argumentuje, że dla wolności religijnej lepiej byłoby, gdyby obraza uczuć religijnych nie została uznawana za przestępstwo. Wolność religijna w jego rozumieniu oznaczałaby sytuację, w której zarówno praktyki religijne, jak i doktryny pozostały wolne od krytyki, stanowiąc przedmiot swobodnej dyskusji (por. Ahdar, 2008, s. 632).

---

[6] W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Wiara katolicka polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jedności, nie mieszając Osób ani nie rozdzielając substancji: inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego; lecz jedno jest Bóstwo, równa chwała, współwieczny majestat Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (art. 266, s. 72); „Najświętsza Dziewica «słusznie doznaje od Kościoła czci szczególnej. Już też od najdawniejszych czasów Błogosławiona Dziewica czczona jest pod zaszczytnym imieniem Bożej Rodzicielki (…) Kult ten (…) choć zgoła wyjątkowy, różni się przecież w sposób istotny od kultu uwielbienia, który oddawany jest Słowu Wcielonemu na równi z Ojcem i Duchem Świętym, i jak najbardziej sprzyja temu kultowi»" (art. 971, s. 238).

Należy dodać, iż należałoby dookreślić rozumienie krytyki, ponieważ nie jest to pojęcie jednoznaczne. Pojawia się ono w różnych kontekstach, na oznaczenie różnych fenomenów. Przykładowo: wiele działań współczesnych artystów, którym postawiono zarzut obrazy uczuć religijnych, określa się mianem krytycznych. Czym innym będzie jednak krytyka argumentacji oponenta, a czym innym specyficzna krytyka, która ma miejsce w sztuce. W przypadku religii należałoby zastanowić się, jakie jej elementy dają się w ogóle kwestionować i oceniać jako prawdziwe lub fałszywe. Być może to, co jest przedmiotem uczucia, nie może zostać podważone, a jedynie wyśmiane czy znieważone. Wizja wolności religijnej w demokracji liberalnej, która polegałaby na swobodnej wymianie zdań, w takiej sytuacji byłaby nieosiągalna bez zgody na obraźliwe i szydercze wypowiedzi, również te wyrażone w formie artystycznej. Jak zauważa Dworkin (2006), „w demokracji nikt, jakkolwiek byłby potężny czy bezsilny, nie może mieć prawa, by nie być obrażanym". Trzeba tu jednak wyraźnie zaznaczyć, że dyskusja, w której nie szanuje się swojego rozmówcy i łamie się zasady etyki wypowiedzi, staje się erystyką, bitwą na słowa, gdzie twarde argumenty giną pod ciężarem obelg i wyzwisk. Łamanie zasad etycznych w przestrzeni dyskursu publicznego nie jest sprawą błahą.

Ronald Dworkin, amerykański filozof prawa i polityki, wskazuje z kolei na trudności w zdefiniowaniu zakresu prawa do wolności religijnej – jego zdaniem prawo to nie może ograniczać się do religii teistycznych, nie może też obejmować wszelkich przekonań składających się na szerokie rozumienie religii obejmujące np. poglądy ateistyczne. Wolność religijna w państwie prowadzi do sytuacji, w której ani nie można zakazać praktykowania religii, ani nie można wspierać żadnej z nich. W celu rozwiązania tego konfliktu Dworkin proponuje nowe rozumienie prawa do wolności religijnej, jako prawa do etycznej niezależności. Opowiada się zatem za rezygnacją z prawa specjalnego (uprzywilejowującego religie) na rzecz prawa ogólnego, zgodnie z którym praktyki religijne mogą zostać poddane ograniczeniom w taki sposób, by były zgodne z racjonalnymi, niedyskryminacyjnymi przepisami, jako wyraz troski o wszystkich obywateli (zob. Dworkin, 2014, s. 99–132).

Wyrażenie „uczucie religijne" obarczone jest wieloznacznością, na którą wpływ ma zarówno a) rozumienie uczucia religijnego i jego funkcji, jak również b) przyjmowana w punkcie wyjścia koncepcja „religijności" oraz religii.

Nieporozumienia wynikające z potocznego użycia słowa „uczucie"

W zwykłych okolicznościach ludzie posługują się słowem „uczucie" na określenie bardzo różnych stanów afektywnych, postaw o odmiennych własnościach. Choć granice między nimi są płynne, próbuje się je podzielić na emocje, nastroje, sentymenty. Zazwyczaj emocje uważane są za krótkotrwałe – w przeciwieństwie do długotrwałych nastrojów. Ponadto emocje wyróżniają się tym, że ich przyczyną są określone wydarzenia i na ogół towarzyszy im charakterystyczna mimika twarzy. Jako główne funkcje nastroju Richard J. Davidson wskazuje modulację i selekcjonowanie czynności poznawczych: „Nastrój działa jako podstawowy mechanizm zmiany przetwarzanych treści i sposobu ich przetwarzania. Nasila on pamięciową dostępność pewnych treści i osłabia dostępność innych. Na przykład osoby depresyjne cechuje podwyższona dostępność wspomnień smutnych" (Davidson, 2012, s. 51). Nastrój, o różnym stopniu nasilenia, towarzyszy człowiekowi praktycznie cały czas i „nadaje afektywny koloryt wszystkiemu, co robimy". Nastrój sprzyja pojawianiu się określonych emocji, np. radości.

Stany afektywne różnią się także pod innymi względami. Nico Frijda wskazuje na dwa typy dystynkcji. Pierwsza dotyczy tego, czy zachodzi relacja między osobą przeżywającą daną emocję a pewnym przedmiotem. Druga odnosi się do tego, czy dany stan afektywny jest ujmowany jak pewien proces lub okresowe usposobienie, czy też jako trwała dyspozycja (Frijda, 2012, s. 56). Emocje uważa się za stany intencjonalne (drżę ze strachu przed czymś, gniewam się na kogoś), a nastroje za nieintencjonalne. David Hume (1963, s. 13) wprowadził, aktualne do dziś, rozróżnienie na obiekt i przyczynę emocji, które mogą, ale nie muszą się pokrywać (powodem gniewu może być zniewaga, jego obiektem znieważająca osoba). Dopuszczalna jest sytuacja, w której znana jest przyczyna emocji, ale nie ma obiektu i odwrotnie – jest obiekt emocji, ale przyczyna jest nieuświadomiona (np. w przypadku irracjonalnego lęku).

Trwałe dyspozycje do pewnych reakcji emocjonalnych na określone obiekty lub ich rodzaje nazywa się sentymentami lub postawami emocjonalnymi – dotyczą one stałych sympatii bądź antypatii. Co ciekawe, psycholog i filozof William James, pisząc o uczuciach religijnych, używał określenia

religious sentiment[7]. Frijda (2012, s. 61) podaje, że sentymenty są zazwyczaj wynikiem wcześniejszych doświadczeń lub zostały nabyte dzięki wpływom społeczno-kulturowym. Bardzo możliwe, że niektóre, np. niechęć do widoku krwi, są wrodzone. Przykładami sentymentów mogą być miłość, uwielbienie i cześć ukierunkowane na Boga, ponieważ odnoszą się do stałego sposobu spostrzegania i traktowania swojego obiektu. Są jednak sytuacje, kiedy to samo słowo, np. miłość, odnosi się nie tylko do sentymentu, ale również do emocji, tak jak w wyrażeniu „poczułem przypływ bożej miłości". Wynika to stąd, że sentymenty zwykle stanowią podstawę dla przeżywania emocji i często dzielą z nimi tę samą nazwę. Frijda opisuje strukturę sentymentów na dwa sposoby. Po pierwsze, rozumie je jako schematy poznawcze i skłonności do ocenienia obiektu w określony sposób, przy każdym następnym kontakcie z nim. Rozmyślanie o takim obiekcie uczuć prowadzi zwykle do reakcji emocjonalnej (np. radość na myśl o spotkaniu z ukochaną osobą). Po drugie, sentymenty odpowiadają stałej dyspozycji do określonego działania względem przedmiotu uczuć lub inaczej: przedmiot uczuć (lub myślenie o nim) stanowi motywację do określonych działań, np. „[s]entymenty o charakterze strachu prowadzą do unikania ich obiektu. Nienawiść jest podobna do gniewu, gdyż oznacza motywację do szkodzenia obiektowi lub aplauz, gdy szkodzą mu inne osoby. Sentymenty można więc opisywać jako pragnienia – np. miłość opisywana była jako pragnienie dobra dla jej obiektu" (Frijda, 2012, s. 61).

Jeśli człowiek religijny rozmyśla na przykład o Bogu jako miłosiernym, może to napawać go radością i miłością, którą okazuje innym osobom, lub daje temu wyraz w modlitwie, tak jak w akcie strzelistym „Panie, Ty wiesz wszystko, Ty wiesz, że Cię kocham". Jeśli ktoś doznał opieki Matki Boskiej, może odczuwać radość i wdzięczność, wyrażaną także przez konkretne gesty. Bardzo częstą praktyką jest także składanie wotów.

Nawet jeśli nazwiemy religijnymi uczucia, które towarzyszą wierzącym, to bogactwo tych stanów i ich płynność jest tak ogromna, że rozmywa się sens mówienia o ich obrażaniu. Można by raczej sensownie powiedzieć, że ktoś nasze uczucia zlekceważył albo wyśmiał (np. irracjonalny strach

[7] W języku polskim słowo „sentyment" wyraża uczucie przywiązania i sympatii lub po prostu uczuciowość, sentymentalność, która ma raczej pejoratywny wydźwięk. Słowo angielskie ma nieco inne znaczenie, oprócz głębokiego uczucia czy emocji wyraża pogląd lub opinię, która jest podtrzymywana i wyrażana.

czy miłość do Boga). Nie to jednak wydaje się istotą przestępstwa obrazy uczuć religijnych. Ten kazus podobny jest raczej do sytuacji męża, któremu obrażono żonę – nie chodzi o uczucia, którymi ją darzy, ale o to, co może (i powinien) czuć oraz jak się zachować w takim przypadku. Chodzi o ochronę obiektu uczuć, nie o same uczucia.

Uczucia religijne w perspektywie filozoficznej

Z perspektywy filozoficznej problem uczuć religijnych odsyła do pytania o to, jakie istotne cechy uczucia należy wskazać, by upoważniałyby do nazywania go uczuciem religijnym, oraz jaki jest stosunek uczuć religijnych do uczuć naturalnych. Zazwyczaj do tak sformułowanego zagadnienia podchodzi się w dwojaki sposób. Po pierwsze, można próbować wyodrębnić jedno pierwotne uczucie religijne *sui generis*, które stanowi wspólną podstawę wszelkich religii i od którego pochodzą inne bardziej wyrafinowane, znane dziś uczucia religijne, np. bojaźń boża. Tak pojęte uczucie byłoby niesprowadzalne do zwykłych ludzkich reakcji emocjonalnych, jako istotowo i jakościowo różne od nich. Wszystkie naturalne uczucia (np. strach w obliczu zagrożenia) pozostałyby jedynie podobne do uczuć religijnych, a więc analogiczne. Wyrazicielem wspomnianego poglądu jest m.in. Rudolf Otto[8]. Takie rozumienie uczucia religijnego jest w gruncie rzeczy bardzo wąskie, ponieważ pojawia się tylko w specyficznym doświadczeniu religijnym, nie musi zatem mieć żadnego związku z kultem.

---

[8] Według Otta każdemu człowiekowi, choć w różnym stopniu, towarzyszy pewne pierwotne uczucie religijne – uczucie boskości (*sensusnuminis*), które jest bezwzględną podstawą wiary religijnej i znanych religii historycznych. Konsekwencją specyficznie religijnego doświadczenia jest wtórne uczucie tęsknoty za bóstwem czy też odczucie zależności stworzenia nieredukowalne do żadnego innego uczucia. Głównym pojęciem jego filozofii religii jest *numinosum* (łac. *numen* – boskość): to, co zupełnie inne i niepoddające się adekwatnemu ujęciu językowemu. Człowiek ostatecznie nie wie, czym jest *numinosum*, jednak oddziałuje ono na niego, napawając go z jednej strony lękiem i grozą (misterium *tremendum*), z drugiej pociąga, zniewala i fascynuje (misterium *fascinas*). Uczucie religijne może być ujmowane zarówno negatywnie, jak i pozytywnie. Poznanie tego, co boskie, odbywa się przez uczucie, a wyraża się w języku – „właśnie mistycy byli najczęściej bardzo rozgadani" – zauważa Otto. Zdaniem Otta uczucia religijne mają charakter poznawczy, są intencjonalne – ukierunkowane na specyficzny przedmiot numiotyczny (zob. Otto, 1968).

Zgodnie z drugą propozycją, uczucie religijne byłoby jedynie pewnym wariantem naturalnych reakcji emocjonalnych lub – inaczej to ujmując – po prostu reakcją emocjonalną „zabarwioną" elementem religijnym. W tym kierunku zmierzał filozof i psycholog William James, który uważał, że uczucia religijne (*religious sentiments*) nie różnią się od zwykłych uczuć:

> Z chwilą, kiedy zamierzamy używać terminu „uczucie religijne", jako imienia zbiorowego wielu uczuć wywoływanych przez różne przedmioty religijne, widzimy, że uczucie to prawdopodobnie nie zawiera nic takiego, co szczególnie wyróżniałoby je pod względem psychologicznym. Znany jest strach religijny, miłość religijna, radość religijna, groza religijna itd. Lecz miłość religijna – to tylko zwykłe ludzkie wzruszenie miłosne zwrócone do przedmiotu religijnego. Strach religijny – to tylko zwykły strach ludzki, zwykłe zadławienie piersi wywołane przez myśl o karze boskiej. Groza religijna – to ten sam dreszcz cielesny, którego doznajemy o zmroku w lesie lub w przepaści górskiej; tylko tym razem nachodzi nas ona na myśl o naszej zależności nadprzyrodzonej. Podobnie rzecz się ma ze wszystkimi uczuciami najróżnorodniejszymi występującymi w życiu ludzi religijnych. Wzruszenia religijne dają się w ogóle wyróżnić spośród innych wzruszeń konkretnych jako konkretne stany duchowe, składające się z uczucia plus pewien szczególny gatunek jego przedmiotu; nie mamy jednak żadnych danych do przyjęcia prostego, oderwanego „wzruszenia religijnego" jako jakiegoś zasadniczo od innych wyróżniającego się stanu wzruszeniowego, spotykanego we wszystkich bez wyjątku doświadczeniach religijnych (James, 1958, s. 27).

Z przytoczonego fragmentu wynika, że uczucie określić można jako religijne dzięki jego intencjonalności – uczucie jest religijne, jeśli ukierunkowane jest na pewien szczególny przedmiot religijny; można go jednak rozumieć bardzo różnie. Zdaniem Jamesa nie ma wzruszenia religijnego *sui generis*, nie ma także zasadniczego przedmiotu religijnego ani religijnego czynu, ponieważ są one uzależnione od tego, jak dana osoba pojmuje to, co boskie. Wynikało to stąd, iż Jamesa nie interesowała religia instytucjonalna z oficjalną doktryną, obrzędami, kultem itd. Prawdopodobnie niewystarczająco doceniał on jej wpływy na uczuciowość wiernych. Trudno wyobrazić sobie jednoosobową religię. Ludzie wzrastają przecież w określonej tradycji, przejmują specyficzny język religijny, a wraz z nim także (przynajmniej niektóre) wyobrażenia i przekonania dotyczące tego, co boskie. Jednostka nie ma w tym kontekście zupełnej dowolności i porusza się zawsze w pewnych

ramach interpretacyjnych (oczywiście bywa również tak, że język jest niewystarczający, by oddać to, co się czuje i przeżywa). Jeśli przyjąć, że jednostka ma taką dowolność, skutkuje to praktycznym problemem, ponieważ nie mamy kryterium odróżniającego uczucie religijne od niereligijnego. Znane religie wyznaczają przynajmniej pewien zakres przedmiotów religijnych, pobudzających uczucia wiernych (ten fakt znajduje odzwierciedlenie w prawie). Mircea Eliade (2008) nazywa je hierofaniami, czyli przejawami świętości. Z perspektywy świeckiej nie wyróżniają się one niczym szczególnym, a jednak dla ludzi religijnych odkrywają „realność nie z naszego świata" (Eliade, 2008, s. 8–9). Potencjalne przedmioty uczuć religijnych mogą być materialne (np. cudowne obrazy czy figury, święte księgi i miejsca, relikwie) i niematerialne, np. osobowy Bóg (zob. Ozdarska, 2013). Ukierunkowanie na taki przedmiot jest warunkiem uczucia religijnego.

James pisze też, że uczucie nie byłoby religijne bez związku z pewnymi myślami, np. myślą o karze boskiej. Przez myśl można rozumieć posiadanie aktualnie pewnego wyobrażenia (np. ogni piekielnych), ale również konkretnego przekonania. Gdyby ktoś nie był przekonany, że człowieka grzesznego spotka kara za jego występki, nie odczuwałby religijnego strachu. Jeśli ktoś czuje Bożą obecność lub Boże wsparcie, to jednocześnie jest przekonany o Bożej obecności czy pomocy. Nie dałoby się odróżnić przypływu Bożej miłości od innej miłości bez odwołania do twierdzeń religijnych. W wielu filozoficznych koncepcjach emocji przyjmuje się, że przekonanie jest istotnym składnikiem uczucia. Wydaje się, że taki sposób wyjaśniania dobrze nadaje się do uchwycenia specyfiki emocji religijnych, przekracza on jednak samą koncepcję emocji Jamesa, pomijającą znaczenie przekonań[9].

Inni, tak jak Władysław Witwicki, uważają, że wiara religijna nie opiera się na przekonaniach, czyli twierdzeniach całkowicie pewnych dla wierzącego, lecz raczej na pewnych supozycjach (niby-przekonaniach), pozostających w sprzeczności z prawdziwymi przekonaniami danej osoby, które mimo to są przyjmowane (por. Witwicki, 1963, s. 267–277). To jednak, czy są to przekonania we właściwym sensie, czy nie, nie przeszkadza, by stały się składnikiem autentycznie przeżywanych emocji; podobnie jak kwestia

[9] James uważał, że emocja jest rodzajem uczucia złożonego z dwojakiego rodzaju zjawisk: zmian fizjologicznych i psychologicznej świadomości tych zmian. Emocje różniły się między sobą, ponieważ każda z nich dotyczyła percepcji specyficznego zestawu zmian cielesnych (zob. James, 1984, s. 189–199).

tego, czy osoba uczestniczy w fikcyjnych czy w realnych wydarzeniach (zob. Kind, 2016). Człowiek jest zdolny do przeżywania emocji nawet wtedy, gdy brakuje racjonalnej przyczyny (nieuzasadniony lęk) lub gdy przyczyna może nie wydawać się realna (lęk przed złymi duchami). W przypadku wielu doświadczeń religijnych trudno orzec, co było fikcją, a co realnym wydarzeniem. Ważniejsze jest jednak to, że osoba faktycznie doświadczyła pewnych emocji. Eliade zauważa, że generalnie opozycji świeckie–święte odpowiada przeciwstawienie tego, co *realne* i *irrealne* lub *pseudo-realne* (Eliade, 2008, s. 9), zaś „[c]złowiek religijny nieustannie zabiega o życie w świętym uniwersum i że w konsekwencji całe jego przeżywanie jest innego rodzaju niż przeżywanie człowieka pozbawionego uczuć religijnych, człowieka żyjącego w świecie zdesakralizowanym (…) *świętość* i *świeckość* stanowią dwa rodzaje bycia-w-świecie, dwie sytuacje egzystencjalne, jakie człowiek ukształtował sobie z biegiem dziejów" (Eliade, 2008, s. 10–11).

Pracę Jamesa charakteryzowała pasja połączona z życzliwością wobec badanego przedmiotu. Nie uważał on uczuć religijnych za zjawiska patologiczne ani nie posądzał ludzi, którzy ich doświadczali, o płytkość intelektualną. Był szczególnie przeciwny wszelkim próbom umniejszania ich wartości przez wyjaśnienia odwołujące się do zmian fizjologicznych. Pisał, że „[t]eorie naukowe są tak samo uwarunkowane ustrojowo jak wzruszenia religijne (…). Dzięki takim przyczynom nachodzą nas zachwyty lub oschłość ducha, pożądania i wzruszenia serdeczne, wiary i zwątpienia – bez względu na to, czy treść ich jest religijna czy niereligijna" (James, 1958, s. 14). W innym fragmencie James pisze o krytyce następująco:

> Nikomu nie jest zapewne zupełnie obca ta metoda dyskredytowania niemiłych nam stanów duchowych. Posługujemy się nią wówczas, gdy chcemy skrytykować osoby uważane za przesadne. Gdy jednak inni krytykują nasze górne wzloty duchowe, nazywając je *tylko* przejawem pewnego ograniczonego usposobienia, czujemy się dotknięci i obrażeni, ponieważ wiemy, że nasze stany umysłowe posiadają swą własną wartość istotną, że są żywym objawieniem prawdy, bez względu na nasze właściwości organiczne (James, 1958, s. 12).

James przedstawia uczucia jako istotną część ludzkiego życia, niezależnie od tego, czy mowa o osobach religijnych, czy niereligijnych. Jedni i drudzy w takim samym stopniu podlegają sile uczuć, dlatego nie można

o tym zapominać w czasie krytyki. Szacunek względem osób przeżywających „wzloty duchowe" nie dotyczy wyłącznie ludzi religijnych.

Przedmioty kultowe a przeżycia estetyczne

Cechą zasadniczą uczuć religijnych *sui generis* jest to, że ich przedmiotem nie może być żadna naturalna rzecz – ich intencje wykraczają poza naturalny porządek i kierują się ku temu, co transcendentne. W tym punkcie z Ottem zgodny jest także Max Scheler, który zauważa:

> Jednak jakaś prawdziwa teoria, jakieś wspaniałe dzieło artystyczne, jakieś godne podziwu działanie moralne bynajmniej nie budzi samo z siebie tak charakterystycznego wrażenia *tego, co święte.* Zarówno akty emocjonalne, w których to święte zostaje ujęte jako „święte", jak uczucia będące wyzwalanymi przez nie reakcjami, dzieli przepaść od analogicznych doznań i uczuć, które przynależą dobremu działaniu, poznaniu, dziełu sztuki albo pięknu w naturze (Scheler, 1995, s. 305–306).

Jeżeli uczucie religijne *sui generis* może pojawić się jedynie w czasie wyjątkowego duchowego kontaktu z tym, co boskie, to czy może być zasadne nazywanie religijnymi tych uczuć, które żywione są wobec przedmiotów kultowych, jako czegoś niezależnego i odrębnego od rzeczywistości nadprzyrodzonej? Można by sądzić, że udając się do świątyni i obcując ze sztuką sakralną, doznajemy jedynie przeżyć estetycznych. Częściowo jest to prawdą, ale warto przyjrzeć się faktycznym reakcjom ludzi na niektóre święte wizerunki.

W niektórych religiach, szczególnie zaś w islamie, przyjęło się przekonanie, że tego, co boskie, nie sposób oddać w materialnej postaci, a brak przedstawień jest świadectwem duchowej głębi. Faktycznie trudno jednak wyobrazić sobie religię bez kultu. Ludzie potrzebują, by obiekty kultu i czci zostały ukazane w zmysłowo dostępnej formie[10]. Funkcje wizerunków

[10] *Katechizm Kościoła Katolickiego* w art. 2132 zaznacza, że kult obrazów nie jest sprzeczny z pierwszym przykazaniem, „cześć oddawana obrazowi odwołuje się do pierwotnego wzoru", a „kto czci obraz, ten czci osobę, którą obraz przedstawia" (s. 489–490). „Cześć oddawana świętym obrazom jest «pełną szacunku czcią», nie zaś uwielbieniem należnym jedynie samemu Bogu. Obrazom nie oddaje się czci religijnej ze względu na nie same jako na rzeczy, ale dlatego, że prowadzą nas ku Bogu, który

będących obiektem kultu nie są wyłącznie estetyczne. W niektórych interpretacjach obrazy uobecniają to, co znaczą, a nie tylko odsyłają do czegoś. Bogaty w przykłady opis reakcji emocjonalnych na wizerunki religijne przedstawił David Freedberg w pracy *Potęga wizerunków* (2005), która ukazuje bezpośredni związek między uczuciowością religijną a materialnymi przejawami religii, takimi jak wizerunki religijne czy relikwie.

Rudolf Otto z jednej strony uważa, że kult i cześć nie są konieczne dla autentycznej religijności, podobnie jak powstałe w historii doktryny, z drugiej strony podkreśla, że można próbować przez środki zmysłowe zbliżyć się do uczucia religijnego – można je w sobie odtworzyć, jeśli się je zna i jest się do niego zdolnym, bo „[k]to w «duchu» czyta pismo, żyje w numinosum". Uczucia religijne da się wyrażać w mniej lub bardziej doskonały sposób przez słowa, milczenie, sztukę. Otto zauważa, że:

> W religii jest bowiem wiele rzeczy, których można nauczać, tj. przekazywać w pojęciach (…). Ale nie da się tego zrobić z jej zapleczem i podłożem. Można tylko o nie zawadzić, napomknąć o nich, poruszyć je. A i to jak najmniej samymi tylko słowami, lecz tak jak się zwykle przekazuje nastrój uczucia i psychiki: przez odczucie i wczucie się w to, co dzieje się w psychice kogoś innego. Uroczysta postawa, gest, nastrój i mina, wyrażenie szczególnej ważności rzeczy, uroczyste gromadzenie się i skupienie modlącej się gminy wyraża więcej niż wszystkie słowa i negatywne nazwy, które na to wymyśliliśmy. Są pomocne o tyle tylko, o ile w ogóle chcą określić przedmiot i zarazem przeciwstawić go innemu przedmiotowi, od którego się różni i nad którym ma przewagę, np. niewidzialne, wieczne (ponadczasowe), nadnaturalne, ponadświatowe. Albo są po prostu ideogramami dla osobliwych treści uczuciowych, które trzeba mieć wcześniej, aby te ideogramy zrozumieć (Otto, 1968, s. 97).

Bezpośrednie oraz pośrednie środki przedstawiania *numinosum* i rozbudzania uczucia numiotycznego wywołują naturalne reakcje emocjonalne, podobne do uczucia numiotycznego. Otto szczegółowo omawia to zagadnienie, wskazując różne przykłady, dodaje przy tym, że w sztuce najlepszym sposobem przedstawienia *numinosum* jest wzniosłość, ponieważ „[m]iędzy numinosum a wzniosłością istnieje jakieś ukryte pokrewieństwo i wzajemna

---

stał się człowiekiem. A zatem cześć obrazów jako obrazów nie zatrzymuje się na nich, ale zmierza ku temu, kogo przedstawiają" (s. 490).

przynależność, która jest czymś więcej niż przypadkowym podobieństwem" (Otto, 1968, s. 100).

Uczucia religijne a uczucia moralne

Załóżmy, że w szerokim sensie uczucie religijne to takie, którego składnikiem są przekonania religijne, ale wówczas podpadają pod nie również uczucia moralne[11], np. współczucie, wdzięczność, wstyd, skrucha czy litość, ponieważ moralność bardzo często motywowana jest religijnie. Część uczuć uznaje się za grzeszne (por. siedem grzechów głównych), inne natomiast należy w sobie rozwijać. W tradycji chrześcijańskiej służyły temu m.in. ćwiczenia duchowe i medytacja. Wizualizacja scen z życia Chrystusa, Maryi, a następnie ich kontemplacja prowadziły do wzbudzenia reakcji emocjonalnej opartej na empatii. Zjednoczenie się w cierpieniu z Jezusem dawało siłę do znoszenia trudów codziennego życia. Wczucie się w sytuację Matki Boskiej uczyło z kolei opiekuńczości, troski, zawierzenia się Bogu itd. Branie za wzór świętych, Jezusa, Maryję, a następnie osobiste emocjonalne zaangażowanie w ich historie i wzbudzanie w sobie tych samych uczuć było etapem moralnego doskonalenia. Jan Paweł II na jednej z audiencji kierował do chorych i cierpiących następujące słowa: „Wasza sytuacja zbliża Was szczególnie do Ukrzyżowanego, dzięki czemu możecie bardziej bezpośrednio współpracować z Nim dla nawrócenia i zbawienia ludzi. Jeśli potraficie cierpieć w tym duchu i w tym celu ofiarować swoje cierpienia, będziecie dobroczyńcami ludzkości" (Jan Paweł II, audiencja środowa, 31 marca 1982 r.). Osoba religijna może twierdzić, że jej uczucia religijne zostały obrażone, np. gdyby w dziele sztuki Matka Boska została przedstawiona w sytuacji niemoralnej, pojawia się jednak pytanie, czy można w ten sposób interpretować art. 196 k.k.

---

[11] Św. Tomasz wyjaśnia je następująco: „Ze względu zaś na swą uległość wobec rozkazów rozumu i woli [uczucia] mogą być moralnie dobre lub złe, gdyż pożądanie zmysłowe jest bliższe samemu rozumowi i woli niż zewnętrzne członki ciała, których poruszenia i czynności są przecież moralnie dobre lub złe w zależności od tego, czy są dobrowolne. Tym bardziej więc uczucia, o ile są dobrowolne, trzeba uznać za dobre lub złe pod względem moralnym. Dobrowolność zaś uczuć pochodzi już to stąd, że wola je nakazuje, już to stąd, że ich nie zabrania". (Św. Tomasz z Akwinu, 1967, s. 19).

Koncepcje, które podstawą religii czynią uczucie (np. Otto), podkreślają pierwotną niezależność religii od moralności. Józef Keller czyni następującą uwagę na temat koncepcji Otta:

> *Numinosum* jest kategorią typowo religijną, aprioryczną, niezależną od faktów i historii, nieuzależnioną od żadnych innych dziedzin kultury, kategorią pozamoralną. Może ono skłaniać do czynów zarówno aprobowanych, jak i potępianych moralnie, może nakazywać miłość i miłosierdzie, ale także wojny, morderstwa, oszustwa, kradzieże. Może wymagać ofiar z ludzi, nakazywać dzieciobójstwo i rodzicobójstwo. Nie liczy się z żadną rzeczywistością jednostkową i społeczną – jest bowiem kategorią *a priori.* Wobec niego człowiek odczuwa swą nicość, odczuwa, że jest tylko stworzeniem, pyłem i prochem. Typowym tego przykładem jest boski nakaz zabicia Izaaka czy wymordowania mieszkańców miasta Jerycho w Starym Testamencie (Keller, 1968, s. 20).

Takie ujęcie sprawy z pewnością rodzi wątpliwości, czy w ogóle warto chronić religię, a dokładniej – uczucia religijne, które mogą wchodzić w konflikt z moralnością. Obecnie wielu ateistów podkreśla także relatywizm etyczny Biblii lub wskazuje na niemoralność działań Boga. Z drugiej strony, w praktyce religie mają ścisły związek z moralnością, w szczególności zaś chrześcijaństwo, co więcej – taka moralność ewoluuje. Wydaje się, że ponieważ religie są w różnym stopniu rozwinięte pod względem moralnym, należałoby przemyśleć, w jakim zakresie praktyki religijne mają być chronione, oraz w jakich sytuacjach dopuszczalne jest ich zakazanie przez państwo.

Problemy związane z określeniem tego, co religijne

Istnieje wiele koncepcji religii, które wskazują dwie odmienne drogi dochodzenia do tego, co boskie: uczuciową i racjonalną. „Istnieje pogląd, że wiedzy o Bogu nie powinno się umieszczać w pojmującym rozumie, lecz że świadomość Boga płynie tylko z uczucia i stosunek człowieka do Boga znajduje się w sferze uczucia, skąd nie jest ściągany do myślenia" (Hegel, 1960, s. 221–222) – tak w polemicznym tonie pisał Hegel, czyniąc aluzję do Friedricha Schleiermachera, który (a za nim również Otto) uznał, że istotą religii „nie jest myślenie ani działanie, lecz kontemplacja i uczucie" (Schleiermacher, 1960, s. 180). Trudności związane z użyciem słowa „uczucie" w k.k. dobrze oddają słowa Hegla:

> Jeżeli – wówczas kiedy chodzi o Boga – moglibyśmy apelować tylko do uczucia, to musielibyśmy się dziwić, że Bogu w ogóle przypisywana jest jeszcze obiektywność. (…) Bóg jest w ten sposób produktem słabości, nadziei, strachu, radości itd. Co ma korzenie tylko w moim uczuciu, to jest tylko dla mnie, tylko moje, a nie swoje, nie samodzielne i samo dla siebie. W związku z powyższym wydaje się konieczne, żeby najpierw wykazać, iż Bóg ma korzenie nie tylko w samym uczuciu, że nie jest wyłącznie moim Bogiem. Dlatego dawniejsza metafizyka zawsze najpierw udowadniała, że Bóg istnieje, a nie tylko, że istnieje uczucie (odczuwanie) Boga (Hegel, 1960, s. 221–222).

Warto zauważyć, że gdy z k.k. zniknęło przestępstwo bluźnierstwa, pojawiło się sformułowanie „uczucia religijne". Prawdopodobnie chciano w ten sposób uniknąć przyjmowania tezy o istnieniu Boga, pozostawiając tę kwestię subiektywnemu odczuwaniu. Problem polega na tym, że jeżeli zamierza się chronić uczucia religijne i wymagać szacunku do religii, to nie można pominąć tego centralnego założenia i dojść do kuriozalnego wniosku, iż w rozumieniu prawa przedmiotem uczuć religijnych nie może być Bóg. Wydaje się, że ludzie religijni chcą, by traktowano poważnie ich przekonania, nie sprowadzając ich do bliżej nieokreślonych uczuć. W tym punkcie nasuwa się zatem pytanie, dlaczego w prawie używa się jednak terminu „uczucie religijne".

Artykuł 196 k.k. chce chronić religię, gdyż zabrania znieważania przedmiotów czci i miejsc przeznaczonych do publicznego sprawowania obrzędów, jednocześnie nie może jednak objąć ochroną bytów abstrakcyjnych, takich jak Bóg, aniołowie czy Matka Boska. W konsekwencji religia zostaje zepchnięta do sfery uczuć, co dopuszcza supozycję, że światopogląd religijny jest traktowany jako gorszy w stosunku do innych, np. do światopoglądu naukowego. Treść art. 196 k.k. może podsuwać myśl, że ci, którzy wierzą w Boga, kierują się wyłącznie uczuciem, a ci, którzy nie wierzą, dochodzą do tego przekonania w sposób racjonalny. Ta kwestia jest jednak przedmiotem odrębnej dyskusji. Wydaje się również, że nie ma powodów, by któryś z przeciwstawnych poglądów, tj. teizm i ateizm, traktować jako uprzywilejowany lub przeciwnie – zaniżać jego wartość. Sformułowanie „obraza uczuć religijnych" wydaje się nie sprzyjać samej religii. Życie religijne to nie tylko świat uczuć, człowiek angażuje się weń także intelektualnie. Religia nadaje życiu osób religijnych specyficzną perspektywę, co dobrze oddaje na przykład definicja religii Zofii Zdybickiej:

> Religia jest realną, osobową relacją (związkiem) człowieka do osobowego Boga (Absolutu), którego człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia oraz Najwyższe Dobro, które nadaje sens jego życiu. Związek ten wyraża się w całym życiu, któremu religia nadaje kierunek, a szczególnie w działaniach religijnych (kult, modlitwa, ofiara), które mają charakter działań osobowych. Religia umieszcza całe życie w perspektywie osobowej, nie rzeczowej. Człowiek żyje i działa w perspektywie osobowego Boga, do którego przez całe życie zmierza (Zdybicka, 2006, s. 299).

Kolejna trudność związana z obrazą uczuć religijnych przejawia się w tym, że uwzględnia to, co dana religia uznaje za obraźliwe, w związku z czym realna staje się perspektywa konfliktu między religiami. Dopuszczalne zachowanie w jednej z religii może być niedopuszczalne w innej, a to hipotetycznie może stanowić podstawę do zgłoszenia przestępstwa. Z tego względu przestępstwo obrazy uczuć religijnych nie powinno nosić znamion uniwersalności, tylko akcentować w ramach prawodawstwa „prymat" którejś z religii, co jednak rodzi kontrowersje w państwie neutralnym światopoglądowo.

Użycie w art. 196 k.k. określenia „uczucie" wydaje się wskazywać na to, co subiektywne, tzn. dostępne konkretnemu indywiduum, tym bardziej, że uznanie obrazy uczuć religijnych za przestępstwo jest przejawem ochrony wolności sumienia i wyznania każdego z osobna. Jeżeli jednak rozpatruje się perspektywę jednostki, to przecież może ona kierować się własnym rozumieniem religijności i przeżywać religijność tylko we właściwy sobie sposób, co prowadzi do podziału na religię prywatną i instytucjonalną. Zależność między religią prywatną a instytucjonalną może być bardzo ścisła, jednak często zdarza się, że stopień utożsamienia jednostki z oficjalnym wymiarem religii jest bardzo swobodny, znikomy lub żaden, choć dana osoba może uważać się za osobę religijną – interesującym przykładem jest zjawisko religijnego ateizmu.

Obecne interpretacje tego, co religijne, rozszerzają pojęcie wolności religijnej i uczucia religijnego, nie zawężają się one do znanych religii. Przykładowo Dworkin w pracy *Religia bez Boga* argumentował, że postawa religijna ani nie wymaga, ani nie zakłada istnienia Boga, lecz ma głębszy sens, wyrażający się w przekonaniu, iż w świecie istnieją obiektywne wartości, zaś życie ludzkie ma określony cel. Człowiek prezentujący postawę religijną uznaje realność i niezależność wartości, co przejawia się w tym, iż

uważa on, że – po pierwsze – ludzkie życie ma wartość obiektywną, dlatego na każdym spoczywa wrodzona i niezbywalna odpowiedzialność za życie swoje i innych oraz – po drugie – przyroda ma charakter cudu, jest piękna i wzniosła sama w sobie. Człowiek przyjmuje owe założenia „na wiarę", dlatego przeciwieństwem postawy religijnej będą stanowiska odrzucające realność wartości (nihilizm, naturalizm) oraz inne, w których wartości istnieją, ale tylko w pewnej zależności, np. jeśli Boga nie ma, wartości nie mają racji bytu. Określając w ten sposób religijność, Dworkin nie definiuje religii jako takiej, uważając ją za pojęcie interpretacyjne, które każdy może rozumieć inaczej, a poza tym nie odmawia religijności ateistom (Dworkin, 2014).

Rozumienie religijności zaproponowane przez Dworkina determinuje znaczenie uczucia religijnego. Uczucie to może więc być tożsame ze wzniosłością lub redukować się do estetycznej oceny („Jaki piękny krajobraz!"). Dworkin rozszerza rozumienie wartości religijnych, lecz nie wskazuje na wartości typowo religijne, tak jak czyni to w swojej aksjologii Max Scheler, który oprócz wartości duchowych czy też absolutnych, tj. wartości estetycznych, wartości poznania prawdy oraz tego, co słuszne i niesłuszne, wyróżnia jako odrębną grupę wartości religijne, niesprowadzalne ani do wartości duchowych, ani do witalnych, ani też do tego, co przyjemne albo nieprzyjemne zmysłowo. Zdaniem Schelera, uchwycenie wartości odbywa się tylko poprzez uczucie w aktach emocjonalnych; podobnie wypowiada się Dworkin, twierdząc, że „przekonania o wartości są także złożonymi *sui generis* doświadczeniami emocjonalnymi" (Dworkin, 2014, s. 28).

Szerokie ujęcie religii przedstawia także William James, który postrzegał ją przez odniesienie do tego, co boskie, ale w znaczeniu dowolnie przyjętym przez konkretną osobę, zatem – według niego – religia „oznaczać będzie takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie" (James, 1958, s. 30). James przyznaje, że tego, co boskie, nie da się objąć naukową ścisłością[12]. Ujmując religię jako całkowitą

[12] James doprecyzowuje, że „pod nazwą bogów rozumie się istoty najwyższe i najpotężniejsze. Bogowie są nad wszystkim, obejmują wszystko i nie masz od nich ucieczki. To, co odnosi się do nich jako prawda, jest słowem pierwszym i ostatnim. Tak więc jest to najpierwotniejsze, wszystko obejmujące i najgłębiej prawdziwe, musi być uznane za posiadające znamiona boskie. Stąd religia jakiegoś człowieka może być utożsamiona z jego postawą (niezależnie od tego, jaka ona jest) względem tego, co odczuwa on jako prawdę najpierwotniejszą" (James, 1958, s. 33).

reakcję na życie, James podciąga pod miano religijnych również te postawy, które wydają się przeciwne religii, np. postawę gorliwego ateisty (zob. James, 1958, s. 34). Dodaje przy tym: „Religia współdziała powadze, a nie chełpliwości i nie znosi drwin i żartów kłujących" (James, 1958, s. 36) oraz „[a]by postawa względem całości życia zasługiwała na miano religijnej, musi być w niej pewna uroczystość, powaga i miłość. Jeśli jest radosna, nie może drwić lub wybuchać śmiechem; jeśli jest smutna, nie może jęczeć lub przeklinać. (…) Mianem rzeczy boskich oznaczać będziemy tę rzeczywistość pierwotną, wobec której jednostka czuje się zmuszona do przyjęcia postawy uroczystej i poważnej, wolnej od klątw lub żartów" (James, 1958, s. 37).

James był człowiekiem tolerancyjnym, respektował różnorodność przekonań religijnych poszczególnych osób, a w odstępstwie od doktryny nie widział nic bulwersującego. Najdziwniejsze nawet poglądy religijne dają się wszak ostatecznie wpisać w jakieś szersze struktury, w jakich jednostka funkcjonuje. Religia jest sprawą indywidualną tylko na poziomie subiektywnego i niepowtarzalnego doświadczenia, które z konieczności ujmowane jest w pewnym języku, w pewnych schematach pojęciowych i w odniesieniu do tego, co oferują instytucje religijne. Każda z religii ma swój wymiar teoretyczny i praktyczny. Obejmuje wierzenia na temat świata boskiego i możliwego kontaktu z tym światem. Wykształca także szereg rytuałów i czynności o znaczeniu symbolicznym, dzięki którym możliwe staje się wejście w kontakt ze światem nadprzyrodzonym oraz oddawanie czci Bogu. Życie religijne ma więc wymiar indywidualny i wspólnotowy, gdyż opiera się na relacji z Bogiem i ludźmi.

Widoczna jest obecnie tendencja do przeciwstawiania religii instytucjonalnej (chodzi tu głównie o dogmaty, prawa i normy regulujące obrzędy, kult, zachowania i przekonania wiernych – generalnie to, co narzucone i niepodlegające dyskusji) religii indywiduum (religia prywatna, która zakłada całkowitą swobodę zarówno w rozumieniu samej religii, jak i przekonań religijnych, które mogą być niezgodne z tym, co proponuje instytucja). Religię prywatną niekoniecznie trzeba rozumieć jako zupełną swobodę w definiowaniu religii. Przykładowo: Kant religię prywatną rozumiał jako opartą nie na rozumie, lecz na zewnętrznym autorytecie, np. objawieniu czy nakazach Kościołów itd. Religia publiczna była dla niego religią moralną, pozbawioną dogmatów, bo tworzoną przez rozum praktyczny, a więc uniwersalną i naturalną dla wszystkich ludzi. Bóg w takiej religii to tylko moralny ideał (Buksiński, 2011, s. 97–98). W praktyce możliwe teoretyczne

podziały na prywatną i publiczną religię upadają, a obie sfery się przenikają. Indywidualizm zatem – w przypadku odróżniania uczuć religijnych od niereligijnych – skazuje religię na subiektywizm i relatywizm.

Podsumowanie

Rozważania dotyczące uczuć religijnych prowadzone przez środowisko prawnicze nie wykraczają zazwyczaj poza hermetyczny system prawa, stąd propozycja uzupełnienia tej debaty o refleksję filozoficzną i psychologiczną – z nadzieją, iż okaże się ona pomocna.

Wątpliwe jest, aby istotą art. 196 k.k. była ochrona uczuć, tzn. stanów psychicznych osób religijnych. Jest to jedna z możliwych interpretacji, która w moim przekonaniu powinna zostać wykluczona. Użyte w prawie sformułowanie „uczucia religijne" wprowadza pewne mylne wrażenie, że chodzi tu dosłownie o ochronę uczuć, np. przeżywanych aktualnie w akcie religijnym (o charakterze wręcz mistycznym). Głównym problem podejścia, które skupia się na analizie stanu osoby obrażonej, tak jak i samego uczucia religijnego, jest to, że należałoby uwzględnić różne czynniki i motywacje psychologiczne, bardzo trudne do weryfikacji. Pewnym zewnętrznym przejawem uczuć religijnych mogłaby być np. znacząca przemiana życia jednostki, jednak zewnętrzny obserwator, nieznający tej konkretnej osoby religijnej, musi jej po prostu zaufać.

Polska historia przestępstwa z art. 196 k.k. ujawnia, że prawo to nie miało nigdy na celu ochrony uczuć religijnych poszczególnych osób. Zastąpienie słowa „uczucie" „przekonaniem" również stwarza trudności, ponieważ należałoby wówczas dookreślić, o jakie dokładnie przekonania chodzi. Nie jest przecież możliwa ochrona wszystkich przekonań. Kodeks karny z 1932 roku za obrazę uczuć religijnych uważał bluźnierstwo, obrazę religii bądź związków wyznaniowych uznanych prawnie oraz zakłócanie kultu religijnego; nie było w nim mowy o przeżyciach osób religijnych i znieważaniu ich z powodu tego, co czują, np. będąc zatopionymi w modlitwie. O wiele bardziej prawdopodobne jest zatem, że chodzi tu o obrazę przedmiotu czci (np. Boga), religii czy tego, co uznaje ona za święte, nie zaś subiektywnych uczuć i przekonań. Jeśli mam rację, to należałoby wyraźnie sprecyzować, czego obrażać nie można oraz czym powinien się charakteryzować czyn sprawcy, nie zaś poczucie osoby obrażonej. To wiązałoby się

z uprzywilejowaniem chrześcijaństwa w rodzimym kontekście, ale wówczas naruszona zostałaby neutralność światopoglądowa państwa. Możliwym rozwiązaniem byłaby więc rezygnacja z traktowania obrazy uczuć religijnych za przestępstwo, jednak sama kwestia obrażania wciąż domagałaby się uregulowania, choćby w postaci norm obyczajowych czy moralnych, dzięki którym możliwa byłaby koegzystencja ludzi o różnych światopoglądach w atmosferze wzajemnego szacunku.

Obecny zapis art. 196 k.k.: „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2", w obecnym brzmieniu jest nieakceptowalny. Pozwala bowiem na zbyt szerokie interpretacje. Pod obrazę uczuć religijnych może podpadać bowiem zanegowanie pewnych wartości (np. boskości Jezusa), naruszenie norm moralnych, obyczajowych czy niszczenie dóbr religijnych (materialnych i niematerialnych) – wszystkie one mogą wywołać bowiem oburzenie motywowane religijnie. W każdym z tych przypadków nie chodzi o znieważenie osoby religijnej z powodu uczuć, które żywi ona do przedmiotów religijnych – rzecz idzie o znieważenie obiektów takich uczuć. Aby rozwiązać ten problem, należały zatem albo zgodzić się na ochronę religii, likwidując sformułowanie „uczucie religijne", albo w całości zlikwidować zapis celem uniknięcia kontrowersji pojawiających się przy rozstrzyganiu poszczególnych przypadków popełnienia przestępstwa obrazy uczuć religijnych.

Bibliografia

Ahdar, R. (2008). The Right to Protection of Religious Feelings. *Otago Law Review*, *4* (11), 629–656.

Ahdar, R., Leigh, I. (2005). *Religious Freedom in the Liberal State.* Oxford: Oxford University Press.

Buksiński, T. (2011). *Publiczne sfery i religie.* Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Davidson, R.J. (2012). *O emocji, nastroju i innych pojęciach afektywnych*. W: P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia* (s. 50–53). Tłum. B. Wojciszke. Gdańsk: GWP.

Dworkin, R. (2014). *Religia bez Boga.* Tłum. B. Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Dworkin, R. (2006). The Right to Ridicule. *The New York Review of Books*, *5* (53). Pobrano z: http://www.nybooks.com/articles/2006/03/23/the-right-to-ridicule/, dostęp: 12.07.2016.

Eliade, M. (2008). *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej.* Tłum. B. Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Filar, M. (2006). Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania. W: O. Górniok (red.), *Kodeks karny* (s. 635–640). Warszawa: LexisNexis.

Freedberg, D. (2005). *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania.* Tłum. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Frijda, N.H. (2012). *Różnorodność afektu: emocje i zdarzenia, nastroje i sentymenty*. W: P. Ekman, R.J. Davidson, *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia* (s. 56–69). Tłum. B. Wojciszke. Gdańsk: GWP.

Górniok, O. (red.) (2006). *Kodeks karny. Komentarz*. Warszawa: LexisNexis.

Hegel, G.W.F. (1960). *Wykłady o filozofii religii.* Tłum. J. Ożarowski. W: A. Nowicki (red.), *Filozofowie o religii. Przekłady*. Warszawa–Kraków: Polskie Towarzystwo Religioznawcze.

Hume, D. (1963).*Traktat o naturze ludzkiej.* T. 2. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa: PWN.

James, W. (1958). *Doświadczenia religijne.* Tłum. J. Hempel. Warszawa: Książka i Wiedza.

James, W. (1984). What is an Emotion? *Mind*, *9* (34), 188–205.

Jędrek, G., Szymański, T. (2002). Prawna ochrona uczuć religijnych w Polsce. Próba oceny dotychczasowych rozwiązań, czyli o rozdźwięku między literą prawa a jego aplikacją. *Studia z Prawa Wyznaniowego*, *5*, 171–202.

Katechizm Kościoła Katolickiego (1994). Poznań: Pallottinum.

Keller, J. (1968). *Rudolf Otto i jego filozofia religii.* W: R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (s. 7–29). Tłum. B. Kupis. Warszawa: Książka i Wiedza.

Kind, A. (2016). Wyobraźnia, emocje i paradoks fikcji. Tłum. B. Tryka, J. Jarocki. *Filozofuj*, *3* (9), 44–46.

Kruczoń, E. (2011). Przestępstwo obrazy uczuć religijnych. *Prokuratura i Prawo*, *2*, 38–59.

Makarska, M. (2005). *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 roku.* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Otto, R. (1968). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis. Warszawa: Książka i Wiedza.

Ozdarska, L. (2013). Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim kodeksie karnym. *Studia Prawnoustrojowe*, *19*, 123–135.

Poniatowski, M. (2013). Analiza art. 196 kodeksu karnego z perspektywy 15 lat jego obowiązywania. *Roczniki Nauk Prawnych*, *3* (XXIII), 19–59.

Poselski projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks karny. Druk nr 240, Warszawa, 24.01.2012. Pobrano z: http://www.prawo.egospodarka.pl/akty/projekty-ustaw/projekt-7-240-poselski-projekt-ustawy-o-zmianie-ustawy--kodeks-karny.html.

Scheler, M. (1995). *Problemy religii.* Tłum. A. Węgrzecki. Kraków: Znak.

Schleiermacher, F. (1960). *O religii.* Tłum. Z. Poniatowski. W: A. Nowicki (red.), *Filozofowie o religii. Przekłady*. Warszawa–Kraków: Polskie Towarzystwo Religioznawcze.

Stefański, R.A. (2009). *Prawo karne materialne. Część szczególna*. Warszawa: Difin.

Tomasz z Akwinu (wyd. 1967). *Suma teologiczna*. T. 10. Tłum. J. Bardan. Londyn: Veritas.

Wąsek, A. (1995). Przestępstwa przeciwko przekonaniom religijnym „de lege lata" i „de lege ferenda". *Państwo i Prawo*, *7*, 27–41.

Witwicki, W. (1963). *Psychologia.* T. 2. Warszawa: PWN.

Wojciechowska, J. (2001). W: B. Kunicka-Michalska, J. Wojciechowska, *Przestępstwa przeciwko wolności, wolności sumienia i wyznania, wolności seksualnej i obyczajności oraz czci i nietykalności cielesnej. Rozdziały XXIII, XXIV, XXV i XXVII Kodeksu karnego. Komentarz* (s. 84–88). Warszawa: C.H. Beck.

Zdybicka, Z. (2006). *Człowiek i religia.* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

THE QUESTION OF RELIGIOUS FEELINGS IN THE CONTEXT OF ARTICLE 196 OF THE POLISH CRIMINAL CODE

Summary

The article analyzes *religious feelings* in the context of criminal offence against religious feelings in the face of philosophical, psychological and juridical interpretations. According to Article 196 of the Polish Criminal Code from 1997 *religious feelings* are regarded as protected goods. However, the mentioned term has not been clearly defined, which provokes controversies in legal circles. The paper indicates the exact nature of religious feelings and their relation to religious beliefs. The author argues that Article 196 unnecessarily focuses on the offence of feelings rather than the defence of religion in the public sphere. The application of the expression *religious feelings* to the Criminal Code grants vast possibilities of its understanding and causes numerous over interpretations of Article 196. To avoid that confusion the law ought to circumscribe the extent to which religion can be protected. The inquiry into specific cases of offence against religious feelings must not be based on the subjective experience of the offended victim because one will never find the ultimate criterion to assess whether someone has actually been hurt. After the prohibited activities/possible offences against religion are defined, the behavior of the offender should be the main point of reference. A propounded amendment might generate other problems such as, for example, the transgression/violation of the neutrality of the state; therefore, Article 196 in its current meaning is unacceptable. Consequently, the *religious feelings* term should be clarified or removed.