

10

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

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

RADA NAUKOWA

Ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński
Ks. prof. dr hab. Józef Krukowski
Ks. prof. dr hab. Henryk Misztal
Ks. prof. dr hab. Krzysztof Warchałowski

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Artur Mezglewski
Marta Ordon
Piotr Stanisław

RECENZENCI TOMU

prof. dr hab. Jerzy Flaga
ks. prof. dr hab. Józef Krzywda



50 LAT
WYDAWNICTWA



STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL
Lublin 2007

REDAKCJA
Lucyna Górna

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE
Teresa Myśliwiec

OKŁADKA NA PODSTAWIE PROJEKTU
Agnieszki Smreczyńskiej-Gąbki

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2007

ISBN 978-83-7363-632-3

WYDAWNICTWO KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 081 740-93-40, fax 081 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
www.wydawnictwokul.lublin.pl

Druk i oprawa
WSCHÓD Agencja Usługowa
ul. Długa 5, 20-346 Lublin
www.wschod.lublin.pl

ARTUR MEZGLEWSKI

DZIAŁALNOŚĆ ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH A OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH

Celem niniejszego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: w jakim stopniu obowiązujące przepisy dotyczące ochrony danych osobowych mają zastosowanie do danych przetwarzanych w ramach działalności związków wyznaniowych. Odpowiadając na to pytanie, uwzględnić należy nie tylko przepisy ustawy z 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych¹ (dalej: ODO), ale także przepisy obowiązującej konstytucji, konkordatu z 1993 r., ustawodawstwa wyznaniowego oraz przepisy prawa wspólnotowego. Poszczególne zagadnienia omówione zostaną na przykładzie Kościoła katolickiego.

1. ISTOTNE POSTANOWIENIA USTAWY O OCHRONIE DANYCH OSOBOWYCH

1.1. PRZEDMIOT OCHRONY

Przepisy o ochronie danych osobowych mają za zadanie ochronę pewnego zakresu dóbr osobistych, jakimi są ich dane osobowe. Tak wyznaczony zakres ochrony obejmuje zatem jedynie osoby fizyczne. Nie dotyczy zaś osób prawnych, innych jednostek organizacyjnych, a także osób zmarłych.

Nie wszystkie dane, dotyczące osoby fizycznej i nie w każdej sytuacji, podlegać będą ochronie na podstawie komentowanych

¹ Tekst jedn.: Dz. U. z 2002 r., nr 101, poz. 296 ze zm.

przepisów. Przede wszystkim przepisy te nie przyjmują własnościowej koncepcji ochrony danych osobowych, tzn. osobie fizycznej nie przysługuje prawo posługiwania się własnymi danymi w taki sposób, w jaki czyni to właściciel względem rzeczy, który co do zasady może korzystać z nich z wyłączeniem innych osób. Nie podlegają ochronie dane osobowe będące jednocześnie informacjami publicznymi².

Na podstawie omawianych przepisów pełna ochrona przysługuje tylko wtedy, kiedy dane osobowe przetwarzane są w zbiorach ewidencyjnych, zbiorach danych lub też mogą być przetwarzane w zbiorach danych (art. 2 ust 1 ODO). Ustawowe sformułowanie „mogą być przetwarzane” dopuszcza różnorodną interpretację. Sąd Najwyższy stwierdził, że dane osobowe podlegają ochronie już wówczas, kiedy mogą znaleźć się w zbiorze danych, a nie dopiero wtedy, gdy w nim się znalazły³.

Ustawa ODO, podobnie jak dyrektywa 95/46/WE⁴, nie obejmuje swoim zakresem zastosowania przetwarzania danych osobowych także wówczas, gdy nie zostały one uporządkowane przynajmniej według jednego kryterium. Innymi słowy, ustawy ODO nie stosuje się, jeżeli dane osobowe są przetwarzane w sposób nieuporządkowany, czyli w zestawach nie posiadających żadnej struktury⁵.

Ochrona danych osobowych zasadniczo obejmuje dwa zakresy zastosowania. Pierwszy dotyczy praw i obowiązków podmiotów przetwarzających dane osobowe, drugi – uprawnień osób, których dane są przetwarzane⁶.

² Chodzi tutaj o informacje publiczne w rozumieniu art. 1 ustawy z 6 września 2001 o dostępie do informacji publicznej (Dz. U nr 112, poz. 1198).

³ Postanowienie SN z dnia 11 grudnia 2000, II KKN 438/2000, OSNKW 3-4/2001, poz. 33. Szerzej na ten temat G. Sibiga, *Postępowanie w sprawach ochrony danych osobowych*, Warszawa 2003, s. 48-50.

⁴ Dyrektywa 95/46WE Parlamentu Europejskiego i Rady Europy z dnia 24 października 1995 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w zakresie przetwarzania danych osobowych i swobodnego przepływu tych danych (Dz. Urz. WE L 281).

⁵ A. Drozd, *Ustawa o ochronie danych osobowych. Komentarz. Wzory pism i przepisy*, Warszawa 2006, s. 20.

⁶ G. Sibiga, *Postępowanie*, s. 42.

1.2. PRZESŁANKI LEGALNEGO PRZETWARZANIA DANYCH OSOBOWYCH

Ustawa dopuszcza legalne przetwarzanie danych po spełnieniu jednej z przesłanek określonych w art. 23 ust. 1. Wyróżnia ona ponadto odrębną grupę danych, określanych w doktrynie jako dane wrażliwe, których przetwarzanie co do zasady objęte jest zakazem⁷. Zakaz ten zostaje uchylony w sytuacjach określonych w art. 27 ust. 2 ODO. Jedną z przesłanek, uchylających zakaz przetwarzania danych, jest niezbędność wykonywania statutowych zadań Kościołów i innych związków wyznaniowych, stowarzyszeń, fundacji lub innych niezarobkowych organizacji o celach politycznych, naukowych, religijnych, filozoficznych lub związkowych. Przetwarzanie przez wymienione jednostki organizacyjne tego rodzaju danych jest jednak dopuszczalne przy spełnieniu kryteriów: podmiotowego, przedmiotowego i gwarancyjnego:

- kiedy dotyczy członków tych organizacji oraz osób utrzymujących z nimi stałe kontakty w związku z ich działalnością,
- kiedy jest to niezbędne do wykonywania zadań statutowych,
- zapewnione są pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych (art. 27 ust. 2 pkt 4 ODO).

W doktrynie podnosi się, że poza osobami należącymi do poszczególnych organizacji oraz osobami, z którymi utrzymywane są stałe kontakty, w związku z ich działalnością⁸ dopuszczalne jest przetwarzanie danych osób „ubiegających się o członkostwo” w danej organizacji programowej, ale tylko wtedy, kiedy „jest niemalże pewne przyjęcie określonej osoby w poczet członków, a w szczególności gdy osoba ta przeszła wstępny etap naboru”⁹.

⁷ Są to dane obejmujące: pochodzenie rasowe lub etniczne, poglądy polityczne, przekonania religijne lub filozoficzne, przynależność wyznaniową, partyjną lub związkową, dane o stanie zdrowia, kodzie genetycznym, nałogach lub życiu seksualnym, dane dotyczące skazań, orzeczeń o ukaraniu i mandatów karnych, a także innych orzeczeń wydanych w postępowaniu sądowym lub administracyjnym (art. 27 ust. 1 ODO).

⁸ Do tej grupy zalicza się w szczególności osoby zatrudnione w agendach związku wyznaniowego oraz wolontariuszy. Zob. A. Drozd, *Ustawa*, s. 174.

⁹ Tamże.

Ustawa o ochronie danych osobowych, nakładając na administratorów obowiązek zapewnienia pełnych gwarancji ochrony przetwarzanych danych, nie określa jednak, jakiego one mają być rodzaju. Zapewne chodzić tutaj będzie o odpowiednie zabezpieczenie tychże danych i to zarówno zabezpieczenie w sensie technicznym, jak też organizacyjnym. W przypadku zbiorów ewidencyjnych za wystarczające należy uznać zastosowanie takich środków, które skutecznie uniemożliwiają dostęp do zbiorów osób nieupoważnionych. W przypadku zbiorów gromadzonych w systemie informatycznym zabezpieczenia te muszą być adekwatne do istniejących zagrożeń w związku z tego rodzaju przetwarzaniem danych oraz aktualnego stanu techniki.

1.3. ZASADY UDOSTĘPNIANIA DANYCH

Ustawa o ochronie danych osobowych dopuszcza udostępnianie danych osobowych w celach innych niż włączenie do zbioru podmiotom uprawnionym do ich otrzymania na mocy przepisów prawa (art. 29 ust. 1 ODO)¹⁰. Ponadto dane te mogą być udostępniane innym podmiotom, jeżeli w sposób wiarygodny uzasadnią one potrzebę posiadania tych danych, a ich udostępnienie nie narusza praw i wolności osób, których dane dotyczą (art. 29 ust. 2 ODO).

Na mocy art. 29 nie jest jednak możliwe udostępnianie przez związki wyznaniowe danych wrażliwych, a więc także danych doty-

¹⁰ Podmiotami uprawnionymi na mocy prawa są: Policja (art. 14 ustawy z 6 kwietnia 1990 o Policji – tekst jedn.: Dz. U. z 2002 r., nr 7, poz. 58 ze zm.), Straż Graniczna (art. 9 ust. 1 ustawy z 12 października 1990 o Straży Granicznej – tekst jedn.: Dz. U. z 2005 r., nr 234, poz. 1997 ze zm.), Służba Celna (art. 6j ustawy z 24 lipca 1999 o Służbie Celnej – tekst jedn.: Dz. U. z 2004 r., nr 156, poz. 1641 ze zm.), Żandarmeria Wojskowa (art. 29 ustawy o Żandarmerii Wojskowej i wojskowych organach porządkowych – Dz. U. nr 123, poz. 1353 ze zm.), Agencja Bezpieczeństwa Wewnętrznego oraz Agencja Wywiadu – art. 34 ustawy z 24 maja 2002 r. o Agencji Bezpieczeństwa Wewnętrznego oraz Agencji Wywiadu (Dz. U. nr 74, poz. 676 ze zm.), Służba Kontrwywiadu Wojskowego oraz Służba Wywiadu Wojskowego (art. 38 ust. 2 ustawy z 9 czerwca 2006 o Służbie Kontrwywiadu Wojskowego oraz Służbie Wywiadu Wojskowego – Dz. U. nr 104, poz. 709).

czących przekonań religijnych i przynależności wyznaniowej. Zgodnie z dyrektywą Parlamentu Europejskiego 95/46 (art. 8 2 pkt d) dane te nie mogą być ujawniane osobom trzecim bez zgody podmiotu danych¹¹.

1.4. UPRAWNIENIA WŁAŚCICIELA DANYCH

Osobie, której dane dotyczą, przysługuje cały szereg uprawnień, wśród nich wyróżnia się uprawnienia informacyjne i rektyfikacyjne. Osoba ta ma m.in. prawo (zgodnie z art. 32 ust. 1 ODO) do uzyskania informacji;

- czy określony zbiór istnieje,
- jaki jest cel, zakres i sposób przetwarzania danych w określonym zbiorze,
- od kiedy przetwarza się dane oraz jaka jest ich treść,
- jakie są źródła uzyskania informacji,
- jaki jest sposób udostępniania danych, a w szczególności komu dane są udostępniane.

Administrator danych może odstąpić od informowania właścicieli danych o ich przetwarzaniu, jeśli dane te przetwarzane są dla celów naukowych, dydaktycznych, historycznych, statystycznych lub archi-

¹¹ Ustawa o ochronie danych osobowych dopuszcza udostępnianie danych sensytywnych w każdym przypadku, gdy przepis szczególny tak stanowi. Tego rodzaju rozwiązanie uznaje się za „zbyt szerokie” w stosunku do kanonów przyjętych w prawie wspólnotowym. Zob. J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych osobowych. Komentarz*, Kraków 2007, s. 155. Dyrektywa 95/46 WE odnośnie do udostępniania danych sensytywnych przez instytucje, mające charakter polityczny, filozoficzny, religijny lub związkowy, dopuszcza ujawnianie danych osobom trzecim jedynie za wyraźną zgodą osób, których dane dotyczą (art. 8 ust. 2 pkt d). Od dnia przystąpienia Polski do Unii Europejskiej interpretacja ustaw krajowych, w tym ustawy o ochronie danych osobowych „dla osiągnięcia prawidłowego rezultatu wykładni” winna uwzględniać także prawo wspólnotowe. Zob. A. Drozd, *Ustawa*, s. 1-12. Szczegółowo na temat kryteriów wyrażania zgody osoby, której dane dotyczą P. Fajgielski, *Podstawy prawne dopuszczalności przetwarzania danych osobowych*, w: *Współczesne problemy prawa publicznego*, t. 1, red. S. Fundowicz, Lublin 1999, s. 114-116.

walnych, w sytuacji, gdyby pociągało to za sobą nakłady niewspółmierne z zamierzonym celem (art.32 ust. 4 ODO).

Korzystając z uprawnień rektyfikacyjnych, właściciel danych osobowych może m.in. żądać: uzupełnienia, uaktualnienia, sprostowania danych, czasowego lub stałego wstrzymania przetwarzania danych lub ich usunięcia. Powyższe żądania mogą zostać wniesione, jeśli zachodzi jedna z przesłanek określonych w art. 32 ust. 1 pkt 6, tj. jeśli dane są niekompletne, nieaktualne, nieprawdziwe, zebrane z naruszeniem prawa, są niekonieczne dla realizacji celu, dla którego zostały zebrane.

1.5. PRZEPISY KARNE

Ustawodawca dokonał w ustawie o ochronie danych penalizacji określonych zachowań, wyodrębniając grupę przestępstw (występków) przeciwko danym osobowym. Przestępstwa te polegają na niedopuszczalnym przetwarzaniu danych (art. 49 ODO), przechowywaniu danych osobowych niezgodnie z celem utworzenia zbioru (art. 50 ODO), udostępnienia danych osobom nieupoważnionym (art. 51 ODO), naruszeniu obowiązku zabezpieczenia danych przed ich zabraniem przez osobę nieuprawnioną, uszkodzeniem lub zniszczeniem (art. 52 ODO), niezgłoszeniu do rejestracji zbioru danych (art. 53 ODO) oraz niedopełnieniu obowiązków informacyjnych wobec osoby, której dane dotyczą (art. 54 ODO).

2. PROBLEM ZAKRESU OBOWIĄZYWANIA PRZEPISÓW ODO W STOSUNKU DO DANYCH PRZETWARZANYCH PRZEZ KOŚCIOŁY I INNE ZWIĄZKI WYZNANIOWE

2.1. OBOWIĄZEK REJESTRACJI ZBIORÓW ORAZ UPRAWNIENIA GIDO

W stosunku do danych administrowanych przez Kościoły i inne związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej nie mają za-

stosowania przepisy dotyczące obowiązku rejestracji zbiorów (art. 43 ust. 1 pkt 3 ODO). Ponadto na mocy art. 43 ust 2 ODO wyłączona została znaczna część uprawnień kontrolnych Generalnego Inspektora Danych Osobowych (GIODO)¹².

W odniesieniu do tych zbiorów GIODO nie przysługuje:

– prawo do wydawania decyzji administracyjnych i rozpatrywania skarg w sprawach wykonania przepisów o ochronie danych osobowych,

– prawo wstępu do pomieszczeń, w których zlokalizowany jest zbiór danych,

– prawo żądania okazania dokumentów, udostępniania do kontroli urzędów, nośników oraz systemów informatycznych,

– prawo zlecenia sporządzania ekspertyz i opinii.

Konsekwencją powyższych ograniczeń uprawnień kontrolnych GIODO jest również wyłączenie stosowania innych przepisów ustawy, dotyczących procedur kontrolnych oraz przepisów wskazujących na możliwość zastosowania określonych środków prawnych, w przypadku stwierdzenia naruszenia przepisów o ochronie danych osobowych. Wyłączona jest zatem możliwość zarówno żądania wszczęcia postępowania dyscyplinarnego przeciwko osobom winnym uchybień, jak i nakazania w drodze decyzji administracyjnej przywrócenia stanu zgodnego z prawem.

W doktrynie podkreśla się fakt, iż uprawnienia GIODO w stosunku do danych administrowanych przez związki wyznaniowe zostały przez ustawę ograniczone (zredukowane), a nie całkowicie wyłączone. W stosunku do danych przetwarzanych przez Kościoły i inne związki wyznaniowe w ramach ich statutowej działalności GIODO przysługują bowiem uprawnienia:

– kontroli zgodności przetwarzania danych z przepisami o ochronie danych osobowych (art. 12 pkt 1 ODO),

¹² W doktrynie podkreśla się, że wyłączenie to ma zastosowanie jedynie wówczas, gdy kumulatywnie spełnione są dwie przesłanki: 1) dane dotyczą jedynie osób należących do określonego Kościoła albo innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, 2) przetwarzanie tych danych jest dokonywane wyłącznie na potrzeby tego Kościoła lub innego związku wyznaniowego. Zob. J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona*, s. 640.

– żądania pisemnych lub ustnych wyjaśnień w zakresie niezbędnym do ustalenia stanu faktycznego (art. 14 pkt 2 ODO)¹³.

Realizacja uprawnienia określonego w art. 14 pkt 2 ODO może mieć miejsce m.in. w związku z uzasadnionymi podejrzeniami naruszenia przepisów karnych ODO. Poważne trudności interpretacyjne pojawiają się odnośnie do uprawnienia określonego w art. 12 pkt 1 ODO. Jak się wydaje, przepisu tego nie należy traktować jako dalej idącego w stosunku do art. 14 pkt 2.

2.2. PRZETWARZANIE DANYCH WRAŻLIWYCH

W stosunku do Kościołów i innych związków wyznaniowych nie obowiązuje zakaz przetwarzania danych wrażliwych. Ustalenia wymaga, czy związki wyznaniowe, powołując się na przepis art. 27 ust. 2 pkt 4, mogą przetwarzać wszelkie dane zaliczone do tzw. danych wrażliwych, czy też jedynie dane dotyczące przekonań religijnych i przynależności wyznaniowej? Decydujące znacznie mają tutaj – jak się wydaje – nie tylko kategorie danych wrażliwych, lecz także statutowe zadania określonego związku wyznaniowego, które zawarte są w jego prawie wewnętrznym.

2.3. W ZAKRESIE POZOSTAŁYCH PRZEPISÓW O OCHRONIE DANYCH OSOBOWYCH

Ustalenie obowiązywalności pozostałych przepisów o ochronie danych osobowym, w tym przede wszystkim przepisów karnych, przepisów dotyczących udostępniania danych oraz przepisów uwzględniających prawa osób, których dane dotyczą, może być powodem różnorodnych kontrowersji. Z przepisów samej ustawy o ochronie danych osobowych, bez uwzględnienia szerszego kontekstu interpretacyjnego można wysnuć wnioski, iż przepisy ustawy obowiązują także w stosunku do danych administrowanych przez związki wyznanio-

¹³ Tamże, s. 643.

we. W każdym bądź razie komentatorzy ustawy nie wyłączają w sposób wyraźny takiej możliwości. Tymczasem całościowej wykładni przepisów ODO w stosunku do danych przetwarzanych przez związki wyznaniowe nie można dokonać bez uwzględnienia naczelných zasad instytucjonalnych relacji państwo–Kościół, w tym przede wszystkim zasady autonomii i niezależności oraz zasady bilateralności.

Zasada wzajemnej autonomii i niezależności państwa oraz Kościołów i innych związków wyznaniowych wyrażona została w art. 25 ust. 3 konstytucji, a w odniesieniu do Kościoła katolickiego także w art. 1 konkordatu z 1993 r.¹⁴ Z zasady tej wynika, że autonomia i niezależność przysługuje i państwu, i związkom wyznaniowym, kiedy działają one każde w swoim zakresie¹⁵. Dla związków wyznaniowych działalność „w swoim zakresie” dotyczyć będzie ich wewnętrznej organizacji oraz misji religijno-moralnej.

Przyjęcie powyższej zasady do porządku konstytucyjnego oznacza, iż „każda z tych dwu społeczności odmiennego typu, jakimi są Kościół i państwo, posiada własny system prawa oraz może rządzić się nim w swoim porządku”¹⁶. Z zasady autonomii wynikają różnorakie uprawnienia związków wyznaniowych *ad intra*, w tym przede wszystkim prawo do swobodnego określania praw i obowiązków swoich członków. Przepisy tego prawa obowiązują w zakresie wewnętrznym¹⁷. Niezależność zaś oznacza „taki stopień autonomii bytu

¹⁴ Art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1998 r., nr 51, poz. 318): „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”. Gdy chodzi o treść powyższej zasady, to jest ona analogiczna do tej, która została wpisana do Konstytucji. Przepisy Konstytucji mają charakter ogólny, zaś przepisy konkordatu „są ich aplikacją w dziedzinie relacji między państwem a Kościołem katolickim jako jednym ze związków wyznaniowych, jakie rozwijają swoją działalność w Polsce”. J. Krukowski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 64.

¹⁵ Zob. P. Stanisz, *Naczelne zasady instytucjonalnych relacji państwo–Kościół*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 75.

¹⁶ J. Krukowski, *Prawo wyznaniowe*, s. 66.

¹⁷ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 230-231.

w stosunku do innego, który wyklucza ingerencje każdego z nich w wewnętrzne sprawy drugiego”¹⁸.

W przypadku Kościoła katolickiego uprawnienie to dodatkowo wzmocnione zostało uregulowaniami art. 5 konkordatu, który stanowi, iż „Państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego”¹⁹.

W związku z powyższym zapytać należy, czy ustawodawca – mając wiedzę na temat uregulowań prawa kanonicznego Kościoła katolickiego, a także prawa wewnętrznego innych związków wyznaniowych odnośnie do administrowania przez nie danymi osobowymi swoich członków – chciał „ogarnąć” przepisami ustawy z 1997 r. tę sferę ich aktywności czy też nie? Tego rodzaju pytanie zadać należy, aby uwzględnić kanony wykładni celowościowej. Zapytać ponadto należy, czy ustawodawca chciał w sposób istotny wpłynąć na dotychczasową praktykę związków wyznaniowych w zakresie administrowania przez nie danymi osobowymi swoich członków, czy też nie? Pewne okoliczności mogłyby wskazywać, że intencją ustawodawcy było objęcie przepisami ustawy także wyznaniowych administratorów danych osobowych. Do tych okoliczności zaliczyć należy fakt, iż przy ustalaniu reguł dotyczących rejestracji zbiorów oraz uchylenia zakazu przetwarzania danych wrażliwych ustawodawca w sposób wyraźny nakreślił reżim prawny odnośnie do tych administratorów. Logicznie konstatując, można byłoby zatem wysnuć wniosek, że skoro przy uregulowaniu innych spraw z zakresu danych osobowych nie wskazano wyraźnie żadnych odrębności w stosunku do administratorów wyznaniowych, to znaczy, że takie odrębności nie istnieją.

¹⁸ W. Góralski, A. Piędzyk, *Zasada niezależności i autonomii Państwa i Kościoła w konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 12.

¹⁹ Zdaniem E. Kuleszy „powołany przepis przesądza w sposób nie budzący wątpliwości, iż sprawy wewnętrzne Kościoła Katolickiego będą rozstrzygane na podstawie prawa kanonicznego”. Taż, *Ochrona danych osobowych a wolność sumienia i wyznania w prawodawstwie polskim*, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. P. Majer, Kraków 2002, s. 31.

Tego rodzaju wykładnię można by ostatecznie przyjąć, przy uwzględnieniu zasady, że ochrona danych osobowych swoich obywateli jest domeną i obowiązkiem państwa, a państwo dla ochrony prawidłowego obrotu stosunków o charakterze prywatnoprawnym oraz dla zagwarantowania prawa do ochrony życia prywatnego, rodzinnego, czci i dobrego imienia oraz decydowania o swoim życiu osobistym (art. 47 konstytucji) ograniczyło dotychczasowe uprawnienia związków wyznaniowych. Jednakże tego rodzaju wykładni kategorycznie nie można przyjąć ze względu na unormowania art. 25 ust. 4 i 5 obowiązującej konstytucji, respektujących w stosunkach państwa ze związkami wyznaniowymi zasadę bilateralności. Zasada ta wyłącza możliwość jednostronnego określania przez państwo przepisów mających istotny wpływ na wewnętrzną organizację i działalność związków wyznaniowych. Nawiązując zatem do analiz związanych z wykładnią celowościową, rzec by można z pewnym przekąsem, iż ustawodawca „nie mógł chcieć” objąć rygorami ustawy o ochronie danych osobowych dotychczasowych, usankcjonowanych prawem wewnętrznym, określonych praktyk związków wyznaniowych dotyczących przetwarzania danych swoich członków, bez wcześniejszego dokonania odpowiednich uzgodnień z władzami zwierzchnimi zainteresowanych związków wyznaniowych. *Nota bene* tego rodzaju ingerencje musiałyby w konsekwencji doprowadzić do uniemożliwienia administrowania przez związki wyznaniowe sprawami własnymi.

3. OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH W PRAKTYCE ORAZ PRAWIE WEWNĘTRZNYM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

3.1. PRZETWARZANIE DANYCH W PRAKTYCE ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Związki wyznaniowe przetwarzają dane osobowe w praktyce administracyjnej, w przygotowaniu formacyjnym kandydatów do stanu duchownego (zakonnego) oraz w postępowaniach sądowych. W zakresie praktyki administracyjnej prawo powszechne oraz partykularne Kościoła katolickiego nakazuje prowadzenie w kancelarii para-

fialnej całego szeregu ksiąg. Najważniejsze spośród nich to metrykalne księgi parafialne (kan. 535 § 1 KPKan.). Należą do nich: księga ochrzczonych (*liber baptizatorum*), księga małżeństw (*liber matrimoniorum*) oraz księga zmarłych (*liber defunctorum*). Odpowiedzialnym za ich prowadzenie i przechowywanie jest proboszcz parafii. Duplikaty tych ksiąg przechowywane są w archiwum diecezjalnym. Księgą o szczególnym znaczeniu jest *liber baptizatorum*. Zawiera ona adnotacje dotyczące sakramentu chrztu (akt chrztu), sakramentu bierzmowania oraz dane dotyczące stanu kanonicznego osoby ochrzczonej. W księdze tej odnotowuje się fakt zawarcia małżeństwa, jego uważnienia w zakresie zewnętrznym, orzeczenia o jego nieważności oraz prawnego rozwiązania²⁰. Innym przejawem administrowania danymi osobowymi są tzw. kartoteki parafialne.

Institucje kościelne gromadzą i przetwarzają dane kandydatów do seminariów duchownych oraz zgromadzeń zakonnych. W ramach tych danych mogą być wywoływane m.in. opinie psychologiczne, opinie medyczne o stanie zdrowia kandydatów, w tym o stanie zdrowia psychicznego. Wszystkie tego typu informacje mogą być gromadzone z zachowaniem prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności, o którym mowa w kan. 220 KPKan. W praktyce oznacza to konieczność uzyskania zgody kandydata na przetwarzanie tego rodzaju danych.

Kościół katolicki a także inne Kościoły i związki wyznaniowe przetwarzają dane osobowe w ramach postępowań sądowych prowadzonych na podstawie prawa wewnętrznego. Przepisy KPKan. zawierają zasady prowadzenia akt spraw sądowych oraz udostępniania tychże akt stronom i innym podmiotom. Akta te – co zrozumiałe – zawierają dane osobowe stron, innych uczestników postępowania, a także osób trzecich.

²⁰ Nie odnotowuje się w niej małżeństw tajnych, których akt zawarcia przechowywany jest w tajnym archiwum kurii biskupiej. Ponadto w księdze ochrzczonych należy odnotowywać: powstały stosunek adopcji, przyjęcie święceń, złożenie ślubów wieczystych w instytucie zakonnym oraz zmiany obrządku (kan. 535 § 2 KPK).

3.2. PRAWO KANONICZNE A OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH

Zarówno w prawie powszechnym, jak i partykularnym Kościoła katolickiego nie używa się pojęć: dane osobowe, ochrona danych osobowych. Nie oznacza to jednak, iż nie istnieją w tym prawie przepisy służące tej ochronie. W Kodeksie prawa kanonicznego (kan. 220 KPKan.) istnieją bowiem przepisy służące ochronie dobrego imienia oraz prawa do prywatności każdego człowieka. Istnienie tego prawa wywodzi się z godności osoby ludzkiej, czyli z prawa naturalnego. W doktrynie podkreśla się, że nikt nie może być pozbawiony życia ściśle osobistego, które „często domaga się, aby było osłonięte tajemnicą”. Podkreśla się, że nikt nie ma prawa ujawniania informacji z zakresu życia osobistego, jeśli miałyby spowodować jakąś szkodę, utrudnienie realizacji celów osobistych, pozbawienie życia aspektu prywatnego²¹ oraz że „nikt nie może wkraczać w sferę intymności drugiej osoby bez uzyskania z jej strony uprzedniej zgody, wyrażonej wyraźnie i absolutnie dobrowolnie”²². Z przepisów tych wyraźnie wynika, iż nieuprawnione rozpowszechnianie informacji dotyczących życia prywatnego, a szczególnie takich, które mogą zaszkodzić interesom oraz wizerunkowi określonego człowieka, jest niedozwolone, a nawet stanowić może przestępstwo zniesławienia, określone w kan. 1390 § 2 KPKan.

W prawie kanonicznym obowiązują odpowiednie przepisy dotyczące administrowania ksiąg parafialnych i akt sądowych. Proboszcz parafii winien czuwać nad tym, aby księgi były właściwie przechowywane (kan. 525 § 1 KPKan.) oraz aby nic z nich nie dostało się do obcych rąk (kan. 535 § 4 KPKan.). W postępowaniach sądowych obowiązuje odpowiedni reżim udostępniania akt. Zasadniczo akta udostępnia się tylko stronom postępowania oraz ich obrońcom i pełnomocnikom.

²¹ Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2002, s. 42-43.

²² J. Krukowski, *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan*, w: J. Dyduch, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. II/1. Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 23.

Przepisy dotyczące ochrony prywatności w prawie powszechnym (czyli przepisy KPKan.) cechuje jednak dość duży stopień ogólności. Ich uszczegółowienie winno być dokonane na poziomie prawa partykularnego²³. Przede wszystkim na poziomie tym winny być wydane odpowiednie przepisy dotyczące dostępu poszczególnych osób do informacji na ich temat. Tego rodzaju normy obowiązują m.in. we Włoszech²⁴.

3.3. ZJAWISKA NIEKORZYSTNE W WEWNĄTRZWYZNANIOWYM OBRODZIE DANymi

Niewątpliwie w praktyce mają miejsce zjawiska, które wyczerpują znamiona czynu zabronionego, określonego w art. 49 ODO, polegające na niedopuszczalnym przetwarzaniu danych. Ma to miejsce w sytuacjach, gdy jednostki organizacyjne poszczególnych związków wyznaniowych przetwarzają dane osobowe osób, które nie należą i nigdy nie należały do tegoż związku wyznaniowego, czyniąc to bez zgody samych zainteresowanych. Sporadycznie sytuacja taka może się zdarzyć w każdym związku wyznaniowym. Istnieją jednak i takie, gdzie tego rodzaju praktyki są na porządku dziennym.

W praktyce Kościoła katolickiego udostępnia się akta dla celów dydaktycznych oraz dla celów badań naukowych. Udostępnianie akt sądowych dla celów dydaktycznych wraz z zawartymi w nich danymi osobowymi jest nieuzasadnione i stanowi poważne nadużycie. Akta

²³ Normy takie dla całego kraju władna jest wydać Konferencja Episkopatu Polski, działając w trybie kan. 455 KPKan. Niezależnie od uprawnień przysługujących Konferencji Episkopatu, kompetentnymi do wydania tego rodzaju norm dla poszczególnych diecezji są właściwi miejscowo biskupi diecezjalni.

²⁴ Zob. *Conferenza Episcopale Italiana – Dcreto Generale – Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza*, w: *Dall'accordo del 1984 al disegno di legge sulla libert religiosa. Un quindicennio di politica e legislazione ecclesiastica*, red. A. Nardini, G. Nucci, Roma 1999, s. 77-85. Szerzej na ten temat J.I. Arrieta, *Konferencje biskupów a ustawodawstwo o prawie do prywatności i ochronie danych osobowych*, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. P. Majer, Kraków 2002, s. 64-76.

używane dla tych celów mogą być udostępniane studentom pod warunkiem, że usunięte zostaną z nich dane umożliwiające identyfikację osób będących uczestnikami postępowania.

Do niekorzystnych zjawisk zaliczyć należy także brak czytelnych zasad uzyskiwania danych rejestrowanych w ramach tzw. kartotek parafialnych. Dane te pozyskiwane są nierzadko bez wiedzy osób, których one dotyczą, bez adnotacji o osobie dokonującej adnotacji oraz bez adnotacji o źródle informacji.

WNIOSKI

W dobie daleko idącego upodmiotowienia oraz pogłębienia świadomości posiadanych praw, wywodzących się nierzadko z godności natury ludzkiej, dochodzić może i dochodzi do kolizji beneficjentów różnorodnych uprawnień. Taka sytuacja niewątpliwie często mieć będzie miejsce w związku z przetwarzaniem przez poszczególne Kościoły i inne związki wyznaniowe danych osobowych. Z przynależności do określonego Kościoła albo innego związku wyznaniowego mogą wynikać pewne ograniczenia w realizacji praw gwarantowanych konstytucyjnie i ustawowo, w tym w szczególności uprawnienia wynikające z przepisów o ochronie danych osobowych. Przynależność do poszczególnych związków wyznaniowych jest jednak dobrowolna, a ewentualne ograniczenia dotyczyć mogą jedynie sytuacji prawnej w ramach tegoż związku.

Co do zasady Kościoły i inne związki wyznaniowe administrują danymi osobowymi zgodnie z przepisami swego prawa wewnętrznego. Przepisy ustawy o ochronie danych osobowych obowiązują w stosunku do zbiorów przez nich administrowanych jedynie w takim zakresie, w jakim nie narusza to zasady ich autonomii i niezależności. W stosunku do tych danych wyłączone są kompetencje Głównego Inspektora Ochrony Danych Osobowych. Dane te nie podlegają obowiązkowi rejestracji. Nie oznacza to jednak, że administrowanie tymi danymi może dokonywać się w sposób zupełnie dowolny i na podstawie niejawnych oraz nieczytelnych przesłanek. Nie oznacza to też, że przepisy prawa powszechnie obowiązującego nie mają żadne-

go zastosowania w stosunku do tych danych. Niewątpliwie będą one miały zastosowanie, gdy:

a) określony związek wyznaniowy będzie administrował danymi osobowymi osób niebędących jego członkami,

b) kiedy jednostki organizacyjne związków wyznaniowych przetwarzają dane osobowe w związku z prowadzeniem działalności innej niż statutowa, np. w związku z prowadzeniem działalności gospodarczej,

c) kiedy określony związek wyznaniowy będzie przetwarzał dane osobowe niezgodnie ze swoim prawem wewnętrznym,

d) gdy w sposób niewłaściwy lub niewystarczający chronić będzie przetwarzane dane przed dostępem do nich osób nieupoważnionych.

Przesłanką o podstawowym znaczeniu jest ta, iż poszczególne związki wyznaniowe mogą administrować jedynie danymi osobowymi swoich członków oraz osób utrzymujących z nimi stałe kontakty. Pewne problemy z realizacją tej przesłanki mogą rodzić się w następujących sytuacjach:

– kiedy określona osoba formalnym aktem występuje z danego związku wyznaniowego z jednoczesnym żądaniem zaprzestania przetwarzania swoich danych osobowych

– kiedy osoba niebędąca członkiem określonego związku wyznaniowego nawiązała stosunek prawny (małżeństwo, adopcja, kuratela itp.) z osobą należącą do tego wyznania

Nie ulega wątpliwości, że żądanie zaprzestania przetwarzania danych osobowych wyrażone przez osobę formalnie występującą z danego związku wyznaniowego musi skutkować natychmiastowym zaprzestaniem generowania informacji na jej temat w systemach ewidencyjnych i informatycznych tegoż związku wyznaniowego. Nie jest już natomiast oczywiste, czy dany związek wyznaniowy zobligowany jest do całkowitego zaprzestania przetwarzania danych uzyskanych w okresie członkostwa tej osoby w tymże związku wyznaniowym. Można bowiem sobie wyobrazić wiele sytuacji, kiedy posiadanie tych informacji jest konieczne do realizacji nie mniej słusznych praw osób trzecich. Jedną z nich jest np. sytuacja, kiedy osoba występująca z Kościoła katolickiego jest małżonkiem osoby pozostającej nadal w łączności z tym Kościołem. Dla obu tych osób sporządzony został

przecież jeden akt małżeństwa, zaś w akcie chrztu osoby występującej z Kościoła zawarte są informacje mające istotny wpływ na prawa i obowiązki współmałżonka.

Wymóg przetwarzania danych zgodnie z prawem wewnętrznym jest w praktyce trudny do określenia. Po stronie związku wyznaniowego ciąży obowiązek wykazania, w jakim stopniu przetwarzanie określonych danych jest niezbędne do realizacji celów wyznaczonych przepisami tegoż prawa wewnętrznego.

Dostęp do danych osobowych administrowanych przez związki wyznaniowe mogą mieć jedynie te osoby, które bezpośrednio realizują cele, dla jakich dane te są gromadzone. Powinny one korzystać z tych danych jedynie w takim zakresie, jaki jest konieczny do realizacji tych celów.

ZDZISŁAW ZARZYCKI

WSPÓLDZIAŁANIE KOŚCIOŁÓW
I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH
W ZAKRESIE WYCHOWANIA W TRZEŹWOŚCI
I PRZECIWDZIAŁANIA ALKOHOLIZMOWI.
WYBRANE ZAGADNIENIA PRAWNE

1. WSTĘP

Z preambuły do ustawy z dnia 2 października 1982 r. o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi (t.j. Dz.U. z 2002 r., nr 147, poz. 1231 ze zm.)¹ dowiadujemy się, że polski ustawodawca uznał „życie obywateli w trzeźwości za niezbędny warunek moralnego i materialnego dobra Narodu”. Wydaje się, że norma ta ma charakter celowościowy i znaczący wpływ na interpretację treści całej ustawy².

Przedmiotem regulacji omawianej ustawy jest dosyć specyficzna sfera stosunków społecznych, takich jak: ograniczanie spożycia napojów alkoholowych³ oraz zmiany struktury ich spożywania, inicjo-

¹ Dalej: ustawy.

² I. Skrzydło-Niżnik, *Preambuła*, w: I. Skrzydło-Niżnik, G. Zalas, *Ustawa o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi. Komentarz*, Zakamycze 2002, s. 27-28.

³ Art. 46 ust. 1 ustawy: „Napojem alkoholowym w rozumieniu niniejszej ustawy jest produkt przeznaczony do spożycia zawierający alkohol etylowy pochodzenia rolniczego w stężeniu przekraczającym 0,5% objętościowych alkoholu”. Ustawa rozróżnia „stan po użyciu alkoholu”, który zachodzi, gdy zawartość alkoholu w organizmie wynosi lub prowadzi do:

wanie i wspieranie przedsięwzięć mających na celu zmianę obyczajów w zakresie sposobu spożywania napojów alkoholowych, działania na rzecz trzeźwości w miejscu pracy, przeciwdziałania powstawaniu i usuwania następstw nadużywania alkoholu, a także wspierania w tym zakresie działalności organizacji społecznych i zakładów pracy (art. 1, ust. 1 ustawy).

Powyżej zdefiniowany zakres obowiązków społecznych przejęło na siebie państwo, a ich realizację nałożyło na organy administracji rządowej i organy jednostek samorządu terytorialnego⁴. Przedmiot tych czynności wykonawczych ma polegać na obowiązku:

a) popierania w tworzeniu i rozwoju organizacji społecznych, których celem jest krzewienie trzeźwości i abstynencji, oddziaływanie na osoby nadużywające alkoholu oraz udzielanie pomocy ich rodzinom, jak również zapewnienie warunków sprzyjających działaniom tych organizacji;

b) współdziałania z Kościołem katolickim i innymi Kościołami oraz związkami wyznaniowymi⁵ w zakresie wychowania w trzeźwości i przeciwdziałania alkoholizmowi (art. 1 ust. 3).

1) stężenia we krwi od 0,2 do 0,5 alkoholu albo

2) obecności w wydychanym powietrzu od 0,1 mg do 0,25 mg alkoholu w 1 dm³ (art. 46 ust. 2 ustawy) oraz „stan nietrzeźwości”, który zachodzi, gdy zawartość alkoholu w organizmie wynosi lub prowadzi do:

1) stężenia we krwi powyżej 0,5 alkoholu albo

2) obecności w wydychanym powietrzu powyżej 0,25 mg alkoholu w 1 dm³ (art. 46 ust. 3 ustawy).

⁴ I. Skrzydło-Niżnik, *Preambuła*, s. 32.

⁵ Ustawa, wymieniając podmioty konfesyjne, z którymi państwo współdziała w realizacji wymienionych zadań, operuje pojęciem „Kościół katolicki i inne kościoły oraz związki wyznaniowe”, zamiast utrwalonym (po 1989 r.) pojęciem „kościół i inny związek wyznaniowy”. Być może, wymieniając Kościół katolicki wprost z nazwy indywidualnej, chciano wyróżnić jego rolę dziejową i współczesną w realizacji zadań określonych omawianą ustawą.

2. GWARANCJE DLA KOŚCIELNEJ DZIAŁALNOŚCI W ZAKRESIE PRZECIWDZIAŁANIA ALKOHOLIZMOWI I WYCHOWANIU W TRZEŻWOŚCI

2.1. KONSTYTUCJA RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ Z DNIA 2 KWIETNIA 1997 R.⁶

Kościelny obowiązek wychowania w trzeźwości i przeciwdziałanie alkoholizmowi w prosty sposób nawiązuje do wyrażonej w preambule do Konstytucji RP zasady pomocniczości (subsydiarności) „umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot” oraz wezwanie „o zachowanie przyrodzonej godności człowieka”. Konstytucja polska wprost nie może pozbawiać lub ograniczać praw obywatelskich poprzez zabranianie spożywania lub nadużywania alkoholu, niemniej wśród praw podmiotowych człowieka gwarantowanych w tym dokumencie znalazło się prawo do ochrony zdrowia (art. 68 ust. 1 konstytucji)⁷. Prawo to należy rozpatrywać na dwóch poziomach troski prawodawcy: 1) prewencyjnym, poprzez realizowanie zadań, celów i kierunków działalności w przedmiocie wychowania w trzeźwości i abstynencji, jak i 2) następczym, tj. pomocy (w wymiarze indywidualnym) dla osób już uzależnionych od alkoholu i ich rodzin, a także (w wymiarze ogólnospołecznym) przeciwdziałania alkoholizmowi i jego skutkom⁸.

W realizacji przez państwo obydwóch wyżej wymienionych grup zadań dostrzega się znaczącą rolę współdziałania organizacji pozarządowych, w tym Kościoła katolickiego oraz innych Kościołów i związków wyznaniowych. Pomimo braku ustawowych precyzji

⁶ Dz.U. nr 78, poz. 483 ze zm. Na temat charakteru wstępu do konstytucji zob. W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Kraków 2000, s. 10-11 oraz P. Winczorek, *Dyskusje konstytucyjne*, Warszawa 1996, s. 115.

⁷ Zdaniem A. Surówki (*Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 stycznia 2004 r., K 14/03*, „Przegląd Sejmowy” 2004, nr 6, poz. 172), prawo do ochrony zdrowia zapisane w art. 68 ust. 1 Konstytucji chroni abstrakcyjnie pojmowane dobro, jakim jest zdrowie. Ochrona tego dobra przyznana została wszystkim jednostkom ludzkim i służy pełniejszej ochronie życia oraz godności ludzkiej.

⁸ I. Skrzydło-Niżnik, *Preambuła*, s. 45 i n.

w określaniu wzajemnej relacji podmiotów rządowych i pozarządowych w realizacji określonych celów, trudno sobie wyobrazić ich oparcie inaczej niż na zasadzie dobrowolności i partnerstwa⁹. Do takiego poziomu wzajemnych relacji tych podmiotów zobowiązują m.in. konstytucyjne zasady demokratycznego państwa prawa (art. 2) i współdziałania [państwa z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi] dla dobra człowieka i dobra wspólnego (art. 25 ust. 3) oraz to, że Kościoły i inne związki wyznaniowe dostrzegają potrzebę realizacji zadań z zakresu wychowania w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi albo w ramach prowadzonej przez siebie działalności oświatowo-wychowawczej (cel prewencyjny), albo charytatywno-opiekuńczym (cel następczy).

Dzielenie się państwa zadaniami z zakresu wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi z organizacjami pozarządowymi (w tym ze związkami wyznaniowymi) jest zjawiskiem zazwyczaj praktykowanym w państwach o modelu stosunków państwo-Kościół określanych terminem separacja skoordynowana, a tym samym coraz bardziej zauważalnym w naszym państwie¹⁰, które w zasadzie zmierza w tym kierunku. Sprzyjać tej relacji mają zarówno omawiane regulacje prawne, jak i sama aktywność podmiotów wyznaniowych¹¹. Niemniej dostrzega się negatywne zjawisko braku skoordynowania współpracy podmiotów pozarządowych (w tym wyznaniowych) z ad-

⁹ W trosce o należyte realizowanie zadań ustawowych państwo posiłkuje się organizacjami pozarządowymi na wielu frontach zadań społecznych, m.in. takie rozwiązania spotykamy w art. 2 ust. 2 ustawy z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej (Dz.U. nr 64, poz. 593 ze zm.); zob. Z. Zarzycki, *Rola Kościołów i związków wyznaniowych w realizacji wybranych zadań z ustawy o pomocy społecznej z dnia 12 marca 2004 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, nr 8, s. 73-102. Więcej na temat zasady pomocniczości zob. S. Kawula, *Pomocniczość i wsparcie. Kategorie pedagogiki społecznej*. Olsztyn 2002, s. 77-80.

¹⁰ Również w krajach zachodnioeuropejskich na coraz większą skalę widoczna jest pluralizacja podmiotów świadczących publiczne usługi społeczne, w tym z zakresu zwalczania patologii związanych z nadużywaniem napojów alkoholowych.

¹¹ A. Rutkowska, *Pedagodzy społeczni – wolontariusze organizacji pozarządowych działających w środowisku lokalnym*, w: *Pracownicy socjalni i wolontariusze a możliwości reformy pomocy społecznej*, red. K. Marzec-Holka, Bydgoszcz 1998, s. 229.

ministracją publiczną i samorządową, szczególnie na etapie finansowania zadań z zakresu wychowania w trzeźwości i przeciwdziałania alkoholizmowi. Sytuacja ta jest wynikiem braku prawnego sprecyzowania w omawianej ustawie możliwości wspomagania przez budżet państwa lub samorządu terytorialnego podmiotów niepublicznych (wyznaniowych). Możliwości takiej, niestety, nie zapewnia na dostatecznym poziomie gwarancji ani ustawa o pomocy społecznej z 12 marca 2004 r. (art. 2 ust. 2)¹², ani też inne ustawy (np. z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie)¹³, w tym indywidualne regulujące sytuację poszczególnych Kościołów w Polsce.

Zatem rola podmiotów pozarządowych, w szczególności Kościoła katolickiego (i innych Kościołów) i związków wyznaniowych w sferze wykonywania zadań z omawianej ustawy jest funkcją realizacji zasady subsydiarności (pomocniczości), jako jednej z naczelnych we współczesnej nauce społecznej Kościoła katolickiego¹⁴ i innych Koś-

¹² Dz.U., nr 64, poz. 593 ze zm. Bynajmniej teoretycznie, możliwość taka została przewidziana np. w ustawie o pomocy społecznej, dopiero od 1 stycznia 1999 r. Otóż art. 25 ust. 1 obowiązującej ustawy o pomocy społecznej przewiduje, że „Organy administracji rządowej i samorządowej mogą zlecać realizację zadania z zakresu pomocy społecznej, udzielając dotacji na finansowanie lub dofinansowanie realizacji zleconego zadania:

1) organizacjom pozarządowym prowadzącym działalność w zakresie pomocy społecznej,

2) osobom prawnym i jednostkom organizacyjnym działającym na podstawie przepisów o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, stosunku Państwa do innych kościołów i związków wyznaniowych oraz o gwarancji wolności sumienia i wyznania, jeżeli ich cele statutowe obejmują prowadzenie działalności w zakresie pomocy społecznej”.

¹³ Dz.U., nr 96, poz. 873 ze zm. Jednakże pod warunkiem, że ich cele statutowe obejmują prowadzenie działalności pożytku publicznego (art. 3 ust. 3 pkt 1).

¹⁴ Zasada subsydiarności znana była w filozofii starożytnej Grecji. W nauce katolickiej dostrzega się ją w poglądach o naturze społeczności, a przede wszystkim w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Kościelne rozumienie zasady pomocniczości sprecyzował papież Pius XI w encyklice *Quadregesimo Anno* z 1931 r. (wyd. „Znak” 1982, nr 7-9, s. 708). Zgodnie z zasadą pomocniczości wyrażoną w encyklice Jana Pawła II *Centesimus Annus* (1991): „Społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz

ciół, zauważalnej także w sferze publicznoprawnej w Polsce, szczególnie po zmianach ustawy z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym (t.j. Dz. U. z 2001 r., nr 142, poz. 1591 ze zm.)¹⁵. Z drugiej strony zasada ta oznacza granice wzajemnej ingerencji organów rządowych (organizujących i świadczących pomoc z zakresu wychowania w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi) w stosunku do podmiotów pozarządowych (np. wyznaniowych).

Należy zauważyć, że konstytucja polska z 1997 r. gwarantuje prawo do wolności w wymiarze indywidualnym (art. 53 ust. 1): „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. Oznacza to, że każda osoba ludzka, także ta, która nadużywa alkoholu czy też cierpi na chorobę alkoholową lub inne jej skutki oraz członkowie rodziny, mają prawo do określonego wyżej prawa (podstawowego prawa człowieka)¹⁶. Fakt nadużywania alkoholu nie może być kryterium determinującym zakres prawa do wolności religijnej lub innych praw. Niemniej wyrażona w przepisie art. 53 ust. 6 konstytucji gwarancja, że: „Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych”, w pewnych okolicznościach jednostkowych może być ograniczona. Uprawnione do tego państwowe organy przymusu mogą skłonić osobę, będącą pod wpływem alkoholu, do nieuczestniczenia w praktykach religijnych. Zresztą pewne zachowania osoby, będącej po spożyciu alkoholu, mogą wypełniać znamiona przestępstw (wykroczeń)¹⁷.

racej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego”.

¹⁵ Art. 7 ust. 1 pkt 18 i 19.

¹⁶ H. Misztal, *Konstytucyjne podstawy polskiego prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe. Stan prawny na 1 lipca 2003 r.*, wyd. 2 zmienione i zaktualizowane, red. H. Misztal, P. Stanisław, Lublin 2003, s. 191.

¹⁷ Np. ustawa z dnia 20 maja 1971 r. Kodeks wykroczeń (Dz.U. nr 12, poz. 114 ze zm.). Wśród wykroczeń przeciwko porządkowi i spokojowi publicznemu wymieniono (art. 51 § 1): „Kto krzykiem, hałasem, alarmem lub innym wybrykiem zakłóca spokój, porządek publiczny, spoczynek nocny albo wywołuje zgorzenie w miejscu publicznym, podlega karze aresztu, ograniczenia wolności albo grzywny. § 2. Jeżeli czyn określony w § 1 ma charakter chuligański lub sprawca dopuszcza się go, będąc pod wpływem alkoholu, podlega karze aresztu, ograniczenia wolności albo grzywny. § 3. Podżeganie i pomocnictwo są karalne”.

2.2. USTAWA Z 17 MAJA 1989 R. O GWARANCJACH WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA¹⁸

Jednym z podstawowych zadań państwa wyrażonych w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania jest współdziałanie z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w zwalczaniu patologii społecznych (art. 16 ust. 1). W tym celu mogą być, na zasadach wzajemnego uzgodnienia, tworzone różne, w tym stałe formy współdziałania (art. 16 ust. 2).

Działalność Kościołów i innych związków wyznaniowych skierowana na przeciwdziałanie patologiom społecznym i ich skutkom zaliczana jest do szeroko pojętej swobody pełnienia funkcji religijnych. W tym celu można w szczególności tworzyć organizacje, mające na celu działalność na rzecz przeciwdziałania patologiom społecznym i ich skutkom, a także prowadzić działalność oświatowo-wychowawczą i charytatywno-opiekuńczą, a także korzystać przy tym ze środków masowego przekazywania. Zresztą korzystanie z tej swobody oparte jest na zasadach równouprawnienia (art. 19 ust. 1), jest zrównane pod względem prawnym z działalnością instytucji państwowych, jeżeli służy analogicznym celom (art. 21a) i odbywa się zgodnie z ogólnie obowiązującymi przepisami, chyba że ustawy stanowią inaczej (art. 27 ust. 2).

W celu realizacji działalności charytatywno-opiekuńczej Kościoły i inne związki wyznaniowe mają prawo zakładać i prowadzić, na zasadach określonych w ustawach, odpowiednie instytucje, w tym zakłady dla osób potrzebujących opieki, szpitale i inne zakłady lecznicze, żłobki i schroniska dla dzieci (art. 24 ust. 1)¹⁹.

Kościoły i inne związki wyznaniowe w zakresie przeciwdziałania patologiom społecznym i ich skutkom mają prawo wydawania prasy, książek, druków, z zachowaniem obowiązujących w tym zakresie przepisów prawa (art. 25 ust. 1). Ponadto mają prawo do emitowania w radiu i telewizji programów religijno-moralnych, społecznych i kul-

¹⁸ T.j. Dz.U. z 2005 r., nr 231, poz. 1965 ze zm.

¹⁹ Przykładowe wyliczenie środków na realizację powyższej działalności znajduje się w art. 24 ust. 2.

turalnych w sposób określony w porozumieniach między władzami danego Kościoła lub innego związku wyznaniowego a jednostkami publicznej radiofonii i telewizji (art. 25 ust. 4).

Niemniej działalność Kościołów i innych związków wyznaniowych w powyższym zakresie nie może naruszać przepisów ogólnie obowiązujących ustaw chroniących bezpieczeństwo publiczne, porządek, zdrowie lub moralność publiczną, władzę rodzicielską albo podstawowe prawa i wolności innych osób (art. 27 ust. 1).

Na powyższe, ogólne przepisy ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania mogą powoływać się wszystkie Kościoły i inne związki wyznaniowe w Polsce, tj. mające regulację w formie ustawy indywidualnej, gdzie ten rodzaj działalności jest im wprost zagwarantowany, jak i te, które nie mają takich gwarancji wprost wyrażonych (muzułmanie, karaimi i staroobrzędowcy)²⁰ oraz przede wszystkim te związki wyznaniowe, które działają na podstawie wpisu do „Rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych”²¹.

2.3. KONKORDAT POLSKI Z 28 LIPCA 1993 R. I KOŚCIELNE USTAWY INDYWIDUALNE

Znakomita większość działających w Polsce Kościołów i związków wyznaniowych za jeden z głównych celów pozareligijnych stawia sobie rozwijanie działalności opiekuńczo-charytatywnej i oświatowo-wychowawczej²², a w ich ramach może realizować rozmaite

²⁰ 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 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 30, poz. 241 ze zm.); 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.).

²¹ Szczegółowe uregulowanie zadań mniejszościowych Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce z zakresu wychowania w trzeźwości i przeciwdziałania alkoholizmowi znajdziemy w statucie każdego z nich.

²² Działalność charytatywno-opiekuńcza każdego z Kościołów i związków wyznaniowych ma własne podłoże religijne i doktrynalne. W przypadku Kościoła kato-

zadania z zakresu przeciwdziałania alkoholizmowi i wychowania w trzeźwości.

Udział Kościołów i innych związków wyznaniowych w realizacji zadań z zakresu przeciwdziałania alkoholizmowi i wychowania w trzeźwości (na etapie prewencyjnym i opieki zdrowotnej) jest przede wszystkim częścią realizacji państwowych zadań z zakresu pomocy społecznej i przez jej pryzmat należy charakteryzować udział podmiotów ją organizujących i świadczących.

Kościelne (katolickie) doświadczenia z przeszłości dalszej i bliższej w omawianej problematyce są na tyle znaczące, że znalazły odpowiednie odzwierciedlenie w treści Konkordatu polskiego z 1993 r.²³ Konkordat gwarantuje, że odpowiednie instytucje kościelne mają prawo prowadzenia, każda zgodnie ze swą naturą, działalności o charakterze misyjnym, charytatywnym i opiekuńczym²⁴. W tym celu mogą one tworzyć struktury organizacyjne i urządzać publiczne zbiórki (art. 21 ust. 1)²⁵.

Podobne w treści przepisy o wyznaniowej działalności charytatywno-opiekuńczej w tym w zakresie przeciwdziałania alkoholizmowi i wychowaniu w trzeźwości znajdziemy w wielu ustawach indywidualnych, regulujących położenie Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce²⁶. Podstawę do tego rodzaju działalności spotykamy

lickiego będzie to nakaz mający źródło np. w Biblii, Katechizmie Kościoła katolickiego (nr 2447), Kodeksie Prawa Kanonicznego (kan. 222 § 2, kan. 529 § 2).

²³ Dz.U. z 1998 r., nr 51, poz. 318.

²⁴ Art. 22 ust. 1 Konkordatu: „Działalność służąca celom humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym, naukowym i oświatowo-wychowawczym, podejmowana przez kościelne osoby prawne, jest zrównana pod względem prawnym z działalnością służącą analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe”. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 324.

²⁵ J. Krukowski (*Kościół i państwo*, s. 324; tenże, *Polskie prawo wyznaniowe*, wyd. 3, Warszawa 2006, s. 181), podniósł, że normy konkordatowe w tym zakresie są potwierdzeniem przepisów art. 7 ust. 12 pkt 2-4 i ust. 3 pkt 7-9 oraz art. 38-40 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP.

²⁶ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, Warszawa 2005, s. 277; także, W. Bar (*Charytatywna działalność Kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, wyd. 2 zmienione i zaktualizowane, stan prawny na 1 lipca 2003 r., Lublin 2003, s. 350-351) wymienia działalność charytatywno-opiekuńczą w ustawach o stosunku Państwa do następujących Kościołów w RP:

także w ustawie z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 29, poz. 154 ze zm.). W ustawie tej (art. 36) wprost przewiduje się, że organizacje, których celem jest krzewienie trzeźwości, oddziaływanie na osoby nadużywające alkoholu lub używające narkotyków oraz udzielanie pomocy ich rodzinom, mogą być tworzone także w formie organizacji kościelnych, o jakich mowa w art. 34 [ustawy], lub organizacji katolickich, o jakich mowa w art. 35 [ustawy]. Taką możliwość posiadają także inne osoby prawne Kościoła katolickiego²⁷. Zresztą ramy organizacyjno-funkcjonalne działalności charytatywno-opiekuńczej Kościoła zakreślono w rozdziale 6 tej ustawy, w trzech artykułach (38-40).

W praktyce kościelna działalność na polu przeciwdziałania alkoholizmowi i wychowaniu w trzeźwości świadczona zazwyczaj w ramach pomocy społecznej i socjalnej jest mocno zróżnicowana²⁸.

Oprócz Kościoła katolickiego w Polsce prawo tworzenia organizacji prowadzących działalność m.in. o charakterze charytatywnym,

Ewangelicko-Augsburskiego (art. 25), Ewangelicko-Reformowanego (art. 10, 20-21), Polskokatolickiego (art. 11, 28-29), Starokatolickiego Mariawitów (art. 11, 18, 27-28), Katolickiego Mariawitów (art. 17), Zielonoświątkowego (art. 24), Adwentystów Dnia Siódmego (art. 20-22, 28 ust. 5, 29-30), Chrześcijan Baptystów (art. 22 ust. 2-3, 23-24, 33 ust. 5, 34-35), Ewangelicko-Methodystycznego (art. 22, 24, 29 ust. 5, 30-31), Gmin wyznaniowych żydowskich (art. 18).

²⁷ Art. 38 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 29, poz. 154 ze zm.).

²⁸ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 276. Np. zakony katolickie lub prawosławne prowadzą działalność charytatywno-opiekuńczą w zakresie określonym w ich statutach lub odpowiednich aktach wewnętrznych. Podobnie organizacje katolickie lub prawosławne bractwa cerkiewne mogą prowadzić działalność charytatywno-opiekuńczą w zakresie określonym w ich statutach. Kościelne przeciwdziałanie patologiom społecznym i ich skutkom w szczególności może polegać (art. 39) m.in. na: organizowaniu pomocy sierotom i prowadzenie zakładów dla sierot, prowadzeniu szpitali i innych zakładów leczniczych, organizowaniu pomocy w zakresie ochrony macierzyństwa oraz znajdującym się w trudnym położeniu materialnym lub zdrowotnym rodzinom i osobom, w tym pozbawionym wolności; prowadzeniu żłobków, ochronek, burs i schronisk, udzielanie pomocy w zapewnianiu wypoczynku dzieciom i młodzieży znajdującym się w potrzebie; krzewienie idei pomocy bliźnim i postaw społecznych temu sprzyjających.

oświatowo-wychowawczym i kulturalnym mają zapewnione także inne Kościoły mniejszościowe o uregulowanej sytuacji prawnej w formie ustawy indywidualnej. W niektórych ustawach wprost zagwarantowano prawo tworzenia organizacji prowadzących działalność przeciwdziałających patologiom społecznym i ich skutkom (np. adwentyści, prawosławni, baptyści, luteranie, metodyści, kalwini, zielonoświątkowcy, wyznawcy Kościoła mariawickiego, staromariawickiego, polskokatolickiego, gmin żydowskich)²⁹. W większości przypadków działalność ta obejmuje w szczególności prowadzenie zakładów dla sierot, osób potrzebujących opieki, prowadzenie szpitali, zakładów i przychodni leczniczych, ośrodków zdrowego życia, oświaty zdrowotnej oraz przeciwdziałania patologiom społecznym, organizowanie pomocy w zakresie małżeństwa, macierzyństwa i rodziny, prowadzenie żłobków, ochronek, burs i schronisk oraz popularyzowanie postaw prozdrowotnych³⁰. Dla przykładu Kościół zielonoświątkowy

²⁹ Art. 19 ust. 1 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentyistów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 97, poz. 481 ze zm.); art. 31 ust. 1 i 2 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. nr 66, poz. 287 ze zm.); art. 13 ust. 1 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijańskich Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 97, poz. 480 ze zm.); art. 25 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 73, poz. 323 ze zm.); art. 14 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 97, poz. 479 ze zm.); art. 21 ust. 1 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 73, poz. 324 ze zm.); art. 21 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 41, poz. 254 ze zm.); art. 17 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 41, poz. 252 ze zm.); art. 11 ust. 1, art. 17 i art. 18 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 41, poz. 253 ze zm.); art. 11 ust. 1 i art. 18 ust. 1 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 97, poz. 482 ze zm.); art. 18 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 41, poz. 251 ze zm.).

³⁰ Np. art. 21 adwentyistów; art. 23 baptystów; art. 22 ust. 1 metodystów; art. 17 staromariawitów; art. 18 ust. 2 polskokatolików.

prowadzi specjalną Misję Charytatywną i ośrodki odwykowe dla alkoholików i narkomanów m.in. Misja wśród Uzależnionych od Alkoholu „Nowa Nadzieja”³¹.

Kościół te mają prawo emitowania w publicznych środkach masowego przekazu nabożeństw oraz swoich programów religijno-moralnych, społecznych i kulturalnych³², a także publikować czasopisma i inne druki³³.

3. ZADANIA Z ZAKRESU PRZECIWDZIAŁANIA ALKOHOLIZMOWI

Zadania z zakresu przeciwdziałania alkoholizmowi wykonuje się przez odpowiednie kształtowanie polityki społecznej, w szczególności (art. 2 ust. 1):

- 1) tworzenie warunków sprzyjających realizacji potrzeb, których zaspokajanie motywuje powstrzymanie się od spożywania alkoholu,
- 2) działalność wychowawczą i informacyjną,
- 3) ustalanie odpowiedniego poziomu i właściwej struktury produkcji napojów alkoholowych przeznaczanych do spożycia w kraju,
- 4) ograniczanie dostępności alkoholu,
- 5) leczenie, rehabilitację i reintegrację osób uzależnionych od alkoholu,
- 6) zapobieganie negatywnym następstwom nadużywania alkoholu i ich usuwanie,
- 7) przeciwdziałanie przemocy w rodzinie.

Powyższe wyliczenie zadań z zakresu różnorodnych postaci kształtowania polityki społecznej ma charakter przykładowy, niemniej ustawodawca w ten sposób próbuje sprecyzować je i jednocześnie ulegalizować w omawianym zakresie formy działania administracji publicznej i podmiotów wyznaniowych. W każdym bądź razie działania wszystkich podmiotów w realizacji zadań z zakresu prze-

³¹ W. Bar, *Charytatywna*, s. 354.

³² Np. art. 23 ust. 1 polskokatolicy; art. 21 ust. 1 gmin żydowskich.

³³ W sposób określony w porozumieniach między władzami danego Kościoła lub innego związku wyznaniowego a jednostkami publicznej radiofonii i telewizji (art. 25 ust. 4 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania).

ciwdziałania alkoholizmowi muszą być oparte na konstytucyjnej zasadzie praworządności działania³⁴.

Zatem wspomniana ustawa wyznacza zakres działania nie tylko administracji publicznej (tj. samorządowej, rządowej, opieki społecznej, czy też podległej ministrowi właściwego ds. ochrony zdrowia, Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych³⁵), ale także organizacji pozarządowych oraz Kościołów i innych związków wyznaniowych w zakresie inicjowania, wspierania oraz pomagania w zakresie szerzenie trzeźwości i abstynencji, np. kluby abstynenta, anonimowych alkoholików oraz grupy samopomocowe.

4. ZASADY USYTUOWANIA PUNKTÓW SPRZEDAŻY I PODAWANIA NAPOJÓW ALKOHOLOWYCH

Omawiana ustawa wprost nie precyzuje liczby i zasad usytuowania punktów sprzedaży i podawania napojów alkoholowych w tere-

³⁴ I. Skrzydło-Niżnik, *Preambula*, s. 45 i nast. znajdującej oparcie w art. 7 Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r., zgodnie z którym: „Organy władzy publicznej działają na podstawie i w granicach prawa”, a także w treści art. 6 ustawy z dnia 14 czerwca 1960 r. Kodeks postępowania administracyjnego (t.j. Dz.U. z 2000 r., nr 98, poz. 1071 ze zm.), który stwierdza, iż: „Organy administracji publicznej działają na podstawie przepisów prawa”.

³⁵ Regulamin Organizacyjny Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych (został wydany w formie załącznika nr 2 do Zarządzenia Ministra Zdrowia z dnia 28 czerwca 2006 r. w sprawie Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych (Dz.Ur.z.MZ. nr 9, poz. 43)) określa zadania Agencji w zakresie realizacji zadań z omawianej ustawy m.in. poprzez wspieranie społeczności lokalnych w rozwiązywaniu problemów alkoholowych i przeciwdziałaniu nietrzeźwości w miejscach publicznych. W tym zakresie Agencja powinna współpracować z organizacjami pozarządowymi działającymi na rzecz profilaktyki i rozwiązywania problemów alkoholowych, w szczególności z Ruchem Abstynenckim, w tym klubami i stowarzyszeniami abstynenckimi oraz organizacjami pozarządowymi funkcjonującymi w środowisku Kościoła katolickiego, innych Kościołów oraz wspólnot wyznaniowych (§ 1 pkt. 6 lit. j).

Także do obowiązków Działu Edukacji Publicznej, Analiz i Współpracy z Zagranicą (§ 7 pkt. 8) i Działu Programów Lokalnych (§ 11 pkt. 6) należy m.in. współpraca ze stowarzyszeniami abstynenckimi oraz organizacjami pozarządowymi funkcjonującymi w środowisku Kościoła katolickiego, innych Kościołów oraz wspólnot wyznaniowych.

nie. W ustawie znajdujemy za to delegację dla rady gminy (miasta) w kierunku ustalania, w drodze uchwały, dla terenu gminy (miasta):

1) liczby punktów sprzedaży napojów zawierających powyżej 4,5% alkoholu (z wyjątkiem piwa), przeznaczonych do spożycia poza miejscem sprzedaży, jak i w miejscu sprzedaży (art. 12 ust. 1 ustawy)³⁶,

2) zasad usytuowania na terenie gminy miejsc sprzedaży i podawania napojów alkoholowych (art. 12 ust. 2 ustawy).

W tak określonym przepisie ustawowym dostrzec można pozytywne działania prawa, jak i pewne jego niedoskonałości. Wśród tych mankamentów można zauważyć, że kompetencje rady gminy do określenia w drodze uchwały warunków sprzedaży napojów alkoholowych na terenie gminy nie obejmują reglamentowania godzin sprzedaży tych napojów³⁷. Oznacza to, że rada gminy nie może zabronić otwarcia sklepu i sprzedaży alkoholu w czasie, kiedy w miejscowym kościele odbywa się cotygodniowa (niedzielną) celebra liturgii mszalnej lub inna obrzędowość religijna. Zatem rada gminy, realizując jakiś własny plan wychowania w trzeźwości, nie może więc wprowadzić powszechnej prohibicji ani też zakazać sprzedaży alkoholu np. w niedziele, piątki lub konkretne święta lub uroczystości kościelne albo wręcz uchylić się od realizacji tego przepisu³⁸.

W orzecznictwie NSA pod ustawowym pojęciem „zasad usytuowania punktów sprzedaży napojów alkoholowych” należy rozumieć ich rozmieszczenie w terenie, a w szczególności ich usytuowanie względem miejsc chronionych, takich jak miejsce kultu religijnego, szkoły, przedszkole (por. wyrok NSA z dnia 6 maja 1994 r., SA/Gd 2824/93, niepublikowany)³⁹.

³⁶ Przykładowo na terenie Miasta Krakowa uchwała Rady Miasta Krakowa z dnia 9 listopada 2005 r., nr XCIII/936/05 (Dz.Urz. Woj. Małop. nr 616, poz. 4244) ustaliła liczbę punktów sprzedaży napojów alkoholowych na terenie Gminy Miasta Krakowa na 1000.

³⁷ Por. wyrok NSA z 17 listopada 1998 r., II SA 1394/98, opublikowany w „Prawie Gospodarczym” 1999, nr 3, poz. 46.

³⁸ Rozstrzygnięcie nadzorcze wojewody z 16 grudnia 1996 r., nr ON.III.0903/12/46/96, opublikowane w „Orzecznictwo w Sprawach Samorządowych” 1997, nr 2, poz. 44.

³⁹ I. Skrzydło-Niżnik, *Preambuła*, s. 227.

W orzecznictwie sądowoadministracyjnym panuje zgodny pogląd, że rada gminy nie posiada kompetencji do określenia, jakie warunki musi spełniać punkt sprzedaży napojów alkoholowych, takich jak np. niekolidowanie punktu sprzedaży z realizacją w tym akurat miejscu własnych funkcji (religijnych czy pozareligijnych) przez Kościoły i inne związki wyznaniowe⁴⁰. Z kolei w literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na fakt, że rada gminy powinna precyzować zasady określania punktów z geometrycznego punktu widzenia, pomiędzy którymi ma być dokonywany pomiar odległości między obiektem chronionym a punktem sprzedaży napojów alkoholowych, o jakim mowa w art. 9¹ ustawy⁴¹.

Ponadto problem nadzoru nad uchwałami rady gminy w tzw. sprawach alkoholowych w omawianej ustawie nie jest wprost uregulowany. Nie oznacza to, że przedmiotowe uchwały, jako akty prawa miejscowego nie podlegają jakimkolwiek nadzorowi. Na podstawie ustawy o samorządzie gminnym nadzór taki sprawuje wojewoda w formie rozstrzygnięcia nadzorczego (rozdział 10 ustawy gminnej). Wojewoda w terminie 30 dni od chwili przekazania mu uchwały przez wójta lub burmistrza (prezydenta miasta) bada (art. 90)⁴² pod względem jej legalności z przepisami prawa powszechnie obowiązującymi i może orzec o jej nieważności⁴³. Po tym terminie wojewoda może taką uchwałę zaskarżyć do wojewódzkiego sądu administracyjnego. Z kolei gminie także służy skarga do sądu administracyjnego na rozstrzygnięcie nadzorcze wojewody (art. 92a).

Z pozytywnych przejawów regulujących omawianą ustawę można wywieść to, że mimo wszystko rada gminy dysponuje stosunkowo

⁴⁰ Rozstrzygnięcie nadzorcze wojewody z 18 marca 2003 r., nr ON.II.0911-10/10/03, opublikowane w „Orzecznictwo w Sprawach Samorządowych” 2003, nr 3, poz. 70.

⁴¹ I. Skrzydło-Niżnik, *Preambuła*, s. 227. Wojewódzki Sąd Administracyjny w Warszawie w wyroku z dnia 02 marca 2005 r., VI SA/Wa 963/04, opublikowanym w „ZNSA” 2005, Nr 2-3, poz. 108 uznał, że odległości pomiędzy punktami sprzedaży napojów alkoholowych a obiektami o szczególnym znaczeniu, takimi jak m.in. szkoły, powinny być mierzone wzdłuż osi dróg publicznych, przy których są one usytuowane, nie zaś przez nieruchomości należące do osób prywatnych.

⁴² Ustawa z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym (t.j. Dz.U. z 2001 r., nr 142, poz. 1591 ze zm.).

⁴³ I. Skrzydło-Niżnik, *Preambuła*, s. 235.

dużym zakresem władztwa prawotwórczego w przedmiocie wyboru i określenia tzw. obiektów chronionych, dzięki czemu ma prawny i faktyczny wpływ na kształtowanie się przestrzennej siatki usytuowania na terenie gminy punktów sprzedaży napojów alkoholowych.

4.1. PRZYKŁADY POZYTYWNOPRAWNYCH ROZWIĄZAŃ UCHWAŁ RADY GMINY W ZAKRESIE OCHRONY MIEJSCA KULTU RELIGIJNEGO

Rada Miasta Krakowa posiada Gminny Program Profilaktyki i Rozwiązywania Problemów Alkoholowych uchwalany na określony czas⁴⁴. Celem jest prowadzenie profilaktycznej działalności informacyjnej i edukacyjnej w szczególności dla dzieci i młodzieży, a także prowadzenie kursów i programów profilaktycznych dla rodziców, dotyczących rozwijania umiejętności rozmawiania z dziećmi na temat alkoholu i problemów alkoholowych, np. organizowanych na terenie szkół, poradni psychologiczno-pedagogicznych, ośrodków kultury oraz parafii.

Jednym z ważniejszych zadań rady miasta (gminy) na gruncie omawianej ustawy jest prawo do podejmowania uchwał w sprawie określenia ogólnie obowiązujących zasad usytuowania na terenie gminy miejsc sprzedaży i podawania napojów alkoholowych⁴⁵. Tytułem przykładu:

1) Na terenie Gminy Miejskiej Kraków⁴⁶ punkty sprzedaży napojów alkoholowych przeznaczonych do spożycia poza miejscem sprzedaży (detal), za wyjątkiem napojów o zawartości alkoholu do

⁴⁴ Np. na rok 2001 – uchwała nr LXXII/620/01 z dnia 14 marca 2001 r. (Dz.Urz. Woj. Małop., nr 40, poz. 619).

⁴⁵ Zazwyczaj działając na podstawie art. 18 ust. 2 pkt 15 lub art. 40 ust. 1 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym (t.j. Dz. U. z 2001 r., nr 142 poz. 1591 ze zm.) i art. 12 ust. 2 i 3 omawianej ustawy.

⁴⁶ Uchwała nr XXVIII/240/03, Rady Miasta Krakowa z dnia 22 października 2003 r. w sprawie zasad usytuowania na terenie Gminy Miejskiej Kraków, miejsc sprzedaży i podawania napojów alkoholowych (Dz.Urz. Woj. Małop., nr 403, poz. 4257).

4,5% oraz piwa, nie mogą być zlokalizowane w odległości mniejszej niż 50 m⁴⁷ m.in. od następujących obiektów chronionych (§ 1 ust. 1 pkt 1-15): obiektów kultu religijnego, a także wszelkiego rodzaju (także kościelnych) przedszkoli, szkół podstawowych, gimnazjów oraz szkół ponadgimnazjalnych, ośrodków szkolno-wychowawczych, placówek zapewniających opiekę i wychowanie uczniom w okresie pobierania nauki poza miejscem stałego zamieszkania (internaty, bursy), domów dziecka oraz matki i dziecka, schronisk dla nieletnich, pogotowi opiekuńczo-wychowawczych, policyjnych izb dziecka, zakładów poprawczych, zakładów karnych dla młodocianych. Przy czym odległość 50 metrów mierzona ma być najkrótszą drogą dojścia (uwzględniającą przepisy o ruchu drogowym gwarantujące bezpieczeństwo publiczne (ochrona życia i zdrowia)) od wejścia do punktu sprzedaży do wejścia na teren obiektu chronionego (§ 1 ust. 2)⁴⁸.

2) Na terenie Gminy Wadowice⁴⁹ punkt sprzedaży napojów alkoholowych o zawartości alkoholu do 4,5% oraz piwa, przeznaczonych do spożycia poza miejscem sprzedaży, nie może znajdować się w odległości mniejszej niż 25 m od następujących obiektów: przedszkoli i szkół (w rozumieniu ustawy o systemie oświaty), świetlic dla dzieci i młodzieży oraz placówek opiekuńczych; a także kościołów, kaplic, cmentarzy (§ 1 ust. 1).

⁴⁷ W poprzedniej uchwale Rady Miasta Krakowa nr LXXI/704/97 z dnia 19 lutego 1997 r. (Gazeta Urzędowa z dnia 4 marca 1997, nr 5) punkty sprzedaży napojów alkoholowych (detal) nie mogły być zlokalizowane w odległości mniejszej niż 100 metrów od ww. obiektów chronionych. W obowiązującej uchwale dopuszcza się (§ 2), po udokumentowaniu przez przedsiębiorcę zapewnienia systemu ochrony placówki i po uzyskaniu opinii właściwej terenowo Rady Dzielnicy, odstąpienie od wymogów odległościowych, określonych w § 1 ust. 1, w odniesieniu do: obszaru położonego w obrębie Plant Krakowskich, rejonu Kazimierza i innych ulic i miejsc w Krakowie.

⁴⁸ W poprzednio obowiązującej uchwale odległość 100 metrów liczona miała być najkrótszą drogą dojścia od najbliższego wejścia na teren „chronionej” posesji, do wejścia do punktu sprzedaży napojów alkoholowych, z wyjątkiem obiektów wojskowych, gdzie odległość liczona będzie od jego ogrodzenia.

⁴⁹ Uchwała Rady Miejskiej w Wadowicach z dnia 26 lutego 2004 r., nr XV/91/2004 w sprawie określenia zasad usytuowania na terenie Gminy Wadowice miejsc sprzedaży i podawania napojów alkoholowych (Dz.U. Woj. Małop. nr 108, poz. 1446).

Punkt sprzedaży pozostałych napojów alkoholowych przeznaczonych do spożycia w miejscu lub poza miejscem sprzedaży (w tym piwa przeznaczonego do spożycia w miejscu sprzedaży) nie może znajdować się w odległości mniejszej niż (§ 1 ust. 2):

a) 100 m – od przedszkoli i szkół (w rozumieniu ustawy o systemie oświaty), świetlic dla dzieci i młodzieży oraz placówek opiekuńczych,

b) 40 m – od kościołów, kaplic, cmentarzy⁵⁰.

3) Na terenie Gminy Bobowa⁵¹ punkty sprzedaży napojów alkoholowych przeznaczonych do spożycia poza miejscem sprzedaży nie mogą być usytuowane w odległości mniejszej niż 30 metrów od (§ 1 ust. 1): szkół i innych placówek oświatowo-wychowawczych; kościołów; obiektów sportowych⁵².

4.2. PRÓBA DEFINIOWANIA KOŚCIELNYCH MIEJSC CHRONIONYCH NA POTRZEBY PRZEDMIOTOWEJ USTAWY

Wydawane na podstawie omawianej ustawy uchwały rad gminy (miasta) operują takimi terminami, jak: „kościół”, „miejsce kultu religijnego”, „ośrodku kultu religijnego” lub „obiekty sakralnego” itp. Tymczasem omawiana ustawa w pierwotnym brzmieniu art. 18 ust. 2 (Dz.U. z 1982 r., nr 35, poz. 230)⁵³, jak i obecnie⁵⁴ ani wy-

⁵⁰ Odległość, o której mowa w ust. 1 i 2, mierzona jest po gruncie, od wejścia do punktu sprzedaży napojów alkoholowych do wejścia do obiektu określonego w ust. 1 i 2, a w przypadku gdy obiekt, o którym mowa w ust. 1 i 2, jest ogrodzony odległość mierzona jest do bramy wejściowej w ogrodzeniu (§ 1 ust. 3 i 4).

⁵¹ Uchwała Rady Gminy Bobowa z dnia 28 lutego 2005 r., nr XXIII/149/05 w sprawie zasad usytuowania na terenie gminy miejsc sprzedaży i podawania napojów alkoholowych (Dz.Urz. Woj. Małop. nr 158, poz. 991).

⁵² Punkty sprzedaży napojów alkoholowych przeznaczonych do spożycia w miejscu sprzedaży nie mogą być usytuowane w odległości mniejszej niż 100 metrów od ww. wymienionych obiektów.

⁵³ Art. 18 ust. 2 ustawy: „Nie wydaje się zezwolenia na prowadzenie sprzedaży napojów alkoholowych w pobliżu szkół i innych placówek oświatowo-wychowawczych i opiekuńczych, obiektów kultu religijnego, domów studenckich, hoteli pracowniczych, zakładów opieki zdrowotnej i społecznej, izb wytrzeźwień, dworców kolejowych, autobusowych, lotniczych i portowych, zakładów przemysłowych, obiektów

dawane na jej podstawie uchwały rad gminy nie zawierają własnych autonomicznych definicji miejsc chronionych, także miejsc kultu religijnego czy obiektu sakralnego.

Zatem orzecznictwu NSA i wojewódzkich sądów administracyjnych pozostało m.in. zadanie deskrypcyjne tych pojęć, zgodnie z jego treścią posiadaną przez nie w języku potocznym z uwzględnieniem aksjologii i celów odpowiednich regulacji prawa publicznego, w tym przede wszystkim omawianej ustawy⁵⁵. Należy zauważyć, że zasady usytuowania punktów sprzedaży napojów alkoholowych stanowią nieprzekraczalną granicę uznania administracyjnego, jakie posiada organ administracyjny przy wydawaniu pozwolenia na sprzedaż napojów alkoholowych⁵⁶.

NSA w wyroku z dnia 17 czerwca 1991 r., II SA 391/91 (niepublikowanym), określił, że „Miejscami kultu religijnego, w rozumieniu ustawy z dnia 26 października 1982 r. o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi są te miejsca, w których stale i sys-

zajmowanych przez organy ścigania i wymiaru sprawiedliwości, zakładów dla nieletnich, zakładów karnych i aresztów śledczych oraz ośrodków przystosowania społecznego, obiektów wojskowych, sportowych, plaż, basenów i kąpielisk oraz innych miejsc masowych zgromadzeń”.

⁵⁴ Art. 18 ust. 2 ustawy: „Zezwolenie, o którym mowa w ust. 1 [Sprzedaż napojów alkoholowych przeznaczonych do spożycia w miejscu lub poza miejscem sprzedaży może być prowadzona tylko na podstawie zezwolenia wydanego przez wójta (burmistrza, prezydenta miasta), właściwego ze względu na lokalizację punktu sprzedaży, zwanego dalej „organem zezwalającym”, wydaje się na podstawie pisemnego wniosku przedsiębiorcy”.

⁵⁵ I. Skrzydło-Niżnik, *Preambula*, s. 231.

⁵⁶ W uchwale NSA z dnia 18 września 1995 r., VI SA 10/95, opublikowanej w „ONSA” 1995, nr 4, poz. 152, „Decyzja w przedmiocie zezwolenia na sprzedaż napojów alkoholowych jest decyzją o ograniczonym zakresie uznania administracyjnego. Zawarte w art. 18 ust. 2 i 3 omawianej ustawy przesłanki dopuszczalności wydania takiego zezwolenia – liczba punktów sprzedaży ustalona dla terenu gminy oraz zasady usytuowania na terenie gminy miejsc sprzedaży – nie kwalifikują takiej decyzji jako decyzji w pełni związanej. Wyznaczają one materialnoprawne granice uznania organu wydającego decyzję. Nie może on wydać zezwolenia, jeśli doprowadziłoby to do przekroczenia ustalonej przez radę gminy liczby punktów sprzedaży napojów alkoholowych lub było niezgodne z określonymi przez radę gminy zasadami usytuowania miejsc sprzedaży alkoholu. Natomiast organ nie ma obowiązku prawnego wydać zezwolenie tylko dlatego, że nie zachodzą powyższe przeszkody”.

tematycznie zbierają się wierni danej religii (wyznania) dla wzięcia udziału w nabożeństwach i innych zorganizowanych formach uprawiania kultu religijnego. W rozumieniu art. 18 ust. 2 cyt. ustawy nie są miejscami kultu religijnego obiekty, symbole i znaki religijne, takie jak np. przydrożne kapliczki, które są wprawdzie czczone przez wiernych, ale w których (obok których) nie zbierają się oni systematycznie dla uprawiania kultu w formach zorganizowanych⁵⁷.

Z kolei w wyroku NSA z dnia 5 sierpnia 1991 r., II SA 451/91 (niepublikowanym): „Pojęcie obiektów sakralnych z art. 18 ust. 2 ustawy z dnia 26 października 1982 r. (Dz.U. nr 35, poz. 230 ze zm.) dotyczy tylko obiektów sakralnych dostępnych dla wszystkich wyznawców danego kultu, w których odbywają się nabożeństwa i inne zbiorowe uroczystości. Chodzi więc o kościoły, cerkwie, synagogi, meczety, itp. a nie przeznaczone dla wąskiej, z góry ograniczonej grupy wiernych, miejsca modlitwy. *Ratio legis* wskazanego przepisu polega bowiem na ochronie powagi i atmosfery koniecznej dla zbiorowych działań kultowych, a więc służy zapewnieniu określonego porządku publicznego⁵⁸.

W innym swoim wyroku z dnia 19 listopada 1991 r., II SA 797-798/91 (niepublikowanym), NSA wyjaśnił, że „Obiektem kultu religijnego w rozumieniu art. 18 ust. 2 ustawy jest również kaplica określona w akcie o jej założeniu jako kaplica półpubliczna i funkcjonująca w takim charakterze⁵⁹.

Z niepublikowanego wyroku NSA z dnia 22 lutego 1995 r., SA/Bk 188/94 wynika, że nie tylko kryterium odległości może być warunkiem usytuowania punktu sprzedaży napojów alkoholowych, ale także kryterium kolizji w funkcjonowaniu tego punktu w stosunku do obiektu chronionego. „Jeżeli treść uchwały rady gminy nie wyznacza kryterium odległości jako warunku usytuowania punktu sprzedaży alkoholu, lecz kryterium kolizji w funkcjonowaniu tegoż punktu w stosunku do obiektu chronionego, to odległość między nimi nie ma istotnego znaczenia⁶⁰.

⁵⁷ I. Skrzydło-Niżnik, *Preambula*, s. 231.

⁵⁸ Tamże, s. 231.

⁵⁹ Tamże, s. 231-232.

⁶⁰ Tamże, s. 230.

4.3. PRAWNE ZNACZENIE ZGODY LUB SPRZECIWIU WŁADZ KOŚCIOŁA LUB INNEGO ZWIĄZKU WYZNANIOWEGO NA USYTUOWANIE MIEJSC SPRZEDAŻY I PODAWANIA ALKOHOLU

Niestety, omawiana ustawa nie przewiduje wymogu zasięgnięcia opinii właściwych władz Kościołów lub innych związków wyznaniowych przy ustalaniu przez radę gminy (miasta) liczby punktów sprzedaży napojów alkoholowych przeznaczonych do spożycia poza miejscem sprzedaży, jak i w miejscu sprzedaży oraz w zakresie samego usytuowania miejsc sprzedaży, podawania i spożywania napojów alkoholowych⁶¹.

Początkowo w orzecznictwie NSA panował pogląd, że przy określaniu usytuowania miejsc sprzedaży napojów alkoholowych i ich odległości od miejsc chronionych (np. kultu religijnego) ewentualny przejaw woli podmiotów dysponujących tzw. obiektami chronionymi jest obojętny z prawnego punktu widzenia (tj. nie wywołuje skutków prawnych)⁶²: „Wyrażenie zgody (lub wyraźnie wyrażony brak sprzeciwu) przez właściwą jednostkę organizacyjną (osobę prawną) Kościoła lub związku wyznaniowego na usytuowanie punktu sprzedaży napojów alkoholowych w odległości mniejszej niż 100 metrów od obiektu kultu religijnego nie ma znaczenia dla wymogów określonych w art. 18 ust. 2 ustawy i w § 3 rozporządzenia Ministra Handlu Wewnętrznego i Usług z dnia 6 maja 1983 r.” (Dz.U. nr 25, poz. 119 ze zm.)⁶³.

Natomiast w niepublikowanym wyroku z dnia 22 lutego 1995 r., SA/Bk 188/94, NSA zmienił pogląd w tej sprawie i uznał, że „Skoro kierujący obiektem kultu i zdecydowana część miejscowej społeczności są przeciwni sprzedaży alkoholu w pobliskiej restauracji, to

⁶¹ Takie wymogi dotyczą jedynie zasięgnięcia opinii właściwych dowódców garnizonów, w tych miejscowościach, w których znajdują się jednostki wojskowe (art. 12 ust. 3 ustawy).

⁶² Wyrok NSA z dnia 5 sierpnia 1991 r., II SA 504/91 („ONSA” 1991, nr 3-4, poz. 75), także „Rejent” 1992, nr 9, s. 134.

⁶³ I. Skrzydło-Niżnik, *Preambuła*, s. 232.

oznacza to kolizję usytuowania miejsca sprzedaży alkoholu w stosunku do lokalizacji obiektu kultu”⁶⁴.

4.4. ZASADY SPRZEDAŻY NAPOJÓW ALKOHOLOWYCH

Sprzedaż napojów alkoholowych przeznaczonych do spożycia w miejscu lub poza miejscem sprzedaży może być prowadzona tylko na podstawie zezwolenia (zawsze czasowego) wydanego przez wójta (burmistrza, prezydenta miasta), właściwego ze względu na lokalizację punktu sprzedaży (art. 18 ust. 1 ustawy). Przedmiotowe zezwolenia wydaje się (po uzyskaniu, w trybie art. 106 K.p.a., pozytywnej opinii gminnej komisji rozwiązywania problemów alkoholowych o zgodności lokalizacji punktu sprzedaży z uchwałami rady gminy) oddzielnie na następujące rodzaje napojów alkoholowych (art. 18 ust. 3 ustawy):

- 1) do 4,5% zawartości alkoholu oraz na piwo,
- 2) powyżej 4,5% do 18% zawartości alkoholu (z wyjątkiem piwa),
- 3) powyżej 18% zawartości alkoholu.

W każdym przypadku prowadzenie sprzedaży w punkcie sprzedaży musi spełniać wymogi określone przez radę gminy, na podstawie art. 12 ust. 1 i 2 ustawy. Sankcją nieprzestrzegania przepisów może być cofnięcie zezwolenia. Ponadto każde z osobna wydanie zezwolenia i jego każdorazowa zmiana powoduje obowiązek uiszczenia stosownej opłaty (art. 9²).

4.5. SPRZEDAŻ WINA MSZALNEGO

Osobnym problemem jest kwestia ustalenia zasad sprzedaży wina gronowego przeznaczonego wyłącznie do celów liturgicznych (wina mszalnego) i czy wino mszalne jest napojem alkoholowym w rozumieniu omawianej ustawy. Otóż omawiana ustawa nie zawiera rozróżnie-

⁶⁴ Tamże, s. 230.

nia napojów pod względem ich hipotetycznego przeznaczenia do celów związanych z obrzędem religijnym, lecz jedynie pod względem zawartości alkoholu (do 4,5%, od 4,5% do 18% i powyżej 18%). Stanowisko takie znalazło odzwierciedlenie w wyroku NSA z 22 października 1991 r., II SA 644/91⁶⁵, z którego wynika, że „Brak jest podstaw prawnych do traktowania wina mszalnego w sposób odmienny od innego rodzaju napojów o tej samej zawartości alkoholu. Używane do celów liturgicznych wino gronowe jest napojem alkoholowym i zasady jego sprzedaży powinny być zgodne z wymaganiami zawartymi w omawianej ustawie i wydanych na jej podstawie aktach wykonawczych”. Oznacza to m.in., że placówki prowadzące sprzedaż artykułów dewocjonalnych nie mogą uzyskać zezwolenia na sprzedaż napojów alkoholowych, w tym także do celów liturgicznych. Bez znaczenia jest tu okoliczność, że wino takie może być produkowane w winnicach kościelnych (zakonnych) z zastosowaniem szczególnej technologii, i że nabywcami mogą być wyłącznie księża i zakonnicy.

5. PRZEDMIOTOWY ZAKAZ SPRZEDAŻY, PODAWANIA I SPOŻYCIA NAPOJÓW ALKOHOLOWYCH

Omawiana ustawa zawiera przepisy o zróżnicowanej mocy ciężkości obowiązywania, które wprost zabraniają sprzedaży, podawania i spożywania napojów alkoholowych w określonych miejscach chronionych. Stopień ciężkości tych zakazów jest zróżnicowany; od bezwzględnych do względnych⁶⁶.

Wśród miejsc (obiektów) objętych bezwzględnym zakazem sprzedawania, podawania i spożywania znalazły się m.in. szkoły oraz inne zakłady i placówki oświatowo-wychowawcze, opiekuńcze i domy studenckie, teren zakładów pracy oraz miejsc zbiorowego żywienia pracowników, a także miejsca w czasie masowych zgromadzeń (art. 14 ust. 1 ustawy).

⁶⁵ Opublikowanym w „Orzecznictwo Naczelnego Sądu Administracyjnego” 1992, nr 3-4, poz. 70.

⁶⁶ G. Zalas, w: I. Skrzydło-Niżnik, G. Zalas, *Ustawa o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi. Komentarz*, Zakamycze 2002, s. 260 n.

Z kolei samo spożywanie napojów alkoholowych jest zabronione, oprócz miejsc wyżej wymienionych, także na ulicach, placach i w parkach, z wyjątkiem miejsc przeznaczonych do ich spożycia na miejscu, w punktach sprzedaży tych napojów.

Ponadto sprzedaż i podawanie napojów zawierających więcej niż 18% alkoholu zabronione jest także w ośrodkach szkoleniowych oraz w domach wypoczynkowych, a w tych pierwszych także jego spożywanie⁶⁷. Zatem nie ma znaczenia, czy powyżej wymienione miejsca są we władaniu podmiotów publicznych, czy też prywatnych, w tym także należących do Kościołów i innych związków wyznaniowych oraz ich jednostek organizacyjnych.

W innych niewymienionych wyżej miejscach, obiektach lub na określonych obszarach gminy, ze względu na ich charakter, rada gminy może wprowadzić zakazy sprzedaży, podawania, spożywania oraz wnoszenia napojów alkoholowych (art. 14 ust. 6 ustawy) o charakterze:

1) czasowym (np. z okazji wizyty Ojca Świętego Benedykta XVI w Polsce⁶⁸ lub z powodu publicznego charakteru i znaczenia święta religijnego⁶⁹),

⁶⁷ Sprzedaż, podawanie i spożywanie napojów zawierających więcej niż 4,5% alkoholu może się odbywać na imprezach na otwartym powietrzu tylko za zezwoleniem i tylko w miejscach do tego wyznaczonych (art. 14 ust. 5 ustawy).

⁶⁸ Np. na terenie Gminy Wadowice czasowy zakaz obowiązywał w dniu 27 maja 2006 r. w godz. od 6.00 do 15.00 i dotyczył (§ 1): sprzedaży i podawania – w punktach sprzedaży detalicznej i gastronomicznej; spożywania oraz wnoszenia – w miejscach pobytu Jego Świątobliwości Papieża Benedykta XVI i w miejscach wzmożonego ruchu pielgrzymów, napojów alkoholowych o zawartości do 4,5 % alkoholu oraz piwa, powyżej 4,5 % do 18 % alkoholu z wyjątkiem piwa i powyżej 18 % alkoholu. Jednak zakaz nie dotyczył (§ 2) lokali gastronomicznych obsługujących zorganizowane imprezy zamknięte, zleczone przed wejściem w życie niniejszej uchwały i lokali gastronomicznych w obiektach hotelarskich, w związku z obsługą gości hotelowych (uchwała nr XXXII/222/2006 Rady Miejskiej w Wadowicach z dnia 28 kwietnia 2006 r. w sprawie wprowadzenia na terenie Gminy Wadowice czasowego zakazu sprzedaży, podawania, spożywania oraz wnoszenia napojów alkoholowych (Dz.U. Woj. Małop. nr 316, poz. 2229)).

Podobny zakaz wprowadziła Rada Miasta Krakowa od dnia 26 maja 2006 r. godz. 18.00 do dnia 28 maja 2006 r. godz. 17.00 (uchwała nr CV/1064/06 z dnia 29 marca 2006 r., Dz.U. Woj. Małop. nr 191, poz. 1334) i Rada Miasta w Oświęcimiu w dniu 28

2) stałym⁷⁰.

maja 2006 r., tj. w dniu wizyty Ojca Świętego w Oświęcimiu (uchwała nr LIX/608/06 29 marca 2006 r., Dz.U. Woj. Małop. nr 212, poz. 1459).

Wymienione wyżej akty normatywne wydano na podstawie art. 40 ust. 1 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym (t.j. Dz. U. z 2001 r., nr 142 poz. 1591, ze zm.) i art. 14 ust. 6 omawianej ustawy.

⁶⁹ Na podstawie uchwały nr V/41/03 Rady Gminy w Lipnicy Murowanej z dnia 15 kwietnia 2003 r. (Dz.Urz. Woj.Małop. Nr 220, poz. 2667) wprowadzono czasowy zakaz sprzedaży detalicznej napojów alkoholowych oraz piwa (§ 1 ust. 1):

1) na terenie sołectwa Lipnica Murowana każdorazowo w niedzielę, w czasie której organizowane są:

- a) Małopolski Przegląd Grup Kolędniczych,
- b) Konkurs Palm, do godziny 24.00,
- c) Odpust ku czci Błogosławionego Szymona do godziny 13.00,

2) na terenie sołectwa Rajbrot każdorazowo w niedzielę, w czasie której organizowany jest: Odpust ku czci Narodzenia Najświętszej Marii Panny do godz. 13.00.

Zakazy powyższe wprowadzono z uwagi na to, iż wyżej wymienione imprezy i święta mają publiczny charakter i szczególne znaczenie dla kulturalnego i religijnego charakteru Gminy Lipnica Murowana.

Ta sama Rada Gminy w Lipnicy Murowanej uchwałą nr XIV/98/04 z dnia 27 kwietnia 2004 r. (Dz.Urz.Woj. Małop. nr 91, poz. 1237) wprowadziła czasowy zakaz sprzedaży detalicznej i gastronomicznej napojów alkoholowych oraz piwa w dniach 15 i 16 maja 2004 r na terenie sołectw: Lipnica Murowana i Lipnica Dolna z uwagi na odbywające się w tych dniach uroczystości religijne poświęcone czci św. Urszuli Ledóchowskiej, mające publiczny charakter i szczególne znaczenie dla kulturalnego i religijnego charakteru Gminy Lipnica Murowana (§ 1 ust. 1).

⁷⁰ Rada Miejska w Żabnie uchwałą nr XXIX/311/05 z dnia 23 czerwca 2005 r. (Dz.Urz. Woj.Małop. nr 457, poz. 3432) wprowadziła stały zakaz spożywania napojów alkoholowych w następujących miejscach położonych na terenie Gminy Żabno: cmentarze, place zabaw dla dzieci i drogi publiczne (§ 1).

Z kolei Rada Gminy w Moszczenicy uchwałą nr XXX/191/06 z dnia 28 czerwca 2006 r. (Dz.Urz.Woj.Małop. nr 464, poz. 2849) wprowadziła czasowy zakaz sprzedaży, podawania i spożywania napojów alkoholowych oraz piwa (§ 3 ust. 1):

1) na terenie sołectwa Moszczenica każdorazowo w niedzielę, w czasie której organizowane są:

- a) odpust ku czci Świętego Izydora do godziny 14.00;
- b) odpust ku czci Matki Boskiej Szkaplerznej do godziny 14.00;
- c) uroczystości Misji Świętych i Rekolekcji w czasie trwania nabożeństw i innych form kultu.

2) na terenie sołectwa Staszkówka każdorazowo w niedzielę, w czasie której organizowane są:

- a) odpust ku czci Świętego Wojciecha;

Ten szczególny charakter miejsc, obiektów lub określonych obszarów gminy może wynikać z ich znaczenia religijnego, kulturalnego, oświatowego, społecznego lub pełnienia specyficznej roli wychowawczej (i to nie tylko w stosunku do dzieci i młodzieży). Przy wydawaniu takich przepisów prawa miejscowego rada gminy winna pamiętać, by posługiwać się takimi zwrotami językowymi, które pełnią funkcje semantyczne nazw jednostkowych lub grupowych określonych miejsc, obiektów i pozwalają je indywidualizować i odróżniać (także ze względu na ich charakter) od innych tego samego rodzaju miejsc, obiektów lub obszarów publicznych na terenie gminy (por. uchwała Sądu Najwyższego z dnia 17 kwietnia 1997 r., III RN 11/97, OSNAP 1997, nr 20, s. 393)⁷¹.

Omawiana ustawa wyraźnie zakazuje wnoszenia napojów alkoholowych na teren tych miejsc i obiektów chronionych lub na określonych obszarach gminy, w szczególności wymienionych w art. 14 ust. 1 pkt 6 ustawy, na terenie których ze względu na ich charakter (m.in. szczególne znaczenie religijne, oświatowe, społeczne) rada gminy może wprowadzić czasowy lub stały zakaz sprzedaży, podawania i spożywania napojów alkoholowych (art. 16 ust. 1 ustawy)⁷². W tym przepisie ustawodawcy zapewne chodziło o zminimalizowanie ewentualnego zagrożenia dla porządku, spokoju publicznego albo bezpieczeństwa osób i mienia, jakie niewątpliwie wiązać się może ze spożyciem alkoholu w tych miejscach z uwagi na ich charakter. Zakaz wnoszenia napojów alkoholowych stanowi więc swoistą zapo-

b) odpust ku czci Najświętszej Marii Panny;

c) uroczystości Misji Świętych i Rekolekcji.

Powyższe zakazy wprowadzono z uwagi na to, że wyżej wymienione imprezy i święta mają publiczny charakter i szczególne znaczenie dla religijnego i kulturalnego charakteru Gminy Moszczenica.

⁷¹ G. Zalas, *op. cit.*, s. 270.

⁷² Wyrok NSA z 25 listopada 1994 r., SA/Wr 1954/94, opublikowany w „Wokanda” 1995, nr 5, poz. 31. Na podstawie art. 40 ust. 3 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie terytorialnym rada gminy nie może wydawać przepisów porządkowych, dotyczących kwestii spożywania alkoholu w zakresie, w jakim zostało to uregulowane w Kodeksie wykroczeń bądź w omawianej ustawie. Osoby posiadające przy sobie napoje alkoholowe mają obowiązek przekazania ich do depozytu pod rygorem niewpuszczenia bądź usunięcia z terenu obiektów lub miejsc, o których mowa w ust. 1.

rę dla ewentualnej pokusy ich spożywania lub wywołania zgorzenia powszechnego⁷³.

Zatem z treści art. 16 ustawy można wyprowadzić podstawę prawną dla zakazu wnoszenia napojów alkoholowych do wymienionych w tym przepisie miejsc i obiektów, m.in. obiektów i miejsc objętych zakazem wnoszenia napojów alkoholowych z uwagi na ich charakter na mocy uchwały rady gminy, czyli do miejsc kultu religijnego⁷⁴.

Wreszcie należy zwrócić uwagę, że Rada Ministrów, ze względu na bezpieczeństwo i porządek publiczny, w drodze rozporządzenia (a w sytuacjach wymagających niezwłocznego działania w innym trybie), może wprowadzać na czas określony na obszarze całego kraju albo jego części całkowity lub częściowy zakaz sprzedaży i podawania napojów alkoholowych (art. 19 ust. 1 i 2 ustawy).

6. PODMIOTOWY ZAKAZ SPRZEDAŻY I PODAWANIA NAPOJÓW ALKOHOLOWYCH

Przepis art. 15 ustawy zabrania sprzedaży i podawania napojów alkoholowych osobom, których zachowanie wskazuje, że znajdują się w stanie nietrzeźwości; osobom do lat 18; i na kredyt lub pod zastaw. Powyższy zakaz musi godzić co najmniej dwa sprzeczne ze sobą prawa, tj. obywatelskie w zakresie swobody pewnych zachowań społecznych, np. co do charakteru zakupów i spożywania, a z drugiej strony

⁷³ G. Zalas, *op. cit.*, s. 269-270.

⁷⁴ Będzie tu miało zastosowanie także rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych z dnia 11 maja 1983 r. w sprawie zasad i trybu postępowania w razie wnoszenia napojów alkoholowych na tereny objęte zakazem ich wnoszenia (Dz.U. nr 25, poz. 105). Rozporządzenie zobowiązuje również służby porządkowe, straż przemysłową lub inne osoby upoważnione przez kierownika zakładu pracy lub obiektu albo organizatora ww. imprez do odmowy wpuszczenia na teren obiektu lub miejsc objętych zakazem wnoszenia napojów alkoholowych osób, w stosunku do których powzięty uzasadnione podejrzenia, że wbrew zakazowi wnoszą napoje alkoholowe. Niestety rozporządzenie nie reguluje kwestii związanych z ewentualnym usunięciem osób, które pomimo zakazu wniosły napoje alkoholowe na teren nim objęty i nie oddały ich do depozytu. W związku z tym ustawowa norma nakazująca usuwanie osób naruszających zakaz wynikający z art. 16 z terenów w nim, a także w § 1 rozporządzenia wskazanych jest w zasadzie niewykonalna.

interes społeczny i państwa, tj. przeciwdziałanie alkoholizmowi i wychowaniu w trzeźwości.

W powyższym zakresie podmiotowych ograniczeń brak osób duchownych lub kandydatów do stanu duchownego (zakonnego). Ustawodawca doszedł do wniosku, że względ na ewentualną ochronę powagi stanu duchownego nie może być w państwie świeckim wyznacznikiem w ograniczaniu praw obywatelskich. Zatem ograniczenia w tym zakresie przesuwają się na grunt przepisów kościelnych.

7. PRACOWNIK W STANIE PO UŻYCIU ALKOHOLU

Przepis art. 17 ust. 1-3 ustawy reguluje szczegółowe zasady postępowania w przypadku, gdy pracownik stanął się do pracy w stanie wskazującym na spożywanie alkoholu albo spożywał alkohol w czasie pracy. Przepis ten będzie miał zastosowanie także do pracowników stanu świeckiego zatrudnionych u pracodawcy kościelnego lub wyznaniowego, jak i do pracowników stanu duchownego zatrudnionych zarówno u pracodawcy świeckiego, jak i kościelnego (wyznaniowego). We wszystkich tego rodzaju sytuacjach kierownik zakładu pracy (pracodawca) lub osoba przez niego upoważniona ma obowiązek niedopuszczenia pracownika do pracy. Jednakże w każdym przypadku musi zachodzić uzasadnione podejrzenie, iż pracownik zgłosił się do pracy w stanie po użyciu alkoholu lub spożywał alkohol w czasie pracy.

W każdym bądź razie, na żądanie pracownika, co do którego istnieje uzasadnione podejrzenie, kierownik zakładu pracy lub osoba przez niego upoważniona jest obowiązana zapewnić przeprowadzenie badania stanu trzeźwości pracownika⁷⁵. Ponadto, stawienie się w pracy w stanie nietrzeźwym czy po użyciu alkoholu w świetle przepisów Kodeksu pracy stanowi poważne naruszenie dyscypliny pracowniczej i może skutkować rozwiązaniem stosunku pracy bez wypowiedzenia⁷⁶.

⁷⁵ G. Zalas, *op. cit.*, s. 278-279.

⁷⁶ Zob. art. 52 § 1 pkt 1 ustawy z dnia 26 czerwca 1974 r. Kodeksu pracy (t.j. Dz.U. z 1998 r., nr 21, poz. 94 ze zm.).

Z kolei pracownik, będący osobą duchowną, niezależnie od sankcji w prawie polskim, może ponosić odpowiednie kary kościelne.

8. POSTĘPOWANIE W STOSUNKU DO OSÓB NADUŻYWAJĄCYCH ALKOHOLU

Lecnictwem odwykowym osób uzależnionych od alkoholu zajmują się różne, stacjonarne i niestacjonarne zakłady leczenia odwykowego, a nadto inne zakłady opieki zdrowotnej (art. 21 ust. 1 ustawy)⁷⁷. Mogą być zakładane i prowadzone przez podmioty zarówno świeckie, jak i wyznaniowe. Leczenie odwykowe jest dobrowolne, poza wyjątkami ustawowymi, a świadczenia ZOZ-ów są bezpłatne.

Od 1 stycznia 1999 r. organizacja pomocy dla osób uzależnionych od alkoholu należy do zadań samorządu terytorialnego na szczeblu województwa (zarządu województwa) i powiatu (starosty)⁷⁸. Szczegóły w tym zakresie regulują akty podustawowe⁷⁹, a wśród nich obowiązujące jeszcze rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 6 maja 1983 r. w sprawie regulaminów stacjonarnych zakładów leczenia odwykowego oraz domów pomocy społecznej dla osób uzależnionych od alkoholu (Dz.U. nr 25, poz. 115). Według załącznika nr 2 (regulaminu domu pomocy społecznej dla osób uzależnionych od alkoholu), mieszkaniec domu może – za zgodą dyrektora domu – umieścić w przydzielonym mu pokoju oprócz własnych mebli i innych osobistych przedmiotów – także przedmioty i symbole religijne (§ 2 ust. 1).

⁷⁷ G. Zalas, *op. cit.*, s. 371.

⁷⁸ Wcześniej ten obowiązek spoczywał na administracji rządowej.

⁷⁹ Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 31 grudnia 1999 r. w sprawie organizacji, kwalifikacji personelu, zasad funkcjonowania i rodzajów zakładów leczenia odwykowego oraz udziału innych zakładów opieki zdrowotnej w sprawowaniu opieki nad osobami uzależnionymi od alkoholu (Dz.U. z 2000 r., nr 3, poz. 44). Por. G. Zalas, *op. cit.*, s. 375.

9. POSTĘPOWANIE Z OSOBAMI DOPROWADZONYMI DO IZBY WYTRZEŻWIEŃ

Przepisy omawianej ustawy (art. 40 ust. 1-6) regulują zasady postępowania z osobami doprowadzonymi do izby wytrzeźwień⁸⁰ oraz z rzeczami znajdującymi się przy osobach, które zostały doprowadzone do izby wytrzeźwień. Przede wszystkim osoby w stanie nietrzeźwości, które swoim zachowaniem dają powód do zgorszenia w miejscu publicznym (np. w kościele lub mszy odprawianej na wolnym powietrzu) lub w zakładzie pracy, znajdują się w okolicznościach zagrażających ich życiu lub zdrowiu albo zagrażają życiu lub zdrowiu innych osób, mogą zostać doprowadzone m.in. do izby wytrzeźwień (art. 40 ust. 1 ustawy). O umieszczeniu takich osób w izbie wytrzeźwień zawiadamia się niezwłocznie wskazane przez nie osoby np. przełożonego osoby duchownej (art. 40 ust. 6 pkt 2 ustawy)⁸¹. Wśród kategorii osób, których nie można przyjąć do izby wytrzeźwień, placówki lub jednostki policji nie ma wymienionych osób duchownych (§ 6 ust. 1 cyt. rozporządzenia). Osobom przyjętym do izby lub placówki można wydać na czas pobytu odzież zastępczą (§ 10 cyt. rozporządzenia).

10. PRZYKŁADY KOŚCIELNEJ DZIAŁALNOŚCI Z ZAKRESU PRZECIWDZIAŁANIA ALKOHOLIZMOWI I WYCHOWANIU W TRZEŻWOŚCI

Z medycznego punktu widzenia choroba alkoholowa (tj. uzależnienie od alkoholu) nie jest chorobą zakaźną, niemniej wywiera negatywne skutki w otoczeniu (rodzinie) chorego. Skutki te ujawniają

⁸⁰ Izby wytrzeźwień mogą być organizowane i prowadzone przez organy samorządu terytorialnego w miastach liczących ponad 50.000 mieszkańców i organy powiatu (art. 39 ustawy).

⁸¹ Uszczegółowienie tych reguł zawiera Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 4 lutego 2004 r. w sprawie trybu doprowadzania, przyjmowania i zwalniania osób w stanie nietrzeźwości oraz organizacji izb wytrzeźwień i placówek utworzonych lub wskazanych przez jednostkę samorządu terytorialnego (Dz.U. nr 20, poz. 192 ze zm.).

się nie tylko w sferze psychicznej (tzw. zespół współzależnienia), ale także i w fizycznym wyniszczeniu organizmu, a także prowadzić mogą do deprecjacji materialnego i społecznego statusu chorego i jego rodziny.

W świetle ustawy o pomocy społecznej⁸², alkoholizm jest jednym z powodów do udzielenia osobie i rodzinie pomocy społecznej (art. 7 pkt 13)⁸³. Na gruncie tej ustawy, jednym z zadań własnych gminy o charakterze obowiązkowym jest opracowanie i realizacja gminnej strategii rozwiązywania problemów społecznych ze szczególnym uwzględnieniem profilaktyki i rozwiązywania problemów alkoholowych, których celem jest integracja osób i rodzin z grup szczególnego ryzyka (art. 17 ust. 1 pkt 1)⁸⁴.

W rozdziale 4 ustawy o pomocy społecznej („Opieka nad rodziną i dzieckiem”, art. 70-90) wymieniono przykładowe formy udzielanej pomocy rodzinie mającej trudności w wypełnianiu swoich zadań oraz dziecku z tej rodziny (poradnictwa rodzinnego, terapii rodzinnej, zapewnienia dzieciom opieki i wychowania poza rodziną). Rodzina taka otrzymuje pomoc w szczególności przez działania placówek opiekuńczo-wychowawczych wsparcia dziennego i innych podmiotów, których działanie daje potrzebne wsparcie dziecku i rodzinie⁸⁵.

⁸² Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej (Dz.U. nr 64, poz. 593 ze zm.).

⁸³ Z. Zarzycki, *Rola Kościołów*, s. 73-102.

⁸⁴ Z kolei do zadań samorządu województwa należy m.in. opracowanie, aktualizowanie i realizacja strategii wojewódzkiej w zakresie polityki społecznej, będącej integralną częścią strategii rozwoju województwa, obejmującej w szczególności programy: profilaktyki i rozwiązywania problemów alkoholowych i współpracy z organizacjami pozarządowymi – po konsultacji z powiatami (art. 21 pkt 1).

⁸⁵ Do zadań pracownika socjalnego należy w szczególności (art. 119 ust. 1 pkt 3, 4 i 7): udzielanie informacji, wskazówek i pomocy w zakresie rozwiązywania spraw życiowych osobom, które dzięki tej pomocy będą zdolne samodzielnie rozwiązywać problemy, będące przyczyną trudnej sytuacji życiowej; pomoc w uzyskaniu dla osób będących w trudnej sytuacji życiowej poradnictwa, dotyczącego możliwości rozwiązywania problemów i udzielania pomocy przez właściwe instytucje państwowe, samorządowe i organizacje pozarządowe oraz wspieranie w uzyskiwaniu pomocy; współpraca i współdziałanie z innymi specjalistami w celu przeciwdziałania i ograniczania patologii i skutków negatywnych zjawisk społecznych, łagodzenie skutków ubóstwa.

Wymienienie wszystkich rodzajów placówek kościelnych (wyznaniowych), które realizują zadania z zakresu przeciwdziałania alkoholizmowi i wychowania w trzeźwości, nie jest możliwe w tym miejscu⁸⁶.

Stacjonarny zakład leczniczy. Osoby, które w związku z nadużyciem alkoholu powodują rozkład życia rodzinnego, demoralizację małoletnich, uchylają się od pracy albo systematycznie zakłócają spokój lub porządek publiczny, zobowiązać można do poddania się leczeniu w stacjonarnym lub niestacjonarnym zakładzie lecznictwa odwykowego (art. 24 i 26 ustawy)⁸⁷. Szczegóły regulowane są aktami wykonawczymi⁸⁸.

Specjalistyczne Domy Pomocy Społecznej. Ustawa o pomocy społecznej wprost nie przewiduje osobnego typu domów pomocy społecznej dla osób chorych na chorobę alkoholową⁸⁹. Niemniej osoby takie, jeżeli m.in. zostaną zaliczone do osób przewlekłe somatycznie chorych, mogą być kierowane do takich jednostek. Dom pomocy społecznej może być prowadzony, po wcześniejszym uzyskaniu zezwolenia marszałka województwa m.in. przez Kościół katolicki, inne Kościoły lub związki wyznaniowe (art. 57 ust. 1 pkt 2 ustawy o pomocy społecznej). Zasady kierowania i przyjęcia do domu pomocy społecznej zostały określone w rozdziale drugim ustawy o pomocy

⁸⁶ Zob. tytułem przykładu pod adresem: <http://bazy.ngo.pl>; luty 2007 r.

⁸⁷ O zastosowaniu obowiązku poddania się leczeniu w zakładzie lecznictwa odwykowego orzeka sąd rejonowy właściwy według miejsca zamieszkania lub pobytu osoby, której postępowanie dotyczy, w postępowaniu nieprocesowym. Podobnie też osoby, które są umieszczone w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich, i są uzależnione od alkoholu, mają obowiązek poddania się zarządzonemu leczeniu odwykowemu (art. 37 ust. 1 ustawy).

⁸⁸ Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 7 maja 1983 r. w sprawie szczegółowych zasad i trybu sprawowania kontroli legalności skierowania i przebywania w stacjonarnych zakładach leczniczych i domach pomocy społecznej osób, na które został nałożony obowiązek poddania się leczeniu odwykowemu, oraz warunków, w jakich osoby te przebywają (Dz.U. nr 25, poz. 111).

⁸⁹ Art. 56 ustawy o pomocy społecznej: „Domy pomocy społecznej, w zależności od tego, dla kogo są przeznaczone, dzielą się na domy dla: osób w podeszłym wieku; osób przewlekłe somatycznie chorych; osób przewlekłe psychicznie chorych; dorosłych niepełnosprawnych intelektualnie; dzieci i młodzieży niepełnosprawnych intelektualnie; osób niepełnosprawnych fizycznie”.

społecznej (art. 54-66) i w aktach niższego rzędu⁹⁰, a ich wykonanie powierzono przede wszystkim władzom powiatowym⁹¹.

Duszpasterstwo chorych. Kościoły i inne związki wyznaniowe udzielają także posługi i pomocy osobom cierpiącym na chorobę alkoholową i nadużywającym alkoholu w ramach prowadzonego duszpasterstwa chorych⁹². Konstytucja RP w art. 53 ust. 1 zapewnia każdemu, a więc również osobie z chorobą alkoholową i członkom jej rodziny wolność sumienia i religii. Wolność religii obejmuje m.in. prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują⁹³.

Ochrona tajemnicy choroby alkoholowej. Ochrona tajemnicy choroby (w tym alkoholowej) może wynikać albo z przepisów prawa polskiego, albo prawa wewnętrznego Kościoła lub związku wyznaniowego. W drodze pośredniej wykładni Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. (kan. 227⁹⁴ i kan. 220⁹⁵) na gruncie prawa świeckiego implikować można prawo do ochrony danych osobowych na gruncie polskiego Kodeksu cywilnego (art. 23)⁹⁶. Ponadto etyka lekarska i katolicka zobowiązuje lekarza (katolika) do zachowania tajemnicy lekarskiej, która w pewnych sytuacjach może być jednak uchylona⁹⁷.

⁹⁰ Rozporządzenie Ministra Polityki Społecznej z dnia 19 października 2005 r. w sprawie domów pomocy społecznej (Dz.U. nr 217, poz. 1837).

⁹¹ Dz. U. nr 64, poz. 593 ze zm.

⁹² B. Ratajczak, *Duszpasterstwo chorych*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, wyd. 2 zmienione i zaktualizowane, *stan prawny na 1 lipca 2003 r.*, Lublin 2003, s. 339-340.

⁹³ Wolność religii obejmuje również 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 (art. 53 ust. 2 zd. 1 Konstytucji RP).

⁹⁴ „Wierni świeccy mają prawo, aby w zakresie spraw doczesnej społeczności przyznano im wolność przysługującą wszystkim obywatelom”.

⁹⁵ „Nikomiu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności”.

⁹⁶ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (Dz.U. nr 16, poz. 93 ze zm.); zob. M. Jackowski, *Ochrona danych medycznych*, wyd. I, Wrocław 2002, s. 225.

⁹⁷ Dokumentacja lekarska wykorzystywana jest np. w sądach kościelnych w toczonych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

11. KOŚCIELNE GWARANCJE DO DZIAŁAŃ PRZECIWAŁKOHOLOWYCH I DO WYCHOWANIA W TRZEŻWOŚCI

Każdy wierny na skutek przyjęcia chrztu powinien prowadzić życie zgodne z nauką ewangeliczną i ma prawo do wychowania chrześcijańskiego, a więc powinien wzbraniać się przed pokusą nadużywania alkoholu i dążyć do życia w trzeźwości. Życie w świętości jest normalnym zadaniem każdego chrześcijanina i ma mocne podłoże w Kodeksie Jana Pawła II⁹⁸. Niemniej każdemu wiernemu, a w szczególności borykającemu się z pokusą uzależnienia od alkoholu, przysługuje prawo do przedstawienia pasterzom Kościoła swoich potrzeb, zwłaszcza duchowych, a także swoich życzeń (kan. 212 § 2).

11.1. PRAWO DO WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Wychowanie chrześcijańskie jest procesem ciągłym i dostosowanym do wieku i mentalności wiernych, a zarazem jednym z ważniejszych punktów programu duszpasterskiego i rodzicielskiego⁹⁹. Kościół szczególną troskę roztacza wokół chrześcijańskiego wychowania dzieci (kan. 226 § 2)¹⁰⁰. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* nr 60 (1981) pisze, że „Szczególnie zaś w rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci, zgodnie

⁹⁸ Kan. 209 § 2 „Z wielką pilnością wierni powinni wypełniać obowiązki, którymi są związani zarówno wobec Kościoła powszechnego, jak i partykularnego, do którego należą zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa”. Także kan. 210: „Wszyscy wierni, zgodnie ze swoimi możliwościami, powinni prowadzić życie święte oraz przyczyniać się do wzrostu Kościoła i dbać o jego ustawiczną świętość”. Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2002, s. 36.

⁹⁹ Tamże, s. 40-41.

¹⁰⁰ Tamże, s. 47.

z wiarą na chrzcie otrzymaną, poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego”.

Również deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* n. 3,1 (1965) nakłada na rodziców szczególne obowiązki, „Ponieważ rodzice dali dzieciom życie, dlatego w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców”. W nawiązaniu do tych celów pozostaje treść kan. 795 KPK, w myśl którego „prawdziwe wychowanie powinno objąć pełną formację osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczności, dlatego dzieci i młodzież tak winny być wychowywane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z wolności i przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym”.

Zdefiniowane powyżej wychowanie chrześcijańskie powinno dążyć do kształtowania osoby ludzkiej nie tylko w kierunku jej celu ostatecznego, ale także dla dobra tych społeczności, w których się znajduje, by mogła w przyszłości pełnić właściwie jej obowiązki¹⁰¹. Przede wszystkim rodzina powinna być pierwszą szkołą cnót społecznych, która jest potrzebna wszelkiej społeczności. Żeby rodzina mogła prawidłowo wypełniać ten obowiązek, powinna kierować się właściwą drogą postępowania, a w razie trudności powinna otrzymać właściwą pomoc od społeczności. Z kolei do zadań Kościoła i państwa należy popieranie różnymi sposobami wychowania młodzieży, przejmowanie wedle zasady pomocniczości wychowania i dopomaganie w tym. Prawo i obowiązek wychowania młodzieży przez Kościół zostały zlecone przez Boga w ramach misji niesienia ludziom pomocy, aby mogli osiągnąć pełnię życia chrześcijańskiego (kan. 794 § 1). Jeżeli chodzi o praktyczne wypełnienie misji Kościoła na tym odcinku, to do duszpasterzy należy obowiązek czynić wszystko, ażeby wszyscy wierni mogli otrzymać katolickie wychowanie (kan. 794 § 2)¹⁰².

¹⁰¹ E. Szafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, cz. 3, Warszawa 1986, s. 53.

¹⁰² Tamże, s. 55.

11.2. WYMÓG PRZESTRZEGANIA POSTÓW I WSTRZEMIEŻLIWOŚCI

Post (*ieiunium*), zw. też postem ilościowym, obowiązują w Popielec i Wielki Piątek (kan. 1251)¹⁰³. Z kolei wstrzemięźliwość (*abstinentia*), zw. postem jakościowym, polega na wstrzymaniu się od spożywania potraw mięsnych i ewentualnie innych potraw (w tym napojów alkoholowych)¹⁰⁴.

Świadectwem dobrego chrześcijańskiego wychowania człowieka powinno być powstrzymanie się od spożywania lub nadużywania alkoholu w okresie postu. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Okresy i dni pokuty w ciągu roku liturgicznego (okres Wielkiego Postu, każdy piątek jako wspomnienie śmierci Pana) są w Kościele specjalnym czasem praktyki pokutnej. Okresy te są szczególnie odpowiednie dla ćwiczeń duchowych, liturgii pokutnej, pielgrzymek o charakterze pokutnym, dobrowolnych wyrzeczeń, jak post i jałmużna, braterskiego dzielenia się z innymi (dzieła charytatywne i misyjne)”¹⁰⁵.

11.3. OBOWIĄZEK DUCHOWNEGO DO PROWADZENIA ŻYCIA SKROMNEGO

Biblijny nakaz w stosunku do osób duchownych wymaga, aby „życie ich nie może być wystawne, lecz skromne. Żyjąc bowiem w świecie, nie są ze świata”¹⁰⁶. Z kolei kodeks Jana Pawła II rozwinął te obowiązki: „Duchowni powinni przejawiać w życiu prostotę i powstrzymać się od wszystkiego, co trąci próżnością” (kan. 282 § 1). W innym zaś miejscu czytamy, że: „Duchowni powinni całkowicie

¹⁰³ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1252. Post obowiązuje osoby dorosłe od 18. roku życia do ukończenia 59 lat, a wstrzemięźliwość w jedzeniu mięsa obowiązuje młodzież już od 14. roku życia. W szczególności podczas Wielkiego Postu Kościół domaga się od nas takiej pokuty, która zbliży nas do Pana i przyniesie duszy szczególną radość.

¹⁰⁴ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 427.

¹⁰⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1438.

¹⁰⁶ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 36. Zob. J 17,14-16; Kor 7,31.

powstrzymać się od tego wszystkiego, co nie przystoi ich stanowi, zgodnie z przepisami prawa partykularnego” (kan. 285 § 1). W literaturze przedmiotu tytułem przykładu podnosi się konieczność unikania tego wszystkiego, co jest niezgodne z powagą stanu duchownego lub może spowodować zgorzenie lub zdziwienie u wiernych albo może narazić stan duchowny na ośmieszenie. Zatem duchowni nie powinni przesiadywać w lokalach, gdzie podawany jest m.in. alkohol, albo brać udział w gorszących widowiskach, gdzie spożywa się alkohol lub zachęca do jego spożycia albo pochwała alkoholowy styl życia¹⁰⁷.

Należy też zauważyć, że osobom duchownym zabrania się uprawiania osobiście lub przez innych handlu (także napojami alkoholowymi) lub kupiectwa, na korzyść własną lub innych, chyba że otrzymali zgodę właściwej władzy kościelnej (kan. 286). Złamanie powyższego zakazu obwarowane jest sankcją karną (kan. 1392)¹⁰⁸.

14. ZAGADNIENIE KOMUNII ŚWIĘTEJ POD DWIEMA POSTACIAMI

W praktyce Kościoła od zawsze była stosowana Komunia święta pod dwiema postaciami: chleba i wina. Zasadą jest komunia pod postacią chleba. Niemniej Kodeks Jana Pawła II (kan. 925) i dokumenty posoborowe¹⁰⁹ przewidują kilkanaście wyjątków, dopuszczających udzielania komunii pod dwiema postaciami, tj. chleba i wina¹¹⁰. W świetle powyższego, rygory prawne omawianej ustawy nie będą się

¹⁰⁷ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 92-93.

¹⁰⁸ Tamże, s. 93.

¹⁰⁹ Zob. *Ritus servandus in distribuenda Communione sub utraque specie*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, n. 1; Instrukcja *Eucharisticum Mysterium*, n. 32; *Institutio Missalis Romani*, n. 242; *Congregatio pro Cultu Divino, Instructio Sacramentali Communionis de ampliore facultate sacrae Communionis sub utraque specie administrandae*, z dnia 29 czerwca 1970, AAS 62 (1970), s. 664-667; także przepisy wykonawcze do Instrukcji Kongregacji ds. Sakramentów i Kultu Bożego *Inaestimabile donum* z dnia 03 kwietnia 1980 r. (wydane przez Watykan 11 grudnia 1980 r.), zob. także S. Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, Lublin 2000, s. 371.

¹¹⁰ Zob. także Uchwałę Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Komunii św. pod dwiema postaciami w zgromadzeniach zakonnych i w instytucjach życia konsekrowanego z dnia 8 lutego 1979 r.

rozcigały do zakazu wnoszenia, podawania i spożywania wina mszalnego w obiektach kultu religijnego (kościół, kaplica), wszakże pod warunkiem, że będzie to miało związek z odprawianą celebrą, a nie poza nią. Spożywanie wina mszalnego zgodnie z normą i zwyczajem kościelnym, w czasie odprawianej liturgii mszalnej lub poza nią korzysta z ochrony w prawie kanonicznym Kościoła katolickiego, a także na gruncie praw wewnętrznych tych Kościołów, w których to spożywanie jest praktykowane.

STANISŁAW SAGAN

KOŚCIÓŁ PAŃSTWOWY ISLANDII

Przez prawie pięć stuleci, od reformacji do czasów współczesnych w krajach nordyckich sytuacja statusu prawnego Kościołów była dość klarowna. Za konfesję państwową uznawane było wyznanie ewangelicko-luterańskie. Dopuszczano równoległe egzystencję innych mniejszościowych wspólnot wyznaniowych. Sytuacja ta uległa zmianie po nowelizacji i wejściu w życie 1 stycznia 2000 r. szwedzkiej ustawy zasadniczej – Aktu o Formie Rządu z 1974 r., która to zniosła wyznanie państwowe. Wprowadziła w to miejsce wolność konfesji. A Kościół Szwecji (Svenska Kyrkan) został zrównany z innymi związkami wyznaniowymi¹.

W trzech państwach nordyckich, tj. Danii, Norwegii i Islandii wyznanie luterańskie uważane jest nadal za państwowe.

Natomiast specyficzną pozycję zajmują Kościoły Narodowe w Finlandii. Formalnie są dwa, tj. Fiński Kościół Ewangelicko-Luterański i Fiński Kościół Grecko-Pravosławny.

Status obu Kościołów regulują ustawy: ustawa nr 1054 z 26 listopada 1993 r. Kodeks Kościoła odnosi się do Kościoła luterańskiego, sytuację prawną zaś wspólnoty prawosławnej reguluje ustawa nr 521 z 8 września 1969 r. o Wspólnocie Kościoła Pravosławnego. Krokiem w kierunku separacji największego związku, jakim jest konfesja lu-

¹ Pierwszym biskupem, zwierzchnikiem Svenska Kyrkan, który nie pochodził z nominacji państwowej, został biskup diecezji Växjö – Andreas Wajryd. Miało to miejsce 2 września 2006 r. podczas uroczystości w Uppsali.

terańska, było odebranie w nowej konstytucji fińskiej z roku 1999 (weszła w życie 1 marca 2000 r.) uprawnień Prezydenta do mianowania hierarchów kościelnych. Odrębność regulacji prawnych dostrzega P. Błachut, konstatując: „fińskie rozwiązania w obszarze stosunków Państwo-Kościół są bardzo specyficzne i trudne do jednoznacznego sklasyfikowania. Finlandia pozostaje bliższa jakiejś postaci rozdziału, choć rzeczywistość i regulacje prawne dowodzą, iż istnieje tam jeszcze sporo rozwiązań prawnych właściwych dla systemu kościoła państwowego. Jednak w porównaniu do takich krajów, jak Norwegia czy Dania, fiński model nie może być określony jako system kościoła oficjalnego, analogiczny do tych dwóch monarchii. Historyczny system powiązania, który występował w Szwecji i Finlandii (do 1809 r. obydwa państwa tworzyły jeden organizm polityczny, Kościół Fiński był częścią [luteranckiego] Kościoła Szwedzkiego) został na tyle zdekomponowany (zdekoncentrowany, zdekompletowany) poprzez częściowe, następujące od ok. połowy XIX w. po sobie reformy, które nie wprowadziły jednak oficjalnego rozdziału, iż dziś ma on charakter *sui generis*, wymykający się próbom generalizacji”².

Dokonując klasyfikacji z punktu widzenia zasad ustrojowych, kraje nordyckie pozostają nadal państwami wyznaniowymi w wersji otwartej³.

Państwo wyznaniowe w wersji otwartej trafnie charakteryzuje J. Krukowski – „nie zajmuje [ono] stanowiska w sprawie prawdziwości doktryny teologicznej, czyli wstrzymuje się przed zajmowaniem stanowiska co do tego, która doktryna religijna jest prawdziwa, pozostawiając każdemu człowiekowi wolność wyboru religii i światopoglądu. Państwo docenia jednak związki kulturowe religii z narodem i z tej

² Status prawny Kościołów luteranckich w państwach nordyckich ze szczególnym uwzględnieniem Szwecji omawia P. Błachut (*Stosunki Państwo – Kościół w Królestwie Szwecji. Studium prawnokonstytucyjne i wyznaniowe*, Warszawa 2002). Jest to kompetentnie przygotowana praca magisterska pod kierunkiem L. Garlickiego, na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, s. 51.

³ Klasyfikację przyjmuję za wybitnym znawcą prawa wyznaniowego J. Krukowskim (*Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, wyd. III, s. 26).

racji uznaje oficjalny charakter jednej religii lub jednego z kościołów”⁴.

1. OD KONFESJI RZYMSKO-KATOLICKIEJ DO LUTERANIZMU

Kościół narodowy Islandii pełnił w historii i pełni obecnie niezwykle ważką rolę w tej małej wyspiarskiej społeczności. Stanowi integralną część życia Islandczyków. Jest bardzo mocno wkomponowany w kulturę, pozostaje też ważnym czynnikiem identyfikacji narodowej. Chrześcijaństwo na Islandii pojawiło się wraz z pierwszymi osadnikami, którymi byli celtyccy eremici – przybysze z Irlandii – w tym sensie jest tam „od zawsze”. Początki chrześcijaństwa wiążą się z Kościołem rzymskokatolickim.

Wprowadzenie chrześcijaństwa na Islandii odbyło się inaczej niż w innych państwach Europy. Zwykle bowiem wprowadzenie nowej wiary odbywało się poprzez chrzest władcy i dworu, a następnie narzucanie jej poddanym i uznanie za religię państwową. Tak odbywał się ten proces także w świecie nordyckim w Norwegii, Szwecji i Danii. Ewenementem była tu Islandia, gdzie nowe wyznanie wprowadzono uchwałą parlamentu – Althingu w roku, jak się przyjęło 1000 (a być może był to rok 999). Wnioskodawcą był przewodniczący parlamentu – poganin i kapłan zarazem⁵.

Tak komentuje ten fakt Ari zwany Uczonym w „Íslendingabók” – „Król Olaf, syn Tryggvy, zaprowadził chrześcijaństwo w Norwegii i Islandii. Wysłał on do Islandii księdza Thangbranda, który nauczał mieszkańców i chrzcił wszystkich, którzy przyjęli nową wiarę. Pierwsi kazali się ochrzcić Hall, syn Thorsteina z Sidy, Hjalti, syn Skeggi z Thorsaldala, Gizur Biały, syn Teitsa i wnuk Retilbjörnsa z Mosfell i wielu innych naczelników rodów. Ale tych, którzy byli przeciwni lub odmówili chrztu, była większość. Thangbrand po roku czy też po dwu latach wyjechał z Islandii, gdyż zamordował dwóch czy trzech mężczyzn, którzy szydzili z niego. Kiedy wrócił do Norwegii, opowiedział

⁴ Tamże.

⁵ Por. *Jak Islandia przyjęła chrześcijaństwo* – <http://www.islandia.org.pl/jak.html>

królowi Olafowi, co się jemu przytrafiło i nie miał nadziei, aby w Islandii przyjęto chrześcijaństwo. Król Olaf był bardzo rozgniewany i chciał wydać rozkaz wymordowania lub okaleczenia wszystkich naszych rodaków przebywających wtedy w Norwegii. Tego lata przybył do Norwegii Gizur i Hjalti z Islandii, którzy już przyjęli nową wiarę i wyprosilili u króla wolność dla Islandczyków w Norwegii obiecując, że zrobią wszystko, aby przyjęli chrześcijaństwo.

Następnego dnia Gizur i Hjalti stanęli przed Skałą Prawa i przekazali zgromadzonym swoje poglądy o nowej religii. A mówili bardzo dobrze. Skutek jednak był taki, że zrobili to również przedstawiciele drugiej strony i obie partie chrześcijanie i poganie uznali, że nie są upoważnieni do wypowiedzania się w tej sprawie i opuścili Skałą Prawa.

Wtedy chrześcijanie poprosili Halla ze Sidy, aby on ogłosił prawo tak, jak to odpowiada chrześcijanom. Ale ten odmówił i poprosił «głosiciela prawa» Thorgeira, aby on przedstawił tę sprawę zgromadzeniu. Thorgeir był jednak poganinem. Kiedy mężowie poszli do swoich bud (na terenie Thingvellir każdy budował sobie prowizoryczne schronienie, budy, namioty, ziemianki itd.), Thorgeir również położył się, owinął swoim płaszczem i przeleżał cały dzień i następną noc z nikim nie rozmawiając.

Następnego dnia wstał i polecił zebrać się wszystkim przed Skałą Prawa. I kiedy mężowie tam przyszli, przemówił i powiedział, że w jego przekonaniu sytuacja jest nie do utrzymania, jeżeli nie będzie w kraju obowiązywało jedno prawo (tj. jedna religia). Przedstawił obecnym w najróżniejszej formie, że nie można do tego dopuścić, aby powstały spory, które mogą doprowadzić do bratobójczych walk i zabójstw, przez co kraj może się wyludnić. Opowiedział też im, jak królowie Norwegii i Danii długi czas toczyli ze sobą walki, aż ludność doprowadziła do pokoju, mimo że oni tego nie chcieli. Wydaje mi się, powiedział Thorgeir, że również my nie możemy między sobą walczyć i musimy wprowadzić porozumienie, aby obydwie strony trochę miały racje i aby obowiązywało jedno prawo i jedna religia (chrześcijańska). Musimy sobie uświadomić, że jeżeli prawo zostanie naruszone, to również i pokój zostanie zerwany. Zakończył swoje przemówienie z sukcesem tak, że obydwie strony zgodziły się, iż wszyscy

mają mieć jednakowe prawo (tj. religię), które zasady im teraz przedstawił.

I tak uchwalono prawo, że wszyscy, którzy jeszcze nie są chrześcijanami, przyjmą chrzest”⁶.

Ten kronikarski a zarazem literacki opis faktu uchwalenia przez Althing przyjęcia chrześcijaństwa uświadamia nam z całą ostrością odrębną mentalność i inność tradycji tej odległej od Europy społeczności. Chrześcijaństwo zyskało dość szybko pozycję dominującą na Islandii, szczególnie w dziedzinie kultury, ale także w sferze politycznej. Wiązało się to przede wszystkim z wysokim poziomem intelektualnym duchowieństwa. Głównymi ośrodkami życia duchowego, kulturalnego i społecznego stały się klasztory i obie katedry w stolicach biskupich.

Na wyspę ciągnęli misjonarze z Anglii, Niemiec i krajów wschodniej Europy. Pierwszy biskup islandzki Ísleif Gissurason wyświęcony w roku 1056 w Bremie założył pierwszą diecezję w Skálholt w 1082 r. Później zwierzchnictwo nad Kościołem islandzkim objęło arcybiskupstwo w Lundzie i w 1153 r. stał się on częścią prowincji kościelnej Nidaros. Nieco później, bo w 1106 r. utworzono drugą diecezję w Hólar z biskupem ordynariuszem Jónem Ögmundsonem. Obie jednostki kościelne przetrwały do połowy XVIII stulecia, a więc do czasów, kiedy nie było już katolików. W okresie panowania duńskiego Islandia zwróciła się ku nowym wówczas prądom – wprowadza wyznanie luterańskie w 1540 r. Skutkiem tego było zlikwidowanie klasztorów, a duża część majątków, należących do diecezji katolickich, została skonfiskowana przez władze duńskie. Król stał się zwierzchnikiem Kościoła. Niechlubnym wydarzeniem w historii reformacji była bezprawna egzekucja w 1550 r. ostatniego rzymskokatolickiego biskupa Hólaru Jóna Arasóna i jego dwóch synów. Większość duchownych katolickich pozostała jednakże w swoich parafiach po wprowadzeniu obrządku luterańskiego⁷. Reformacja zapoczątkowała wzrost i rozwój działalności literackiej

⁶ Cytat z www.islandia.org.pl/jak.html

⁷ E. Roesdahl, *Historia*, s. 229; także H. Kadečková, *Dějiny* s. 159 i n.

w kraju. Opublikowanie przekładów na język islandzki Nowego Testamentu w 1540 r. i Biblii w 1584 r. stało się kamieniem milowym w historii tego języka i główną przyczyną jego zachowania. „Hymn pasji – 50 myśli wypisanych na krzyżu przez XVII-wiecznego poetę, a zarazem duchownego Hallgrímura Péturssona (1614-1674) – dla całych pokoleń był najważniejszą lekcją modlitwy i mądrości”. To samo można powiedzieć o kazaniach Jóna Vidalina, biskupa Skátholtu (1698-1720). Jego ekspresyjne kazania czytało się w domach przez wiele pokoleń. W 1815 r. założono Islandzkie Towarzystwo Biblijne. Było to owocem wizyty szkockiego pastora Ebenezera Hendersona, który podróżował po kraju, rozdając Biblię. Wiek XIX był świadkiem początku odrodzenia narodowego na Islandii oraz ruchu dążącego do politycznej niepodległości. Wielu duchownych odegrało w tym procesie ważną rolę.

Pierwsza ustawa zasadnicza z 1874 r. zagwarantowała obywatelom wolność religii. Konstytucja także ustanowiła zasadę, iż Kościół Ewangelicko-Luterański jest Kościołem Państwowym i jako taki podlega ochronie i jest wspierany przez państwo. Ten przepis zachował się również w Konstytucji Republiki Islandii z 1944 r.

W ciągu ostatnich stu lat ustawodawstwo kościelne uległo zreformowaniu. Zostały utworzone rady parafialne, a kongregacje otrzymały prawo wybierania księży. W 1912 r. ukazał się nowy przekład Biblii, ponownie wydany w 1981 r.

Na przełomie wieku XIX i XX nastąpił rozłam w Kościele, założono kilka wolnych Kościołów luterańskich, opartych na tych samych wyznaniach, jak Kościół Państwowy oraz używających tej samej liturgii i zbioru pieśni kościelnych, lecz niezależnych organizacyjnie i finansowo. Przetrwiała także wiara rzymskokatolicka. Zakładano katolickie misje i szpitale. W pierwszych dekadach XX wieku powodzenie miały także misje adwentystów siódmego dnia oraz zielonoświątkowców. Praktycznie do połowy XX wieku ludność kraju była w przeważającej mierze wiejska, z przewagą farmerów i rybaków, których styl życia był bardzo tradycyjny. Kościół stanowił jego ważną część. Po II wojnie zmieniła się znacznie struktura społeczna, stwarza to także problemy Kościołowi na Islandii. Społeczeństwo islandzkie jest na przełomie XX i XXI wieku nowoczesne i mocno

zurbanizowane, a także w znacznym stopniu laickie, wyróżniające się coraz większym pluralizmem w kwestiach wiary.

Na początku lat 90. XX wieku na Islandii pojawiły się w Kościele nurty liberalne, które spowodowały wiele konfliktów na gruncie teologicznym. Krytyka tekstu Pisma Świętego oraz radykalny teologiczny liberalizm wywarły niemały wpływ na nowo powstały Wydział Teologii Uniwersytetu Islandzkiego.

Chociaż Islandia staje się coraz bardziej wielokulturowa i wielowyznaniowa, jednak 90% ludności deklaruje przynależność do Kościoła luterańskiego. To oznacza, iż 9 na 10 dzieci zostaje ochrzczonych w pierwszym roku życia, 90% nastolatków jest konfirmowanych, 75% zawiera śluby kościelne, a 99% ma pogrzeby kościelne. O wiele mniej osób uczestniczy w niedzielnych porannych nabożeństwach, chociaż święta kościelne przyciągają wielkie tłumy. Ostatnie badania opinii publicznej pokazują, iż tylko 12% osób dorosłych na Islandii uczestniczy w nabożeństwach⁸.

2. STATUS PRAWNY KOŚCIOŁA PAŃSTWOWEGO

Pozycję prawną Kościoła Państwowego Islandii wyznaczają zarówno regulacje zawarte w samej ustawie zasadniczej, jak i w ustawie o położeniu, kierownictwie i porządku prac Kościoła Państwowego (nr 78/1997), ustawa weszła w życie 1 stycznia 1998 r.

Ważne znaczenie miały islandzkie regulacje dotyczące Kościoła wzorowane na regulacjach duńskich, w szczególności na gruncie ustawy zasadniczej⁹.

⁸ O roli Kościoła Państwowego na Islandii informuje biskup Islandii K. Sigurbjörnsson – *The Church of Iceland, past and present*, <http://kirkjan.is/?english/church-of-iceland>

⁹ P. Błachut, *Stosunki*, s. 45 i n. W rozdziale II Autor omawia m.in. status Kościoła Państwowego na Islandii. Dla szerszego zrozumienia stosunków Państwo-Kościół w krajach nordyckich warto też sięgnąć do opracowania P. Błachuta, *Kościół Szwedzki a państwo. Dzieje wzajemnych relacji do połowy XX wieku*, „Myśl Protestancka” nr 1-2 (25-26) 2003, s. 77 i n.

Konstytucja Islandii w rozdziale VI w art. 62 stanowi, że „Kościół Ewangelicko-Luterański jest Kościołem Państwowym i jako taki jest wspierany i otaczany opieką przez Państwo”. Najnowsza ustawa z 1997 r. detalizuje status prawny islandzkiego Kościoła Państwowego, jego organizację i funkcjonowanie oraz stosunki z rządem. Stanowi ona, że Kościół Państwowy wspiera się na doktrynie wiary ewangelicko-luterańskiej i jest niezależną wspólnotą wyznaniową posiadającą odrębną osobowość prawną¹⁰. Osobowość prawną posiadają także parafie, które są podstawowymi jednostkami organizacyjnymi Kościoła.

Państwo wspiera Kościół m.in. poprzez pobór składek na jego rzecz i ich rozdział na poszczególne parafie. Na Islandii nie ma odrębnego podatku kościelnego. Do 1987 r., od początku XX wieku, kiedy to wprowadzono składkę kościelną, jej pobieranie należało do parafii. Po 1987 r. czynią to organy państwa. Podział środków finansowych należy do rad parafialnych. Stosownie do art. 60 ustawy państwo przyjęło na siebie zobowiązanie do utrzymania biskupa Islandii, biskupów pomocniczych oraz duchownych luterańskich a ponadto personel (18 osób) obsługujących kurię biskupią. Zobowiązanie to jest rekompensatą za przejęte w 1907 r. nieruchomości należące do parafii (w tym plebanie).

Ważką zmianą, jaką wprowadziła nowa ustawa, pozostaje to, że regulacje dotyczące spraw kościelnych uchwała obecnie (po 1998 r.) nie Althing a Zgromadzenie Kościoła (Kirkjuthing), które zbiera się raz na rok. Jest ono najwyższą władzą Kościoła Państwowego. Składa się z 21 członków pochodzących z wyborów. Pośród nich 9 to duchowni a 12 to osoby świeckie, z których jedna przewodniczy zgromadzeniu. Organem wykonawczym Zgromadzenia jest Rada Kościelna (Kirkjurath). W jej skład wchodzi dwóch duchownych i dwie osoby świeckie, wybierane przez Zgromadzenie. Radzie przewodniczy biskup Islandii. Niezależnie od Zgromadzenia Kościoła biskup corocznie zwołuje synod. W jego składzie zasiadają wszyscy duchow-

¹⁰ O Kościele Państwowym na Islandii znalazłem jedyną publikację polską – L. Kawka, *Kościół Luterański w Islandii*, „Zwiastun” 3/4 – 15 lutego 1989.

ni i teologowie. Synod wypowiada się w sprawach kościelnych, społecznych oraz teologii i liturgii.

Obecnie Kościół Państwowy składa się z jednej diecezji z siedzibą w Reykjavíku. W historycznych diecezjach Skálholt i Hólar urzędują biskupi pomocniczy (vígslubiskup). Stanowią oni wraz z biskupem Islandii Radę Biskupów. Na Islandii obecnie jest około 300 parafii. Poza posługą religijną parafie prowadzą także działalność edukacyjną, misyjną, prace z dziećmi i młodzieżą. Obsługę duszpasterską parafii prowadzi 150 duchownych i 10 diakonów. Duchowni kształcą się na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Islandzkiego oraz zagranicą. Kościół Państwowy Islandii należy do światowej Rady Kościołów oraz Światowej Federacji Luterńskiej. Jest także stroną umowy z Parvoo, zawartej pomiędzy Kościołami: anglikańskim z Wysp Brytyjskich oraz Kościołami luteranskimi z państw nordyckich i bałtyckich. Islandzkie Towarzystwo Misyjne we współpracy z Norweską Federacją Misyjną prowadzi misje w Chinach, Etiopii i Kenii a Islandzka Organizacja Pomocy Kościelnej angażuje się w akcje charytatywne w sytuacjach kryzysowych w różnych zakątkach świata.

3. INNE ZWIĄZKI WYZNANIOWE

Status prawny innych niż Kościół Państwowy związków wyznaniowych reguluje ustawa o związkach religijnych (nr 18/1975). Ważne znaczenie posiada ustawa o rejestracji organizacji religijnych (nr 108/1999). Te regulacje w odróżnieniu od uregulowań odnoszących się do Kościoła Państwowego, wzorowane zostały na ustawodawstwie norweskim.

Art. 63 islandzkiej konstytucji gwarantuje swobodę sumienia i wyznania – wolność zakładania związków religijnych oraz praktykowania religii. Granicą wolności religijnych pozostaje moralność i porządek publiczny.

Niezależnie od wyznania państwowego na Islandii istnieje kilka innych konfesji luteranskich. Są one znacznie mniej liczne niż Kościół oficjalny. Do nich należą: Wolny Kościół, który posiada około 5 tysięcy wyznawców, Niezależny Kościół liczy nieco ponad tysiąc wy-

znawców, Wolny Kościół Hafratfjordur, liczy około 2,5 tysiąca wiernych¹¹.

Natomiast pośród wyznań nieluterańskich na pierwszym miejscu plasują się katolicy. Do Kościoła rzymskokatolickiego należy około 2,5 tysiąca wyznawców. Jest to wyznanie bardzo prężne. Ponadto do wyznań chrześcijańskich zalicza się: Adwentystów Dnia Siódmego (780 wyznawców), Kościół Zielonoświątkowy (1089 wyznawców), Kongregację Sjonarhaed (52 wyznawców), świadków Jehowy (556 wyznawców), wspólnotę Baha'i (384 wyznawców), Krzyż (309 wyznawców), Kościół Jezusa Chrystusa (157 wyznawców), Bractwo Drogi Chrystusa (liczy 755 wyznawców). Do wyznań chrześcijańskich należy też wyznanie – Słowo Życia – liczące 43 wyznawców.

Pośród wyznań niechrześcijańskich na Islandii odnotowuje się nieliczne (modne obecnie konfesje dalekowschodnie) – Towarzystwo Wiary Asa (około 130 wyznawców) oraz Islandzki Ruch Budystyczny (brak danych). Ponadto ponad 3600 osób deklaruje bezwyznaniowość.

¹¹ Dane dotyczące różnych wyznań zaczerpnąłem z *Religion in Iceland* – <http://www.iceland.is/people-and-society/Religion/>

VIKTORIYA SERZHANOVA

KOŚCIOŁY W FINLANDII

Od czasów reformacji (XVI w.) luteranizm w Finlandii był wyznaniem narodowym, a Kościół ewangelicko-luterański przez kilka stuleci posiadał status Kościoła Państwowego. Wyznanie protestanckie traktowano jako jeden z elementów wchodzących w skład struktur państwowych. W osobie monarchy koncentrowała się zarówno władza polityczna, jak i religijna, co oznaczało, że król był najwyższym zwierzchnikiem, a także pierwszym członkiem Kościoła¹.

Ewolucja protestantyzmu w Finlandii doprowadziła z czasem do formalnoprawnego odstąpienia Kościoła ewangelicko-luterańskiego od statusu Kościoła Państwowego. Współcześnie okreśłany on jest mianem Kościoła Narodowego. W odróżnieniu od nazwy „Kościół Państwowy”, odbieranej raczej z negatywnym zabarwieniem ideologicznym, określenie „Kościół Narodowy (Ludowy)” akcentuje jego społeczną funkcję. Przez wiele lat Kościół ewangelicko-luterański w Finlandii podkreślał, że jest Kościołem Narodowym i swą funkcję widział w służbie obywatelom. Termin „Kościół Narodowy” jest prawnie nieokreślony, bo na poziomie różnych krajów może przyjmować bardzo odmienne od siebie formy. W Finlandii termin „Kościół Państwowy” ma charakter nomenklatury prawno-wyznaniowej,

¹ P. Błachut, *Stosunki Państwo – Kościół w Królestwie Szwecji. Studium prawno-konstytucyjne i wyznaniowe* – praca magisterska, napisana pod kierunkiem naukowym prof. dr hab. L. Garlickiego w Katedrze Prawa Konstytucyjnego na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2002, s. 40.

zaś „Kościół Narodowy” powiązany jest z aspektem kościelno-socjologicznym². Współcześnie protestantyzm w Finlandii jest w przeważającym stopniu wyznaniem narodowym³, mocno wkomponowanym w kulturę tego kraju. Odgrywa istotną rolę w życiu społeczeństwa fińskiego.

Formalnie rzecz ujmując, Finlandię należałoby zaliczyć do państw wyznaniowych w wersji otwartej, czyli zmodernizowanej. Przemawiają za tym pewne elementy charakterystyczne, jakimi są:

- rezygnacja przez państwo z afirmacji jednej religii jako jedynie prawdziwej;
- uznanie jednego z Kościołów za religię narodową;
- subwencjonowanie religii oficjalnej z funduszy państwowych;
- gwarancje wolności religijnej dla wyznawców wszystkich religii oparte na zasadzie równości⁴.

Z kolei dla oceny systemu relacji państwowo-kościelnych jako systemu Kościoła Państwowego – z perspektywy skandynawskiej – H. Juntunen, M. Kotiranta i P. Błachut zgodnie uznają za istotne dwie cechy:

- związanie władzy państwowej z określoną partykularną konfesją oraz

² Tamże, za M. Kotirantą, *Kirche, Staat und Religionsfreiheit in Finnland*, ZevKR 45 (2000), s. 238 nn.

³ Z danych statystycznych wynika, że ponad 90% populacji w Finlandii deklaruje przynależność do wyznań chrześcijańskich, z tego 84% ludności wyznaje protestantyzm: H. Jääskeläinen, *Church for the People*, http://www.evl.fi/english/church_for_the_people/jaaskelainen.htm. Szczegółowe dane statystyczne dotyczące Kościoła w Finlandii dostępne są także w opracowaniach: J. Seppo, *The Current Condition of Church – State Relations in Finland*, http://www.evl.fi/english/church_for_the_people/seppo.html; M-L. Hietakangas, *Finances of the Finnish Evangelical Lutheran Church*, http://www.evl.fi/english/church_for_the_people/hietakangas.htm oraz H. Heino, *The Status of Traditional Religiosity in the Nordic Countries*, <http://www.evl.fi/kkh/ktk/english/norden.htm>

⁴ Kryteria klasyfikacji relacji między państwem a Kościołem tudzież klasyfikację państw ze względu na ich stosunek do Kościoła przyjmuję za wybitnym znawcą prawa wyznaniowego J. Krukowskim, *Polskie prawo wyznaniowe*, wydanie III, Warszawa 2006, s. 26 nn.

– ściśle powiązanie określonego Kościoła Narodowego z administracją państwową.

Pytanie zatem powstaje: czy mimo braku wyraźnych przepisów formalnoprawnych w tym zakresie Kościół ewangelicko-luterański w Finlandii w rzeczywistości wciąż posiada w jakimś stopniu status Kościoła Państwowego, czy też nastąpił zdecydowany rozdział w stosunkach państwo-Kościół z pełnym zachowaniem zasady autonomii i niezależności Kościoła od państwa? Wysiłkowi odpowiedzi na to pytanie zamierzam poświęcić dalszy ciąg moich rozważań.

1. OD POCZĄTKÓW CHRZEŚCIJAŃSTWA DO PRZEJŚCIA NA LUTERANIZM

Chrześcijaństwo w Finlandii pojawiło się wraz z nasilającą się ekspansją jednoczącego się państwa szwedzkiego na tereny zajmowane przez pogańskich Finów⁵. Wiąże się z tym najstarsza pisemna informacja dotycząca Finlandii, która zawarta jest w XIV-wiecznej *Kronice Eryka*. Opisuje ona tzw. pierwszą szwedzką wyprawę krzyżową, zorganizowaną w 1157 r.⁶ i dowodzoną przez króla szwedzkiego Eryka IX, wspieranego przez biskupa Henryka, który po zakończonej wyprawie pozostał na zdobytych terenach i zajął się organizacją struktur Kościoła. Wyprawa ta uznawana jest za początek historii politycznej Finlandii. Źródła historyczne informują ponadto o dwu kolejnych krucjatach: pierwsza miała miejsce prawdopodobnie w roku 1249, chociaż spotyka się też datę o 10 lat wcześniejszą, a druga

⁵ A. Kersten, *Historia Szwecji*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 74.

⁶ M. Grzybowski, *Systemy polityczne współczesnej Skandynawii*, Warszawa 1989, s. 10; także T. Cieślak, *Historia Finlandii*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1983, s. 22; również J. Osiński, *Konstytucja Finlandii*, opracowanie i tłumaczenie, Warszawa 1997, s. 5. Z kolei Matii Klinge podaje rok 1155 jako datę pierwszej krucjaty Szwedów: M. Klinge, *Krótką historia Finlandii*, Helsinki 1997, s. 15. Warto dodać, że rok 1157 uważa się za historyczną datę przyjęcia przez Finów chrześcijaństwa. M. Heikkilä, *Major Trends and Movements in Finnish Church History*, http://www.evl.fi/english/church_for_the_people/heikkila1.htm

w roku 1293⁷. Krucjaty ugruntowały chrześcijaństwo wśród Finów i podporządkowały ten kraj szwedzkim arcybiskupom z Uppsali⁸.

Kolejną wzmiankę zawiera bulla papieska (*Gravis ad modum*) z 1171 lub 1172 r.⁹, skierowana przez papieża Aleksandra III do arcybiskupa Uppsali, w której papież żali się na niestałość w wierze Finów i zaleca ostrzejszą politykę wobec nich.

W połowie XIII wieku próby utworzenia samodzielnego państwa finlandzkiego podjął biskup Tomasz (z pochodzenia Anglik, od 1230 r. kierował diecezją w Turku). Ekspansji religijnej towarzyszyło osiedlanie się na terenach finlandzkich ludności pochodzenia szwedzkiego. Doprowadziło to w połowie XIII wieku do konfliktu z Nowogrodem Wielkim, który równoległe prowadził akcję nawracania Karelów na prawosławie. Parcie Szwecji na wschód zahamowane zostało dopiero w 1240 r., kiedy to wojska szwedzko-fińskie uległy wojskom nowogrodzkim w bitwie nad Newą. Z końcem XIII stulecia ostatecznie włączono ziemie fińskie w skład państwa szwedzkiego, ustanawiając administrację królewską. W okresie rządów dynastii Folkungów Finlandię wyodrębniono jako lenno młodszego brata króla w 1284 r., jednakże w 1302 r. włączono ją ponownie do lenn królewskich. W roku 1291 biskupem w Turku został pierwszy z pochodzenia Fin Magnus I Tawast. Długotrwały konflikt z Nowogrodem o Karelię zakończył się pokojem zawartym w 1323 r. w Pähkinäsaari (Noteborg)¹⁰.

Traktat zawarty w Noteborgu w 1323 r. przesądził o tym, że Finlandia na okres ponad 500 lat włączona została w obręb monarchii szwedzkiej¹¹. Przyłączeniu sprzyjał brak jednolitej władzy centralnej

⁷ Y. Blömstedt, *A Historical Background of the Finnish Legal System*, w: *Finnish Legal System*, Helsinki 1966, s. 7 nn.

⁸ W XIII wieku została utworzona odrębna diecezja obejmująca terytorium ówczesnej Finlandii. Podlegała archidiecezji w Uppsali powstałej w 1164 r. M. Heikkilä, *Major Trends*.

⁹ T. Cieślak, *Historia*, s. 5.

¹⁰ Y. Blömstedt, *A Historical*, s. 7; w literaturze polskiej T. Cieślak, *Historia*, s. 34 oraz J. Osiński, *Konstytucja*, s. 5.

¹¹ N. Herlitz, *Elements of Nordic Public Law*, Stockholm 1969, s. 8 i nn; w literaturze polskiej A. Gwiżdż, *Uwagi wstępne do konstytucji Finlandii w: Konstytucje Fin-*

w Finlandii, a także wspólna religia i administracja kościelna oraz wcześniejsze doświadczenia w prowadzonych wojnach.

W XVI wieku Finlandia wraz ze Szwecją, poddając się nurtom reformacyjnym, przyjęła luteranizm, wprowadzony przez biskupa Mikaela Agricolę – ucznia Martina Lutra¹². Wniósł on ogromny wkład w rozwój języka narodowego. Zarówno tworzył w języku fińskim, jak też przetłumaczył na ten język Nowy Testament. Przedstawiciele nowego wyznania odegrali dużą rolę w rozbudzaniu i utrwalaniu świadomości narodowej Finów.

Jednym z przełomowych okresów w historii Kościoła w Finlandii były lata panowania na tronie szwedzkim króla Gustawa I Wazy (1523-1560). Był to okres narastania fali reformacji, która zapoczątkowana została na zgromadzeniu stanowym (*Riksdag*) w Västerås w 1527 r. Przegłosowano wówczas pozbawienie Kościoła wszelkich uprawnień w odniesieniu do sądownictwa. Królowi przyznano prawo zatwierdzania obsady stanowisk kościelnych i prawo przejmowania nadmiernych dochodów Kościoła według własnego uznania¹³. Zabroniono biskupom posiadania oddziałów wojskowych i ufortyfikowanych zamków¹⁴. „Zgromadzenie to w zasadzie przesądziło o klęsce zwolenników pozostania Szwecji przy katolicyzmie i zdecydowało o wprowadzeniu nowego, reformacyjnego porządku kościelnego w tej części Skandynawii”¹⁵.

Ludność Finlandii zaakceptowała przeprowadzane reformy. Luteranizm uzyskał zwolenników poprzez prostotę liturgii i odprawianie nabożeństw w języku fińskim.

landii, Włoch, Niemieckiej Republiki Federalnej, Francji, red. A. Burda, M. Rybicki, Wrocław 1971, s. 8.

¹² Za oficjalną datę ogłoszenia Szwecji, a co za tym idzie również Finlandii, państwem luteraniskim uznaje się rok 1544. Jednakże ostatecznie wyznanie luteraniskie uzyskało status konfesji państwowej dopiero podczas Synodu w Uppsali w 1593 r. po przyjęciu dokumentu *Confessio Fidei*. Szerzej o tym: P. Błachut, *Kościół Szwedzki a państwo. Dzieje wzajemnych relacji do połowy XX w.*, „Myśl Protestancka” 2003, nr 1-2 (25-26) s. 82; także M. Heikkilä, *Major Trends*.

¹³ M. Grzybowski, *Eduskunta. Parlament Finlandii*, Warszawa 2001, s. 5; szerzej T. Cieślak, *Historia*, s. 58.

¹⁴ W 1528 r. zburzono obronny zamek biskupów w Kunsisto.

¹⁵ P. Błachut, *Kościół Szwedzki*, s. 80.

Od czasów reformacji protestanckiej w życiu religijnym Finlandii dominował Kościół luterński, do którego zawsze należała zdecydowana większość Finów. W czasach panowania Szwecji posiadał on status Kościoła Państwowego, a także stanowił część władzy państwowej podporządkowanej królowi szwedzkiemu.

2. STATUS PRAWNY KOŚCIOŁA EWANGELICKO-LUTERAŃSKIEGO

Pierwsze przepisy rangi konstytucyjnej dotyczące Państwowego Kościoła luterńskiego znajdujemy w szwedzkiej ustawie zasadniczej Akt o formie rządu z 1635 r.¹⁶ Zawierał on następujący przepis: „Jednomyślność w wierze i w prawym nabożeństwie są najmocniejszym fundamentem godnego, pokojowego i stałego rządu”. Ponadto w ustawie zasadniczej zobowiązano króla, wszystkich urzędników i stany Królestwa do niewzruszonego wyznawania, popierania, głoszenia i nauczania wyznania państwowego¹⁷.

„W 1686 roku Karol XI (1660-1697), sprawujący absolutne rządy monarcha, wydał Ustawę Kościelną – rodzaj kodyfikacji, która szczegółowo uregulowała organizację Kościoła Szwedzkiego. Kościół narodowy został poddany zwierzchnictwu władcy. Ingvar Andersson uważał, iż akt ten był przejawem dążeń Karola ku sprawności organizacyjnej”¹⁸. Ustawa ta została przez ówczesnego monarchę po prostu nadana (by nie powiedzieć narzucona), a nie uchwalona przez Riksdag. Była to pierwsza państwowa regulacja położenia prawnego Kościoła (wcześniej to sam Kościół uchwalał regulacje dotyczące swej organizacji oraz kultu, a król jedynie te akty normatywne potwierdzał). Akt ten, jak wskazuje Matti Kotiranta, oznaczał w zasadzie koniec kościelnej niezależności i koncentrował władzę normo-

¹⁶ Akt o formie rządu z 1635 r. uważany jest za pierwszy pisany akt ustrojowy Szwecji, który zawierał normy dotyczące regencji, organizacji doradczego organu króla, jakim była Rada Królestwa, administracji, sądów i parlamentu *Riksdagu*. S. Sagan, *Współpraca parlamentu i rządu w Szwecji*, Katowice 1989, s. 17.

¹⁷ P. Błachut, *Kościół Szwedzki*, s. 82.

¹⁸ I. Andersson, *Dzieje Szwecji*, Warszawa 1967, s. 180 za P. Błachutem, *Kościół Szwedzki*, s. 82.

dawczą w tej mierze w rękach władcy. Wyrazem tego był jego wpływ przy obsadzaniu godności biskupich (prawo nominacji)¹⁹.

H. Beyer twierdzi, że: „Przez Ustawę Kościelną z 1686 r. osiągnął Kościół szwedzki typ, który możemy określić jako «Kościół państwowy»²⁰. Podobnie M. Kotiranta wydaje się twierdzić, iż dopiero od tego momentu Kościół stał się po prostu jedną z funkcji i części państwa. Jedno z postanowień tej regulacji głosiło, iż wszyscy mieszkańcy Królestwa są zobowiązani do wyznawania luteranizmu. Tym samym członkostwo w Kościele Szwedzkim zostało utożsamione z obywatelstwem. Ustawa przestrzegała nie tylko duchownych, ale także zwykłych obywateli przed głoszeniem fałszywych nauk i herezji – sankcją za nieprawomyślność była utrata obywatelstwa szwedzkiego i banicja. Za porzucenie wiary luteranńskiej groziła także powyższa kara, ale dodatkowo apostata tracił prawo do dziedziczenia”²¹.

Status prawny Kościoła luteranńskiego jako wyznania państwowego pozostał niezmienny także w XIX wieku – w czasach dominacji rosyjskiej i Kościoła prawosławnego, aczkolwiek od roku 1809 musiał on swoją pozycję dzielić z Państwowym Kościołem prawosławnym, którego wyznawcy zamieszkiwali wschodnią prowincję Karelii²².

Przełomowe zmiany w statusie Kościoła luteranńskiego wprowadziła Ustawa o Kościele z 1869 r., zagwarantowała bowiem Kościołowi pewien stopień niezależności od państwa. Na mocy tej ustawy został powołany nowy kościelny organ reprezentacyjny – Synod, któremu pozwolono na samodzielne decydowanie o wielu sprawach wewnętrznych ważnych dla Kościoła²³. Niemniej jednak ustawa ta zawierała przepis, stanowiący o tym, że zwierzchnią władzę nad Kość-

¹⁹ M. Kotiranta, *Kirche, Staat*, s. 242 za P. Błachutem, *Kościół Szwedzki*, s. 83.

²⁰ H. Beyer, *Die Entwicklung der schwedischen Kirchenverfassung im Spiegel neueren Schrifttums*, ZevKR 7 (1959/60), s. 66 za P. Błachutem, *Kościół Szwedzki*, s. 83.

²¹ P. Błachut, *Kościół Szwedzki*, s. 82-83; także zob. M. Heikkilä, *Major Trends*.

²² Od tego czasu aż do końca XIX wieku każdy Fin musiał należeć do jednego z dwu Kościołów Państwowych – luteranńskiego lub prawosławnego. M. Zając, *Uczciwy jak luteranin*, „Tygodnik Powszechny. Katolickie pismo społeczno-kulturalne”, <http://www2.tygodnik.com.pl/unia/finlandia/fin12.php>

²³ W skład owego zgromadzenia wchodził z urzędu biskupi oraz przedstawiciele resortów rządowych, a z wyboru osoby duchowne i świeckie. Liczba przedstawicieli świeckich przewyższała liczbę duchownych: M. Heikkilä, *Major Trends*.

ciolem w państwie sprawuje rząd. Biorąc pod uwagę ówczesne warunki historyczne – tj. dominację rosyjską, oznaczało to, iż ostateczne decyzje w sprawach związanych z Kościołem podejmował car, który mógł zawetować lub zmienić każdą decyzję podjętą wcześniej przez władze kościelne. Dokonaniem przełomowym było także wprowadzenie wolności religijnej, co jednocześnie oznaczało koniec obowiązywania przymusu przynależności do jednego z dwu Kościołów Państwowych²⁴.

Z chwilą uzyskania przez Finlandię niepodległości i ustanowienia republikańskiego systemu rządu zwierzchnia władza nad Kościołem wciąż pozostała w rękach rządu – czyli władzy świeckiej²⁵. Choć Kościół w dalszym ciągu podlegał nadzorowi państwa, uzyskał on jeszcze większy stopień samodzielności²⁶. Pierwsza ustawa zasadnicza niepodległej Finlandii Akt o formie rządu z dnia 17 lipca 1919 r.²⁷ oraz Ustawa o wolności religijnej z dnia 10 listopada 1922 r. (267/1922) zagwarantowały obywatelom fińskim wolność sumienia i wyznania w aspekcie pozytywnym i negatywnym. Prezydenta Republiki wyposażono w kompetencje, w których zakresie leżało podejmowanie decyzji o nominowaniu biskupów z listy trzech kandydatów proponowanych przez Kościół luterański²⁸. Kościół, formalnie rzecz ujmując, nie był już określany mianem Kościoła Państwowego, a wyznanie protestanckie przestało być oficjalnie uznawaną ideologią państwa. Konstytucja wzmocniła uprawnienie Kościoła do samodzielnego rozstrzygania spraw związanych z jego organizacją i strukturą administracyjną. Pozostawiła również w kompetencji Synodu decyzję w sprawie tego, kto powinien sprawować władzę zwierzchnią nad Kościołem²⁹.

²⁴ J. Seppo, *The Current Condition*.

²⁵ Tamże.

²⁶ *Lutheran Church of Finland*, <http://reference.allrefer.com/country-guide-study/finland/finland57.html>

²⁷ Akt o formie rządu z 17 lipca 1919 roku w tłumaczeniu J. Osińskiego w: J. Osiński, *Konstytucja*.

²⁸ *Lutheran Church of Finland*.

²⁹ J. Seppo, *The Current Condition*.

W 1964 r. na mocy nowej Ustawy o Kościele z dnia 23 grudnia (635/1964) dopuszczono możliwość utworzenia przez Kościół własnej administracji centralnej, niezależnej od rządu, a ściślej mówiąc od Ministerstwa Edukacji, któremu bezpośrednio podlegał. Oznaczało to odstąpienie od zasady sprawowania władzy zwierzchniej nad Kościołem przez państwo oraz jeszcze większą jego odrębność od struktur państwowych. Mimo że niektóre sprawy, takie jak ustalenie wysokości podatków kościelnych, wynagrodzeń i emerytur, wciąż pozostawały w kompetencji rządu lub wymagały jego zgody, w decydowaniu o wielu innych sprawach Kościół miał wolną rękę i całkowitą autonomię. Mógł samodzielnie tworzyć i znosić diecezje oraz ustalać ich granice, choć formalnie decyzje te wciąż podlegały zatwierdzeniu przez Radę Państwa. Natomiast całkowicie poza ingerencją Rady Państwa znalazła się sprawa ustalenia granic parafii³⁰.

Lata osiemdziesiąte XX wieku wywołały dyskusję dotyczącą oddzielenia Kościoła od państwa. Jednym z przejawów chęci wprowadzenia zasady niezależności i autonomii Kościoła było odebranie Prezydentowi kompetencji do wyboru biskupów. W efekcie tych poczynań Kościół finlandzki stał się bardziej niezależny i autonomiczny niż Kościoły luterzańskie w innych państwach nordyckich. Wówczas – ze względu na jego rzeczywistą pozycję – nawet w środowiskach kościelnych zaczął być postrzegany bardziej jako Kościół Narodowy, służący wszystkim Finom, zarówno protestantom, jak i wyznawcom innych religii³¹.

Reforma regulacji odnoszących się do Kościoła luterńskiego z lat dziewięćdziesiątych XX wieku została zakończona uchwaleniem nowej Ustawy o Kościele 26.11.1993/1054, która weszła w życie 1 stycznia 1994 r. Ustawa ta zakładała przekazanie spraw związanych z podziałem diecezjalnym w ręce Kościoła z całkowitym wyeliminowaniem z tego roli państwa. I chociaż wszyscy duchowni i inni urzędnicy diecezjalni zachowali status urzędników państwowych, sprawy związane z utrzymaniem diecezji, umowami o pracę i kosztami wynikającymi z wynagrodzeń ich urzędników zostały powierzone kom-

³⁰ J. Seppo, *The Current Condition*; także *Lutheran Church of Finland*.

³¹ *Lutheran Church of Finland*; także H. Jääskeläinen, *Church for the People*.

petencji administracji Kościoła. Tylko kapłani wykonujący posługę w wojsku i służbie więziennej do dziś otrzymują wynagrodzenie z budżetu państwa³².

Obecnie obowiązująca ustawa zasadnicza z 11 czerwca 1999 r. (weszła w życie 1 marca 2000 r.)³³ zawiera bardzo lakoniczne i jasne przepisy dotyczące wolności sumienia i wyznania oraz dość skąpe postanowienia odnoszące się do Kościoła ewangelicko-luterańskiego w Finlandii. Art. 11 gwarantuje wolność sumienia i wyznania w aspekcie pozytywnym i negatywnym, powtarzając treść i brzmienie poprzednio obowiązującego § 9 Aktu o formie rządu z 1919 r. Stanowi on, iż każdy posiada wolność sumienia i wyznania, która obejmuje prawo do wyznawania i praktykowania religii, prawo do głoszenia swoich przekonań oraz prawo do przystąpienia lub nieprzystąpienia do wspólnoty religijnej. Ponadto nikt nie jest zobowiązany, wbrew swemu sumieniu i przekonaniom, do uczestniczenia w wykonywaniu praktyk religijnych. Natomiast art. 76 zapowiada jedynie, że organizację i administrację Kościoła ewangelicko-luterańskiego określa ustawa o Kościele, która ponadto reguluje procedurę ustawodawstwa kościelnego.

W tym miejscu warto by poświęcić uwagę niezmiernie interesującemu zagadnieniu, jakim wydaje się własna, zupełnie unikalna procedura uchwalania ustaw o Kościele w Finlandii. Polega na tym, że prawo do inicjatywy ustawodawczej w tej materii oraz do wnoszenia poprawek do ustaw o Kościele przysługuje wyłącznie kościelnemu organowi ustawodawczemu, którym jest Synod. Parlament finlandzki *Eduskunta* musi go jedynie ratyfikować w drodze głosowania, ale nie może ingerować w treść propozycji przedłożonych przez Synod. Oznacza to, że wszystkie projekty mogą albo zostać zaaprobowane przez *Eduskuntę* w wersji proponowanej przez Synod albo odrzucone w całości. Projekty poprawek proponowane przez Synod przedkłada w parlamencie rząd, co teoretycznie daje mu możliwość zahamowania dalszego biegu sprawy i nieprzedłożenia projektu w *Edu-*

³² P. Błachut, *Stosunki Państwo*, s. 51.

³³ Konstytucja Finlandii z 11 czerwca 1999 roku w: *Konstytucja Finlandii*, wstęp i tłumaczenie S. Sagan, V. Serzhanova, Rzeszów 2003.

skuncie. W praktyce sytuacje takie mają miejsce nadzwyczaj rzadko. Z drugiej zaś strony parlamentowi nie zdarzyło się jeszcze odrzucić propozycji Synodu. Ustawy regulujące sprawy finansowania Kościoła podlegają zwykłej procedurze ustawodawczej. W praktyce jednak to Synod określa w sposób bezpośredni czy pośredni treść całego ustawodawstwa kościelnego³⁴. „Rozwiązanie to daje Kościołowi ogromny zakres niezależności i autonomii wewnętrznej względem państwa. Warto tu nadmienić, iż prawo uchwalane tylko przez Synod, ma status prawa publicznego (państwowego)”³⁵.

Niezwykle istotna wydaje się obowiązująca procedura nominacji biskupów. Polega na przeprowadzeniu wyborów, niekiedy składających się w razie potrzeby z dwóch tur głosowania. Kandydat, który wygrywa wybory, otrzymuje oficjalną nominację od władz diecezji. Jak widać z powyższego, Prezydent Republiki został pozbawiony dotychczasowej kompetencji do dokonywania nominacji biskupów³⁶.

Poza organizacją wewnętrzną administracji Kościoła niemniej ważką płaszczyzną, w której konieczna jest współpraca z państwem, są gwarancje jego pozycji, w szczególności finansowej. Otóż Kościół ewangelicko-luterański ma status korporacji prawa publicznego. Jest podmiotem o samodzielnej osobowości prawnej, nie będący częścią państwa³⁷. Kościół został wyposażony w uprawnienie do pobierania podatków kościelnych od osób fizycznych, towarzystw i spółek, z wyjątkiem zarejestrowanych związków wyznaniowych³⁸. Utrzymywany zatem jest w przeważającej mierze z tego podatku (członkowie płacą 1-2 % dochodów, a osoby prawne – towarzystwa i korporacje – około 2% dochodów). Jeśli ktoś nie chce płacić osobistego podatku kościelnego, wówczas ma obowiązek powiadomić swoją parafię o wystąpieniu z Kościoła. Pobór podatku odbywa się w ramach państwowego

³⁴ J. Seppo, *The Current Condition*.

³⁵ P. Błachut, *Stosunki Państwo*, s. 49.

³⁶ Stało się to w marcu 2000 r. Tamże, także J. Seppo, *The Current Condition*.

³⁷ Podobny status ma drugi Kościół Narodowy w państwie – Kościół prawosławny. Inne związki wyznaniowe, zgodnie z Ustawą o wolności religijnej, są tylko podmiotami prawa prywatnego. P. Błachut, *Stosunki Państwo*, s. 49-50.

³⁸ J. Seppo, *The Current Condition*; także M-L. Hietakangas, *Finances of the Finnish*.

systemu skarbowego, a egzekwowany jest wraz z podatkiem lokalnym i ogólnokrajowym. Z drugiej zaś strony parafie kościelne, podobnie jak jednostki organizacyjne innych wspólnot wyznaniowych, płacą podatki samorządom lokalnym z tytułu działalności gospodarczej, a także podatek od nieruchomości, które nie są używane do celów religijnych lub niezarobkowych. Są zwolnione również z podatku VAT od działalności i usług nie nastawionych na zysk³⁹.

Kościół współdziała z państwem również w płaszczyźnie świadczenia niektórych usług na poziomie parafialnym. Do jego obowiązków należy prowadzenie rejestrów danych o członkach parafii oraz organizowanie pogrzebów swoich parafian. I chociaż Kościół formalnie już nie posiada obowiązku prowadzenia rejestru narodzin, to w praktyce i tak to czyni i prawdopodobnie sytuacja ta w najbliższej przyszłości nie ulegnie zmianie. Jeśli chodzi o pogrzeby, to cmentarze parafialne są zwykłym miejscem pochówku również dla nieprotestantów. Obowiązek pochówku wszystkich mieszkańców parafii nakłada na Kościoły parafialne obowiązująca od 1 stycznia 2004 r. Ustawa o pochówku 6.6.2003/457⁴⁰.

Zgodnie z Ustawą o małżeństwie 13.6.1929/234 (z późn. zmian.)⁴¹ związki małżeńskie zawierane w Kościele ewangelicko-luterańskim wywołują skutki prawne⁴².

W sferze edukacji religijnej w szkołach najnowsza Ustawa o wolności religijnej 6.6.2003/453 (weszła w życie 1 sierpnia 2003 r.) potwierdza prawo do kształcenia w tym kierunku. W szkołach podstawowych i średnich zapewniono zajęcia z religii dla większości uczniów zgodnie z ich wyznaniem w grupach co najmniej trzyosobowych. Uczniowie niewyznający żadnej religii mogą uczestniczyć w zajęciach z etyki i religii porównawczej.

Obecnie finlandzki Kościół ewangelicko-luterański podzielony jest na 8 diecezji, w których urzęduje 9 biskupów. Funkcjonuje prawie 600 parafii, do których przeciętnie należy około 7000 mieszkań-

³⁹ P. Błachut, *Stosunki Państwo*, s. 50.

⁴⁰ J. Seppo, *The Current Condition*; także M-L. Hietakangas, *Finances of the Finnish*.

⁴¹ Najobszerniejsza nowelizacja miała miejsce w 1987 r.

⁴² P. Błachut, *Stosunki Państwo*, s. 51.

ców. Największe liczą kilkadziesiąt, a najmniejsze – tylko kilkaset parafian. Najwyższym organem decyzyjnym w parafii jest rada parafialna, a najważniejszym organem w Kościele jest Synod⁴³. Obsługę duszpasterską w parafiach prowadzi 2100 duchownych, z których jedną trzecią stanowią kobiety⁴⁴.

Finlandzki Kościół Narodowy jest jednym z członków-założycieli Światowej Federacji Luteranńskiej (1947 r.), Światowej Rady Kościołów (1948 r.), Konferencji Kościołów Europejskich (1979 r.), Nordyckiej Rady Ekumenicznej (1940 r.) oraz Fińskiej Rady Ekumenicznej⁴⁵.

Z danych statystycznych wynika, że przynależność do Kościoła ewangelicko-luteranńskiego deklaruje około 4,4 mln wyznawców, co stanowi 84% Finów⁴⁶. 89% wszystkich niemowląt zostaje ochrzczone w Kościele luteranckim, a 90% nastolatków przystępuje do pierwszej komunii i bierzmowania. 80% par bierze ślub w Kościele ewangelicko-luteranckim i tylko 2% Finów zostaje pochowanych bez przeprowadzenia ceremonii kościelnej⁴⁷. Jednakże znacznie mniej osób uczestniczy w praktykach religijnych na co dzień, albowiem tylko 13% wiernych bierze udział w niedzielnych mszach każdego tygodnia. Większość ludności praktykuje modlitwę w domu oraz bierze udział w świętach kościelnych przeciętnie 5 razy w roku⁴⁸.

Finlandzkie rozwiązania przyjęte w obszarze stosunków między państwem a Kościołem są bardzo skomplikowane i niejednoznaczne, a zatem trudne do sklasyfikowania. P. Błachut stoi na stanowisku, że „Finlandia pozostaje bliższa jakiejś postaci rozdziału, choć rzeczywistość i regulacje prawne dowodzą, iż istnieje tam jeszcze sporo rozwiązań prawnych właściwych dla systemu Kościoła Państwowego. Jednak w porównaniu do takich krajów, jak Norwegia czy Dania, fiński model nie może być określony jako system kościoła oficjalne-

⁴³ K. Kääriäinen, *Churches and Religion*, <http://virtual.finland.fi/netcomm/news/shoarticle.asp?intNWSAID=25811>

⁴⁴ H. Jääskeläinen, *Church for the People*.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ *Churches and Religions in Finland*, <http://www.evl.fi/english/el.html>

⁴⁷ K. Kääriäinen, *Churches and Religion*.

⁴⁸ H. Heino, *The Status*.

go, analogiczny do tych dwóch monarchii. Historyczny system powiązania, który występował w Szwecji i Finlandii [...] został na tyle zdekomponowany (zdekoncentrowany, zdekompletowany) poprzez częściowe, następujące od ok. połowy XIX w. po sobie reformy, które nie wprowadziły jednak oficjalnego rozdziału, iż dziś ma on charakter *sui generis*, wymykający się próbom generalizacji”⁴⁹.

Podzielałam także zdanie P. Błachuta w ocenie spełnienia przez Kościół ewangelicko-luterański w Finlandii kryteriów Junttenena czy Kotiranty. Twierdzi on bowiem, że Kościół „[...] ich nie spełnia, gdyż luteranizm [...] nie jest oficjalną religią państwa, a powiązania Kościoła Narodowego (Ludowego) z administracją państwową, czy organami państwowymi nie występują w takim stopniu, aby można określić je jako silne”⁵⁰.

Wszyscy autorzy – znawcy problematyki Kościoła – zgodnie twierdzą, że obecnie w Finlandii występuje stała dyskusja na temat zagadnienia, czy i w jakim sensie bądź stopniu Kościół ewangelicko-luterański można uważać za Kościół Państwowy. Mimo sporów i wielu wątpliwości co do statusu tego Kościoła, jestem skłonna zgodzić się ze stwierdzeniem P. Błachuta i I. Dübecka, że fiński Kościół pozostaje najbardziej „wolnym” Kościołem wśród krajów nordyckich, a przez to w najmniejszym stopniu zależnym od państwa⁵¹.

3. INNE RELIGIE I ZWIĄZKI WYZNANIOWE

Drugim po luteranizmie wyznaniem w Finlandii jest prawosławie, do którego przynależność deklaruje 57 000 wyznawców, co stanowi niewiele więcej niż 1% ludności. Prawosławie w Finlandii pojawiło się wraz z przybyciem na tereny finlandzkie misjonarzy z Nowogrodu Wielkiego jeszcze w XII wieku. Do czasu uzyskania niepodległości Kościół prawosławny podporządkowany był Kościołowi rosyjskie-

⁴⁹ P. Błachut, *Stosunki Państwo*, s. 51.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże; także I. Dübeck, *Kirchenfinanzierung der nordischen Länder*, ZevKR 47/2 (2002), s. 387.

mu. W chwili obecnej posiada identyczny, jak Kościół ewangelicko-luterański, status Kościoła Narodowego. Hierarchicznie podporządkowany jest Ekumenicznemu Patriarchatowi w Konstantynopolu. Jego obecną pozycję prawną określa Ustawa o Kościele 10.11.2006/985 (weszła w życie 1 stycznia 2007 r., uchylając tym samym poprzednio obowiązującą Ustawę o wspólnocie Kościoła prawosławnego 8.8.1969/521). Jego wyznawcy w przeważającej mierze to rdzenni Finowie⁵². Obecnie finlandzki Kościół prawosławny podzielony jest na 3 diecezji: Kuopio, Helsinki i Oulu oraz 25 parafii, na których terenie funkcjonuje 70 kościołów i kaplic⁵³. Największa parafia prawosławna znajduje się w Helsinkach, a największa liczba wyznawców zamieszkuje wschodnie terytoria kraju. Ponadto w Finlandii funkcjonują trzy kongregacje prawosławne podporządkowane Patriarchatowi moskiewskiemu. Kościół prawosławny jest członkiem Światowej Rady Kościołów, Rady Kościołów Europejskich oraz Fińskiej Rady Ekumenicznej⁵⁴.

Niezależnie od wyznania narodowego w Finlandii istnieje kilka innych konfesji luterańskich, znacznie mniej licznych niż Kościół ewangelicko-luterański. Wśród takich warto by wymienić najliczniejszy – Kościół zielonoświątkowy, do którego należy 50 000 wiernych, co stanowi 1% ludności, a także Ewangelicki Wolny Kościół Finlandii, zrzeszający 13 000 wyznawców⁵⁵.

Kościół zielonoświątkowy został oficjalnie zarejestrowany w 2002 r. Obecnie istnieje około 250 kongregacji wyznawców tej wiary w Finlandii. Niektóre z nich jednakże, mimo że wywodzą się z tego ruchu, nie należą do głównego nurtu. Najwięcej wiernych deklarujących przynależność do tego Kościoła zamieszkuje południowe i zachodnie tereny kraju⁵⁶.

Ewangelicki Wolny Kościół Finlandii wywodzi się z ruchu odrodzenia, który zrodził się jako odłam szwedzkiego Kościoła luterań-

⁵² L. M. Raitis, *Other Churches and Religions in Finland*, http://www.evl.fi/english/church_for_the_people/raitis.htm

⁵³ H. Jääskeläinen, *Church for the People*.

⁵⁴ L. M. Raitis, *Other Churches*.

⁵⁵ *Churches and Religions in Finland*.

⁵⁶ L. M. Raitis, *Other Churches*.

skiego w latach 1870. Opowiadał się za możliwością osobistego decydowania w sprawach wiary oraz ważnością kongregacji wiernych. Na początku ów ruch usiłował zreformować Kościół luterański od wewnątrz, lecz skończyło się to niepowodzeniem i ostatecznym odseparowaniem się od niego. Ewangelicki Wolny Kościół znajdował się pod dużym wpływem, w szczególności, chrześcijan anglosaskich. Już w pierwszych dekadach swojego istnienia przywędrował też do Finlandii. Największą popularnością cieszył się wśród ludności szwedzkojęzycznej, zamieszkującej wybrzeża⁵⁷.

Pośród religii chrześcijańskich, lecz nieluterańskich dość liczną grupę wyznawców stanowią katolicy. Do finlandzkiego Kościoła rzymskokatolickiego należy 7900 wiernych. Wielu z nich to przybyszy z zagranicy, zamieszkujący w Finlandii na stałe. W czasach średniowiecza (XII-XVI wiek) Finlandia była państwem katolickim. Jednak po reformacji katolicyzm nie był tolerowany przez ponad dwieście lat. W 1799 r. Kościół rzymskokatolicki skupiał swych wiernych głównie w mieście portowym Viipuri (Vyborg), lecz tylko cudzoziemcy mogli praktykować religię katolicką. Przed Finami oficjalna możliwość przynależności do Kościoła katolickiego pojawiła się dopiero po uzyskaniu niepodległości (1917 r.) oraz wejściu w życie Ustawy o wolności religijnej (1922 r.). Obecnie finlandzki Kościół rzymskokatolicki posiada jedną diecezję w Helsinkach (utworzoną w 1955 r.), obejmującą terytorium całego kraju, która podzielona jest na 8 parafii⁵⁸. Większość księży i zakonnic jest polskiej narodowości⁵⁹, a zwierzchnikiem Kościoła od kilku lat pozostaje także pochodzący z Polski ks. bp Józef Wróbel⁶⁰. Od 1967 r. Kościół katolicki jest członkiem Fińskiej Rady Ekumenicznej.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Trzy parafie mieszczą się w stolicy, natomiast po jednej w: Turku, Jyväskylä, Tampere, Kuovola i Oulu. Raz w miesiącu w Katedrze św. Henryka w Helsinkach odbywają się msze w języku polskim. Źródło: <http://www.helsinki.polemb.net/index.php?document=60>; także *Kościół katolicki w Finlandii*: <http://czasserca.sercanie.org.pl/misje/finlandia2.html>

⁵⁹ *Churches and Religions in Finland*.

⁶⁰ Ks. doc. dr hab. Józef Wróbel przyjął sakrę biskupią 27 stycznia 2000 r. w Helsinkach. *Kościół katolicki w Finlandii*.

Ponadto do wyznań chrześcijańskich zaliczani są: świadkowie Jehowy, zrzeszający 19 200 wyznawców; Adwentyści Dnia Siódmego, do których przynależność deklaruje 4100 osób; mormoni w liczbie 3300 osób; baptyści, liczący 2500-2600 wiernych; metodyści w liczbie 1200 wyznawców oraz kilka innych związków wyznaniowych o całym znikomej, często nie do oszacowania liczbie wiernych, tak jak np. Armia Zbawienia⁶¹.

Pośród wyznawców religii niechrześcijańskich w Finlandii największą grupę stanowią muzułmanie. W przeważającej mierze zamieszkują Helsinki i okolicę. Trudno jest precyzyjnie oszacować ich liczbę, ale w danych statystycznych odnotowuje się ich około 30 000. Jednakże ogólna liczba oficjalnych kongregacji islamskich stanowi tylko 2600. Najstarszą grupą wyznawców islamu w Finlandii są Tatarzy, którzy jako kupcy przywędrowali tam z Rosji pod koniec XIX wieku. Pierwsza fińska kongregacja islamska została zarejestrowana w 1925 r.⁶² Obecnie tatarskie kongregacje islamskie deklarują liczbę 1000 osób swoich wyznawców. Tatarzy dobrze zasymilowali się ze społeczeństwem fińskim, niemniej zachowują swój własny język i kulturę. Pozostali muzułmanie to przybysze z krajów islamskich, w przeważającej mierze są to uchodźcy z Somalii, których liczba w ostatnich latach drastycznie wzrosła. Budują oni swoje własne meczety, a wokół nich tworzą lokalne organizacje islamskie. W 1996 r. organizacje te zjednoczyły się w Federację Organizacji Islamskich w Finlandii. Większość meczetów należy do Federacji, której zadaniem jest promowanie i praktykowanie islamu i jego tradycji, a także nawiązywanie ścisłej współpracy między muzułmanami na zewnątrz różnych organizacji i instytucji. W 1995 r. zostało wydane najnowsze tłumaczenie Koranu na język fiński wraz z komentarzem, wykonane przez fińskiego arabistę. Szacuje się, że około 200 Finów przeszło na islam. Większość z nich to kobiety, które poślubiły wyznawców religii muzułmańskiej⁶³.

⁶¹ *Churches and Religions in Finland*,; także L. M. Raitis, *Other Churches*.

⁶² Tamże.

⁶³ L. M. Raitis, *Other Churches*.

Pośród wyznawców innych religii światowych odnotowuje się 1200 żydów. W większości są tą potomkowie imigrantów przybyłych z Rosji w ubiegłym stuleciu. W Finlandii działają dwie synagogi (w Helsinkach i Turku). Wspólnota żydowska w Helsinkach prowadzi także własną szkołę, szpital i centrum dziennej opieki. Na terytorium całej Finlandii znajduje się siedem żydowskich cmentarzy⁶⁴.

Ponadto dane statystyczne mówią o kilkuset wyznawcach buddyzmu, hinduizmu i innych religii światowych⁶⁵.

Nieprzynależność do żadnego wyznania deklaruje 700 000 osób, co stanowi 13% ludności⁶⁶.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ *Churches and Religions in Finland*.

JAROSŁAW SZYMANEK

KONSTITUCJONALIZACJA PRAWA DO WOLNOŚCI MYŚLI, SUMIENIA, RELIGII I PRZEKONAŃ

Obowiązująca Konstytucja – jak każda zresztą ustawa zasadnicza państwa aspirującego do miana nowoczesnego, a zwłaszcza demokratycznego – potwierdza istnienie, a przede wszystkim prawną ochronę wolności religijnej (wolności sumienia i wyznania). Jest to ze wszech miar zrozumiałe, skoro dziś śmiało już można powiedzieć, że „istnieje wiążący prawnie uniwersalny wzorzec prawa do wolności myśli, sumienia i religii”¹. Wzorzec ten określają, mówiąc w największym skrócie, regulacje międzynarodowe, tak o charakterze globalnym, jak i regionalnym, które z wolności sumienia i wyznania uczyliły swoisty standard, albo – w jeszcze innym ujęciu – konieczny element ładu prawnego². Ten standard albo element jest obecnie recypowany (w bardziej lub mniej udanej postaci) przez znakomitą większość systemów prawnych świata, co z jednej strony odpowiada tendencji do jego uniwersalizacji, z drugiej zaś postrzeganiu tej wolności już nie tylko w kategoriach prawa obywatelskiego, ale przede wszystkim prawa człowieka³. Jednak obok swoście pojmowanej pandemizacji wolności sumienia i wyznania, a więc globalnego rozprzestrzeniania się przestrzeni, w której wolność ta jest potwierdzana i gwarantowana, następuje równoczesny proces standaryzacji czy

¹ A. Łopatka, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995, s. 9.

² Por. J. Szymanek, *Prawna regulacja wolności religijnej*, „Studia Prawnicze” 2006, nr 2, s. 5 n.

³ Por. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze” 2001, nr 1, s. 25.

też uniformizacji tej wolności. Stąd też wolność sumienia i wyznania, choć jeszcze nie tak dawno temu wyrażana w bardzo rozmaitych warstwach słownych i co się z tym wiąże odmiennie pojmowana, dziś jest już ujmowana raczej jednolicie w formule poręczającej „prawo do wolności myśli, sumienia i religii”. W takiej właśnie postaci implementują to prawo akty prawa międzynarodowego, w tym o tak rezonansowym odbiorze, jak: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Międzynarodowy Pakt Praw Cywilnych i Politycznych, Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Konwencja o Prawach Dziecka czy wreszcie Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej⁴.

Mającą powszechne zastosowanie formuła, mówiąca o „prawie do wolności myśli, sumienia i religii”, redukuje możliwości odmiennego interpretowania tego prawa, nadając mu tym samym ściśle określone znaczenie, co *per se* eliminuje potencjalne choćby niebezpieczeństwo jego zbyt wąskiego, niepełnego czy tylko ograniczonego rozumienia. Pojemna formuła „prawa do wolności myśli, sumienia i religii” ma w swoim założeniu objąć prawną ochroną możliwie jak najszersze *spectrum* myśli, poglądów, zachowań i działań, czyli tego wszystkiego, co wiąże się z ludzką aktywnością w sferze moralnej, filozoficznej czy – mówiąc najbardziej ogólnikowo – światopoglądowej. Ideą przewodnią prawa do wolności myśli, sumienia i religii jest bowiem danie jednostce skutecznej rękojmii poszanowania przez państwo jej prywatności, w tym zwłaszcza w tej szczególnie intymnej sferze, jaką jest sumienie, myśl i wszelkie możliwe przekonania. Prawo do wolności myśli, sumienia i religii ma być zatem wyrazem swoistego *désintéressement* państwa wobec tego wszystkiego, co wiąże się z prywatnością jednostki i dlatego też ściśle wiąże się właśnie z prawem do prywatności, będąc jego integralną częścią składową, a jednocześnie kwalifikowanym czy też szczególnie eksponowanym przejawem⁵. Oba te prawa, a zatem prawo do prywatności, jak i pra-

⁴ Szerzej na temat problematyki międzynarodowej ochrony wolności sumienia i wyznania zob. K. Jabłoński, *Wolność sumienia i wyznania w prawie międzynarodowym*, „Studia Modrevidiana” 1991, nr 1, s. 29 n.

⁵ Szerzej na ten temat zob. A. Łopatka, *Jednostka. Jej prawa człowieka*, Warszawa 2002, s. 106 n.

wo do wolności myśli, sumienia i religii (przy znacznym zróżnicowaniu ujęć i zakresu prawnej ochrony obydwu tych praw), mają wszak ten sam „wspólny mianownik”, którym jest ochrona jednostki „przed nadmierną lub nieuprawnioną ingerencją w życie prywatne”⁶. W efekcie wolność myśli, sumienia i wyznania „nie dotyczy tylko religii, ale i poglądów niereligijnych”⁷, zmierzając do zapewnienia gwarancji poszanowania przez aparat państwowy pluralizmu wszelkich przekonań, poglądów, sądów i ocen o statusie, politycznym, ideologicznym, filozoficznym, religijnym i moralnym⁸.

Ratio legis tak obszernego potraktowania wolności sumienia i wyznania jest przy tym czytelne. Jest nim odejście od wcześniejszych teorii i rozwiązań odnoszących się jedynie do zapewnienia i ochrony wolności wierzeń religijnych, a co za tym idzie objęcie zasięgiem takiej samej ochrony również i pozareligijnych przejawów myślenia i działania jednostki⁹. Za sprawą tak daleko posuniętego poszerzenia zakresu znaczeniowego wolności sumienia i wyznania doszło nie tylko do uwolnienia ludzkiej myśli (pojętej jak najbardziej szeroko) od krępujących ją więzów i konwencji, ale przede wszystkim do rozciągnięcia i na tę myśl, a zatem myśl „jako taką”, myśl „w ogóle” prawnej protekcji państwa. Skutkiem takiej reinterpretacji wolności sumienia i wyznania była oczywiście pełna emancypacja jednostki, którą dzięki temu m.in. uczyniono centralnym podmiotem wszelkich praw i wolności, odchodząc tym samym od kolektywistycznego sposobu pojmowania tych praw i przechodząc na grunt *stricte* indywidualistyczny¹⁰. Wolność sumienia i wyznania, ubrana w szatę słowną „prawa do

⁶ M. Grzybowski, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej na tle doświadczeń konstytucyjnych państw Europy Środkowej i Wschodniej (kilka uwag o unormowaniu relacji państwo – obywatel)*, „Przegląd Sejmowy” 2002, nr 5, s. 20.

⁷ A. Łopatka, *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Prawa człowieka. Model prawny*, red. R. Wieruszewski, Wrocław 1991, s. 421.

⁸ Por. J. Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa człowieka. Zarys wykładu*, Kraków 2004, s. 150.

⁹ Por. J. Osuchowski, *Prawnoteoretyczne problemy ochrony wolności sumienia i wyznania*, w: A. Czohara, B. Górowska, M. Nadolski, J. Osuchowski, *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996, s. 32.

¹⁰ Choć obok jednostki można wskazać również i inne podmioty wolności sumienia i wyznania. Szerzej na ten temat zob. A.M. Abramowicz, *Podmioty prawa do*

wolności myśli, sumienia i religii”, stała się w związku z tym kategorią uniwersalną, zrywającą całkowicie z teorią i praktyką ograniczeń, dyskryminacji i prześladowań człowieka, które miały przecież miejsce nie tylko i nie wyłącznie na tle poglądów *par excellence* religijnych, ale także i wielu innych, w tym zwłaszcza politycznych i filozoficznych. Najdobitniej, wręcz emblematyczne, tendencję do nadawania możliwie elastycznej skali rozpiętości znaczeniowej pojęciu „wolności sumienia i wyznania” potwierdza Deklaracja o Eliminacji Wszelkich Form Nietolerancji i Dyskryminacji z Powodu Religii lub Przekonań, która przez „prawo do wolności myśli, sumienia i religii” rozumie „swobodę wyznawania religii lub jakichkolwiek przekonań według swego wyboru” (*freedom to have a religion or whatever belief of his choice*). W prawie do wolności sumienia i wyznania nie chodzi już więc tylko ani też przede wszystkim o ochronę wyłącznie myśli religijnej oraz o stworzenie warunków do nieskrępowanej możliwości jej ekspresji, ale o ochronę i umożliwienie artykulacji przekonań jako takich, czyli przekonań posiadających różny *background* ideologiczny czy światopoglądowy.

Tak pojemne zwroty wypracowane przez konwencje międzynarodowe mają więc wyraźnie określony cel, którym jest niedopuszczenie do jakiegokolwiek limitowania wolności sumienia i wyznania. Wolność ta, choć na początku kojarzona wyłącznie z wolnością religijną, co jest logiczne, skoro u swojego zarania była ona traktowana jako rozwinięcie jedynie tolerancji religijnej¹¹, współcześnie jest już pojmowana o wiele bardziej ekstensywnie, obejmując swoim zasięgiem myśl, sumienie, religię i każde inne przekonanie¹². Przy czym pojęcie „przekonanie”, występujące obok pojęcia religii i odczytywane w kontekście całej wypowiedzi statuującej „prawo do wolności myśli, sumienia, religii lub przekonań”, „oznacza wierzenia i przeświadczenia inne niż religijne, ale dotyczące tej samej sfery zagadnień, tj. genezy, struktury i celu istnienia człowieka, ludzkości i świa-

wolności myśli, sumienia i religii w normach prawa międzynarodowego i wspólnotowego, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 227 n.

¹¹ Por. H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1962, s. 9.

¹² Por. K. Warchałowski, *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 8, s. 143 n.

ta”¹³. W takim ujęciu pojęcia myśli oraz sumienia mają status w pełni autonomiczny, co oznacza, że stany umysłu (zjawiska), które one określają, niezależnie od sposobu ich każdorazowej interpretacji, są chronione przed nieuprawnioną ingerencją państwa (i społeczeństwa), przy czym każde z nich chronione jest w tym samym, czyli równym stopniu (zakresie). Natomiast pojęcie religii nie ma już w tej wypowiedzi znaczenia samodzielnego, a jego synonimem jest pojęcie przekonań, obejmujące z założenia ten sam krąg zagadnień, jednakże nie posiadający religijnych, czy tym bardziej teologicznych odniesień. W związku z tym pakietem gwarancyjnym chronione są – obok myśli i sumienia – religia albo na zasadzie pełnej ekwiwalentności przekonania.

Rękojmia poszanowania wolności sumienia i wyznania dotyczy przy tym zarówno wąskiego znaczenia swobody myśli, sumienia i religii, zawierającego się w prawie posiadania takich przekonań, jak i znaczenia szerokiego, przez które rozumie się w ogóle ludzką aktywność światopoglądową, a więc nie tylko sam fakt posiadania wewnętrznych przekonań przez jednostkę, ale także ich uzewnętrzniania¹⁴. Wolność sumienia i wyznania, a właściwie – uwzględniając rzeczywisty sens tego prawa – wolność myśli, sumienia, religii lub przekonań jest wobec tego proklamacją postawy niezaangażowania państwa, będąc w ten sposób wyrazem ogólnej zasady neutralności światopoglądowej, zgodnie z którą od kolebki aż po grób państwo nie powinno interesować się przekonaniami swoich obywateli¹⁵. Takie, tzn. stosunkowo obszerne

¹³ A. Łopatka, *Prawo do wolności*, s. 13.

¹⁴ Por. Z. Łyko, *Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek – kościoły – państwo*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 86. Odpowiada to dzisiejszemu dwuwariantowemu ujmowaniu wolności sumienia i wyznania. W pierwszym wariantcie czy też aspekcie wolność ta ma charakter indywidualny, w drugim zaś kolektywny, a jego przejawem są normy określające zasady instytucjonalnych relacji państwa i Kościoła. Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 256 n. Bardzo często przy tym uznaje się, że aspekt indywidualistyczny wolności sumienia i wyznania zawiera się w zwrocie „wolność sumienia”, podczas gdy aspektowi kolektywnemu tej wolności odpowiada sformułowanie „wolności wyznania” – por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 19.

¹⁵ Por. M. Pietrzak, *Stosunki państwo-kościół w nowej konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 11/12, s. 179.

znaczenie tej wolności jest też akceptowane na gruncie polskim, gdzie pojęciu wolności sumienia i wyznania nadawane jest maksymalnie szerokie znaczenie, w efekcie czego wolność sumienia i wyznania traktuje się jako ekwiwalent „prawa do wolności myśli, sumienia i religii”¹⁶. W tym ujęciu bardzo często samemu pojęciu „wyznanie” nadawany jest szeroki zakres znaczeniowy, oznaczający prezentowany, czyli właśnie wyznawany system norm, wartości i idei, co samo przez się ma prowadzić do uwolnienia prawa do wolności sumienia i wyznania od konotacji wyłącznie religijnej¹⁷. Potwierdza to, że wolność sumienia i wyznania ma być gwarancją poszanowania rozległej sfery swobód i nienaruszalnego obszaru życia osobistego. Stąd też wolność ta jest definiowana jako prawo posiadania myśli i przekonań „w ogóle”, a istotą tego prawa jest możliwość „przyjęcia dowolnego światopoglądu”¹⁸ i idąca w ślad za nią swobodna aktywność (tak wewnętrzna, jak i zewnętrzna), wynikająca z dokonanego wyboru światopoglądowego.

Wolność sumienia i wyznania jest więc synonimem wolności myśli, sumienia, religii lub przekonań, obejmując swoim zasięgiem możliwie szeroki katalog poglądów, sądów, ocen oraz wynikających z nich reguł postępowania, jakie przyjmuje jednostka. W swoim założeniu wolność ta ma więc odzwierciedlać służącą jednostce swobodę określenia jej własnej postawy światopoglądowej i dlatego uznać ją można za „powszechnie przyjętą zasadę, że każdy ma niezbywalne prawo do niezależnego określenia własnej postawy wobec religii jako postawy religijnej, antyreligijnej lub indyferentnej”¹⁹. Nie można przy tym przyjmować jako głównego, a tym bardziej wyłącznego punktu odniesienia przy dokonywaniu takich wyborów czy identyfikacji samej

¹⁶ Por. J. Osuchowski, *Stosunki wyznaniowe w Polsce na tle transformacji ustrojowej*, Warszawa 1996, s. 20.

¹⁷ Por. A. Łopatka, *Wolność sumienia i wyznania*, s. 407 n.

¹⁸ J.F. Godlewski, *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 295.

¹⁹ W. Johann, B. Lewaszkiwicz-Petrykowska, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym*, w: *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym. XI Konferencja Europejskich Sądów Konstytucyjnych, Warszawa 16-20 maja 1999*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999, nr specjalny, s. 15.

religii, gdyż każda osoba ma prawo do wszelkich, tzn. nie tylko nie, ale i poza czy ponadreligijnych poglądów i myśli, co zresztą wynika z samego potraktowani prawa do posiadania myśli, sumienia i religii w kategoriach wolności, a zatem postępowania „według własnej woli zainteresowanej osoby”²⁰. Punktem odniesienia formułowania poglądów i postaw objętych gwarancją „wolności sumienia i wyznania” jest więc nie tyle religia jako taka, ale raczej dziedzina spraw (zagadnień), które znajdują się w polu zainteresowań religii. Religia jest przecież zaledwie jednym z wielu sposobów interpretacji struktury i celu istnienia człowieka, ludzkości i świata²¹. Interpretacja taka może być wobec tego uwolniona od jakichkolwiek religijnych uzasadnień, nabierając cech *stricte* filozoficznych czy jeszcze szerzej światopoglądowych, i dlatego też wolność sumienia i wyznania obejmuje prawo do reprezentowania określonego światopoglądu, a ten z kolei może mieć charakter religijny, areligijny lub nawet antyreligijny. W efekcie wolność sumienia i wyznania nie sprowadza się jedynie do wyznawania przekonań religijnych, ale w równym stopniu poręcza swobodę wyznawania każdego, czyli jakichkolwiek przekonań zaakceptowanych przez jednostkę i wyselekcjonowanych przez nią według własnego, niczym nieograniczonego wyboru²². Wolność ta to, mówiąc inaczej, uprawnienie do dokonywania swobodnych wyborów wolicjonalnych, to – w jeszcze innym ujęciu – uprawnienie każdego człowieka, nieograniczone żadnymi nakazami lub zakazami, do samookreślenia siebie w sprawach światopoglądowych. Intencją tak rozumianej wolności sumienia i wyznania jest zatem zapewnienie jednostce nieskrępowanej możliwości przyjmowania i zmieniania postaw światopoglądowych i aksjologicznych, niezależnie od ich materialnych źródeł i inspiracji. Tak pojmowana wolność sumienia i wyznania odnosi się do wszelkich poglądów, a zatem poglądów religijnych, teistycznych, deistycznych, spirytualistycznych, agnostycznych czy – *last but not least* – ateistycznych.

²⁰ B. Banaszak, *Wolność*, w: *Encyklopedia prawa*, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 2004, s. 906.

²¹ Por. J. Keller, *Religia. Pojęcie, geneza, klasyfikacja, struktura*, w: *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller i in., Warszawa 1976, s. 12 n.

²² Por. W. Uruszczak, *Prawo wyznaniowe*, Kraków 1997, s. 14.

Tak szerokie potraktowanie wolności sumienia i wyznania jest przy tym, po pierwsze, skutkiem celu, jaki w swoim założeniu wolność ta ma szanować i chronić, po drugie zaś, przyjętej szaty słownej, w jakiej wolność ta jest wysłowiona. Nawet bowiem jeśli prawa do posiadania i manifestowania poglądów niereligijnych (czy też nie tylko religijnych) nie wywodzi się z „wolności wyznania”, to wywodzi się je z całości wypowiedzi, w jakiej prawo do wolności myśli, sumienia, religii i przekonań jest sformułowane. Pojęcie „wolności sumienia i wyznania” ma bowiem w sobie zawierać możliwie rozległą skalę rozpiętości znaczeniowej, przede wszystkim za sprawą operowania takimi wyrażeniami, jak sumienie i wyznanie. W tym sposobie rozumowania uznaje się, że pierwszy człon wypowiedzi („wolność sumienia”) poręcza „swobodę przyjmowania i uzewnętrzniania dowolnego światopoglądu odpowiadającego osobistym przekonaniom człowieka”²³, podczas gdy drugi człon, zakładający „wolność wyznania”, oznacza „swobodę wyznawania lub niewyznawania określonej religii”²⁴.

Niezależnie jednak od każdorazowej interpretacji zwrotu o „wolności sumienia i wyznania” polska doktryna prawa wyznaniowego raczej powszechnie akceptuje pogląd o maksymalnie szerokim zakresie znaczeniowym tej wolności, nie odnosząc go bynajmniej do przejawów posiadania i praktykowania przekonań o wyłącznie religijnym charakterze²⁵. Na taką ekstensywną wykładnię zwrotu o „wolności

²³ L. Wiśniewski, *Gwarancje podstawowych praw i wolności obywateli PRL*, Wrocław 1981, s. 221.

²⁴ Tamże. Inni Autorzy w bardzo podobny sposób rozumieją wypowiedź o „wolności sumienia i wyznania”. W pierwszym członie tej wypowiedzi ma być więc zagwarantowane prawo do posiadania przekonań i wszelkich poglądów na istotę świata, natomiast w drugim członie, tj. „wolności wyznania”, ma być zagwarantowane prawo do uzewnętrzniania tych przekonań. Por. J. Zakrzewska, M. Sobolewski, *Wolność sumienia i wyznania*, Warszawa 1963, s. 16, 17.

²⁵ Warto jednak zwrócić uwagę, że niektórzy Autorzy zawężają wolność sumienia i wyznania. Dla przykładu Michał Pietrzak postuluje pojmowanie tej wolności zawężająco, uznając, że taka ścieśniająca interpretacja wolności sumienia i wyznania jest bardziej uzasadniona i terminologicznie, i praktycznie. W opinii Autora wolność ta dotyczy jedynie „swobodnego wyboru, kształtowania i zmiany poglądów i przekonań w sprawach religii” – M. Pietrzak, *Prawo*, s. 20.

sumienia i wyznania” ma przy tym wpływ nie tylko sama technika konstrukcji tego zwrotu, polegająca na wyliczeniu i umieszczeniu obok siebie takich pojęć, jak sumienie i wyznanie, a w dodatku odniesieniu do nich terminu „wolność”, ale głównie to, że formuła o „wolności sumienia i wyznania” „jest tradycyjną zbitką pojęciową, bardziej zrozumiałą jako zwrot całościowy, niż gdy usiłuje się dokonywać analizy każdego ze składających się na nią słów”²⁶ z osobna. Zapis słowny wolności posiadania zróżnicowanych przekonań i poglądów w postaci zwrotu o „wolności sumienia i wyznania” był więc zawsze interpretowany szeroko, stanowiąc odpowiednik tych wszystkich sformułowań, które statuowały „prawo do wolności myśli, sumienia, religii lub przekonań”. Stąd też brał się postulat, aby w nowej Konstytucji prawo do wolności myśli, sumienia, religii lub przekonań pozostawić w postaci dotychczasowego, tradycyjnego zapisu słownego przewidującego „wolność sumienia i wyznania”²⁷, tym bardziej że jego szeroką wykładnię nakazywała Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²⁸, zawierająca legalną definicję tej wolności, obejmującej – zgodnie z wolą ustawodawcy zwykłego – „swobodę wyboru religii lub przekonań” (art. 1 ust. 2), przy jednoczesnym zapewnieniu wszystkim obywatelom, tak wierzącym, jak i niewierzącym równych praw w życiu „państwowym, politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturalnym” (art. 1 ust. 3)²⁹. Wobec powyższego, tylko sporadycznie wyrażano opinie o zasadności przekształcenia dotychczasowego zwrotu mówiącego o wolności sumienia i wyznania w kierunku np. prawa gwarantującego „wolność religii lub przekonań”³⁰, przy czym ta ostatnia propozycja wiązała się nie tyle z chęcią ograniczenia, co właśnie poszerzenia gwarancyjnego charakteru

²⁶ M. Winiarczyk-Kossakowska, *Wolność sumienia*, s. 27.

²⁷ Por. np.: J. Osuchowski, *Wolność sumienia i wyznania w przyszłej Konstytucji PRL*, „Państwo i Prawo” 1989, nr 5, s. 29 i nast.; T.J. Zieliński, *Klauzule prawnowyznaniowe jednolitego projektu konstytucji RP (uwagi de lege fundamentale ferenda)*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 2, s. 83 n.

²⁸ Dz.U. nr 29, poz. 155 ze zm.

²⁹ Szerzej na ten temat zob. J. Osuchowski, *Nowe ustawodawstwo w sprawach wyznaniowych*, „Państwo i Prawo” 1989, nr 10, s. 26.

³⁰ A. Łopatka, *Pozycja obywatela*, s. 44.

przepisu, a to za sprawą odejścia w jego warstwie słownej od pojęcia sumienia, któremu czasami nadaje się charakter co najmniej na poły religijny³¹. Intencją zachowania dotychczasowego sposobu wystąpienia wolności myśli, sumienia, religii lub przekonań w formule „wolności sumienia i wyznania” była zatem chęć utrwalenia ekstensywnego sposobu wykładni tego zwrotu, nadającego mu możliwie elastyczny (pojemny) zakres znaczeniowy. Z tych też powodów uznaje się, że obecny sposób wyartykułowania wolności sumienia i wyznania, sprowadzający się do potwierdzenia „wolności sumienia i religii” (art. 53 ust. 1 Konstytucji) ma charakter przynajmniej częściowo anachroniczny i w porównaniu z rozwiązaniami wcześniejszymi stanowi wyraźny regres³².

Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że regulacja prawna wolności myśli, sumienia i wyznania w obowiązującej Konstytucji nosi widoczne ślady politycznych sporów o ostateczny kształt tej wolności. W efekcie artykuł 53 Konstytucji, zapewniający każdemu „wolność sumienia i religii”, zerwał w sposób radykalny z tradycyjną terminologią polską, łączącą wolność sumienia z wolnością wyznania. W ten sposób odrzucono nie tylko jeden z „kanonów” polskich klauzul wyznaniowych, ale także – co może wydawać się dziwne – terminologię dominującą w zgłoszonych projektach konstytucji³³ i ratyfikowanych przez Polskę umowach międzynarodowych. W ich miejsce ustawodawca konstytucyjny zdecydował się przyjąć formułę, po pierwsze nowatorską, i to zarówno na gruncie prawa międzynarodowego, jak i prawa krajowego, po drugie formułę niepełną, a zatem

³¹ Tak np. Józef Krukowski sumienie kojarzy bezpośrednio z obowiązkiem „człowieka poszukiwania prawdy objawionej, zawartej w objawieniu Bożym” – J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 88. Zob. też H. Misztal, *Wolność religijna*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 207.

³² Por. R.M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji III RP (refleksje krytyczne)*, w: *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Wieńczysławowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2002, s. 301.

³³ Szerzej na ten temat zob. B. Górowska, *Zagadnienie wolności sumienia i wyznania w pracach nad projektem Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: A. Czohara, B. Górowska, M. Nadolski, J. Osuchowski, *Dylematy wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 1996, s. 99 n.

tylko częściowo gwarantującą to, co z istoty albo celu przedsięwziętej regulacji miało zostać osiągnięte, i po trzecie wreszcie formułę niejednoznaczną, a zatem dającą powód do kontrowersji doktrynalnych.

Co do pierwszej kwestii, a zatem analogii z terminologią konwencji międzynarodowych, to wypada zauważyć, że zastąpienie „wolności wyznania” „wolnością religii” nie jest wcale – jak chcą tego niektórzy³⁴ – formą paralelizacji zwrotów z umów międzynarodowych, w tym przede wszystkim z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (art. 18) oraz Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (art. 9). Oba te akty posługują się bowiem zwrotem „prawo do wolności myśli, sumienia i religii” (*right to freedom of thought, conscience and religion*), a nie samej tylko wolności „sumienia i religii”³⁵. Nie można w związku z tym twierdzić, że Konstytucja w art. 53 nawiązała bezpośrednio, a wręcz „przejęła” formułę umowne³⁶. Konstytucja pominęła bowiem w tym zwrocie pojęcie myśli, które zarówno względem wolności sumienia, jak i wolności religii, ma charakter pierwotny, warunkujący *de facto* możliwość korzystania z wolności sumienia, a w konsekwencji także i wolności religii. Logicznie rzecz biorąc, to przecież wolność myśli ma charakter najszerszy, obejmujący swoim zasięgiem całość możliwości ludzkiego poznania albo jeszcze inaczej „ćwiczenia ludzkiego rozumu”³⁷,

³⁴ Por.: J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 77; W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 105.

³⁵ Z drugiej strony warto też zwrócić uwagę, że występujący w nomenklaturze międzynarodowej termin *religion* nie jest tłumaczony jedynie jako „religia”, ale bardzo często także jako „wyznanie”. W terminologii międzynarodowej pojęciem zastanym, zaakceptowanym i obowiązującym jest więc pojęcie „wolności sumienia i wyznania” (*freedom of religion and beliefs*, względnie *la liberté confessionnelle*). Warto przy tym wskazać, że czasami zwrot o wolności wyznania (*freedom of beliefs*), co ciekawe w nomenklaturze francuskiej jedynie (*la liberté confessionnelle*), jest tłumaczony nie tylko i nie przede wszystkim jako wolność samego wyznania, co szerzej jako wolność przekonań.

³⁶ Por. J. Krukowski, *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, red. L. Garlicki, A. Szmyt, Warszawa 2003, s. 161.

³⁷ M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 5, s. 112.

w wyniku którego pojawia się dopiero kategoria sumienia i wyznania (religii). Zagwarantowanie wolności myśli, a więc wolności posiadania dowolnych przekonań ma zatem znaczenie rudymenarne dla zapewnienia gwarancyjnego charakteru regulacji poświadczającej wolność sumienia i wyznania. Co gorsza jednak ustrojodawca w dyspozycji art. 53 ust. 1 nie tylko wyklucza, a w każdym razie pomija, wolność myśli (a zatem prawa pierwotnego względem wszystkich pozostałych stanów umysłu, jakimi są m.in. sumienie i wyznanie), ale pozostawia jednocześnie, i to w niezmienionej postaci, dalszy człon wypowiedzi z umów międzynarodowych, stanowiący o „wolności sumienia i religii”. W konsekwencji – jeśli tylko przyjmiemy założenie o racjonalności działań ustawodawcy, a zatem o w pełni świadomym stosowaniu przez niego zwrotów i terminów – to należy przyjąć, że odrzucił on jako taką znacznie pojemniejszą kategorię wyznania. Wobec powyższego uznać należy, że odrzucona też została koncepcja takiego ujęcia rzeczonyj wolności, która poręczałaby jednostce nieskrępowaną niczym aktywność związaną z kształtowaniem się myśli, przekonań i wyznania niezależnie od ich konotacji aksjologicznej, moralnej czy światopoglądowej. Wyznanie wszakże może przecież nie posiadać jakichkolwiek pierwiastków religijnych, jeśli tylko przyjmiemy, że jest ono pojęciem definiującym samookreślenie jednostki, czyli opowiedzenie się przez nią za określonym systemem preferowanych norm, wartości czy idei. Etymologicznie wyznanie oznacza wszak światopoglądowe albo ideowe zadeklarowanie się, czy – mówiąc jeszcze inaczej – dokonanie wyboru konkretnej opcji patrzenia na świat, opcji postrzegania miejsca człowieka w świecie i otaczającym go uniwersum zdarzeń. Pojęcie wyznania nie ma w związku z tym jednoznacznej konotacji religijnej, aczkolwiek jedną z jego form jest prezentowanie (czyli wyznawanie właśnie) poglądów, zasad czy dogmatów religijnych. Niemniej w znaczeniu rudymenarnym, wyznanie oznacza jedynie „wypowiedź, w której ktoś coś wyjawia, wyznaje”³⁸, a zatem posiada (prezentuje, w tym także w sensie ujawniania) swój pogląd na określoną sprawę czy stan rzeczy. Wyznawać coś to przecież nic innego, jak wyznawać jakieś ideały, nor-

³⁸ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. III, Warszawa 1989, s. 867.

my, reguły, wartości czy zasady. Wolność wyznania, przy takim założeniu interpretacyjnym, posiada zatem najobszerniejszy z możliwych krąg desygnatów, jako że oznacza swobodę wyznawania dowolnych poglądów, idei czy koncepcji o rozmaitej proveniencji filozoficznej. Z tego też punktu widzenia pojęcie wyznania jest pojęciem optymalnym, stwarzającym potencjalnie najlepszą gwarancję nieingerencji państwa w tak newralgiczny obszar aktywności człowieka, jakim są jego myśli, przekonania i poglądy. Istotą regulacji poręczającej „wolność wyznania” (jakiegokolwiek) jest przecież wolność wyznania *tout court*, wolność wyznania czy wyznawania poglądów „w ogóle”, a zatem „wolność światopoglądowa”. Stąd m.in. francuskie sformułowanie o „wolności wyznania” (*la liberté confessionnelle*) jest tłumaczone nie tylko i nie przede wszystkim jako wolność samego wyznania, ale jako znacznie szersza wolność przekonań. Niewątpliwie bowiem posługiwanie się zwrotem „wolność wyznania”, a jeszcze lepiej „wolność przekonań”, oznacza „poszerzenie prawa jedynie do wolności religijnej o prawo do przekonań innych niż religijne”³⁹, co odpowiada obecnie występującej tendencji do jak najszerszego zagwarantowania jednostce jej podstawowych praw i wolności. Szkoda, że tej tendencji nie uległ polski ustrojodawca, wprowadzając do ustawy zasadniczej zwrot, który musi być odczytany jako wyraźny regres w stosunku do możliwie szerokiego ujmowania wolności wyznania (przekonań), z jakim mamy dziś do czynienia zarówno w aktach prawa międzynarodowego, jak i poszczególnych krajowych porządkach prawnych.

W konsekwencji należy zauważyć, że podczas gdy Konstytucja generalnie (a w zakresie praw człowieka i obywatela w szczególności) charakteryzuje się nowoczesnym ujęciem, to już sposób regulacji obszaru wolności myśli, sumienia i wyznania od tego nowoczesnego ujęcia wyraźnie odbiega⁴⁰. Jeśliby bowiem przyjąć możliwie szerokie rozumienie pojęcia wyznania, równoznaczne w swojej treści znaczeniowej z pojęciem „przekonań”, to wypadaloby uznać, że przepis art.

³⁹ J. Osuchowski, *Stosunki wyznaniowe*, s. 20.

⁴⁰ Por. E. Schwierskott, *Gwarancje wolności sumienia w systemach prawnych Polski i Niemiec*, „Przegląd Sejmowy” 2003, nr 6, s. 61.

53 Konstytucji RP nie dotyczy innych niż religijnych poglądów. Co gorsza jednak zastąpienie terminu „wyznanie” terminem „religia” zmienia zupełnie optykę patrzenia na gwarantowaną (chronioną) w tym przepisie wolność. Religia jest wszak, mówiąc w największym skrócie, przejawem wyznawanego zespołu wierzeń, wartości i przekonań, „dotyczących świata, ludzkości i człowieka [...], związanych z nim zachowań [...] oraz form organizacji społecznych”⁴¹. Instytucjonalnym przejawem albo – przy zachowaniu definiensu cytowanego zwrotu eksplikacyjnego – zewnętrzną formą organizacyjną tak definiowanej religii jest związek konfesyjny, co oznacza, że Konstytucja, przewidując wolność religii a nie wyznania, nadaje poręczonej przez siebie wolności wymiar zbiorowy, a nie *stricte* indywidualny. Odpowiada temu zresztą dość często spotykane określenie „wolności religii” albo „wolności religijnej”, mianem „wolności Kościoła”⁴². W efekcie przepis ustawy zasadniczej chroni wartość socjologiczną, nie zaś psychologiczną⁴³, czyli związaną z pojedynczą jednostką i uznanym przez nią systemem światopoglądowym, co jest o tyle niezrozumiałe, że sama Konstytucja zalicza „wolność sumienia i religii” do katalogu wolności osobistych. Jej wykonywanie, a w zasadzie ich, bo i wolności sumienia i wolności wyznania, jest bowiem związane ściśle z osobowością człowieka, a uznanie i poszanowanie przez państwo obydwu tych wolności wynika z obowiązku ochrony godności ludzkiej. Godność ta „wyraża się m.in. we wrodzonym (immanentnym) poszukiwaniu i przeżywaniu przez człowieka pewnych wartości transcendentnych”⁴⁴, moralnych, aksjologicznych i *tout court* światopoglądowych. Wolność myśli, sumienia i wyznania jest wobec tego wolnością na wskroś zindywidualizowaną, jednostkową, dającą pojedynczemu człowiekowi nieskrępowane prawo posiadania, weryfikowania i zmieniania swoich przekonań. Tymczasem uży-

⁴¹ Z. Poniatowski, M. Nowaczyk, *Religia*, w: *Leksykon religioznawczy*, s. 218.

⁴² Por. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, Lublin 1996, s. 46.

⁴³ A właśnie taką, tj. psychologiczną wolnością jest wolność sumienia i wyznania. Szerzej na ten temat zob. J. Zakrzewska, M. Sobolewski, *Wolność sumienia i wyznania*, s. 16 n.

⁴⁴ P. Sarnecki, *Uwaga 4 do art. 53*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. III, Warszawa 2003, s. 2.

cie przez ustawodawcę konstytucyjnego terminu „wolność religii” w miejsce „wolności wyznania” wyraźnie sugeruje, że „w punkcie wyjścia analiz za przedmiot wolności uznaje się nie jednostkę, ale religię pojętą jako pewna rzeczywistość społeczna czy kulturowa”⁴⁵, co świadczy chyba najlepiej o zupełnym niezrozumieniu wolności, która miała być zagwarantowana w dyspozycji przepisu 53 Konstytucji.

W konsekwencji, uwzględniając stylizację art. 53 ust. 1, należy stwierdzić, że ustawodawca nie tylko pozostawił poza nawiasem konstytucyjnej rękojmii swobodę posiadania przekonań jako takich, ale jeszcze samej wolności posiadania przekonań religijnych nadał wybitnie kolektywny charakter, co kłóci się z *ratio legis* przeprowadzonej regulacji. Skutkiem tego jest konieczność poszukiwania innych konstytucyjnych podstaw do możliwości posiadania i prezentowania poglądów niereligijnych. Agnostycy i ateści nie są bowiem objęci pakietem praw ochronnych zawartym w art. 53 Konstytucji⁴⁶ i chcąc prezentować swoje poglądy oraz postawy muszą – przy ściśle dogmatycznej interpretacji art. 53 – powoływać się albo na zasadę równości (art. 32 ust. 1 Konstytucji), albo na zakaz dyskryminacji „z jakiegokolwiek przyczyny” zawarty w przepisie art. 32 ust. 2 Konstytucji, albo wreszcie na ogólne prawo do wolności „wyrażania poglądów” z art. 54 Konstytucji⁴⁷. W efekcie, dzięki zastosowanej w art. 53 ust. 1 redukcji wartości objętych konstytucyjną ochroną, polegającą na zupełnym pominięciu pojęcia myśli, oraz na substytuowaniu pojęcia wyznania pojęciem religii nastąpiła *de iure* zmiana zakresu regulacji całego art. 53. Tymczasem wolność z art. 53 ust. 1 powinna mieć

⁴⁵ K. Pyclik, *Wolność sumienia i wyznania w Rzeczypospolitej Polskiej (założenia filozoficzno-prawne)*, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak, A. Preisner, Warszawa 2002, s. 458.

⁴⁶ Por.: B. Banaszak, M. Jabłoński, w: *Konstytucje Rzeczypospolitej Polskiej oraz komentarz do Konstytucji RP z 1997 roku*, red. J. Boć, Wrocław 1998, s. 104; K. Pyclik, *Postmodernistyczne/poststrukturalistyczne założenia wolności sumienia i wyznania*, „Przegląd Prawa i Administracji” t. 54, s. 229.

⁴⁷ Przy czym wszystkie te prawa nie są wcale tożsame z prawem do wolności myśli, sumienia i wyznania. Por. A. Łopatka, *Prawo do swobodnego wyrażania opinii*, Warszawa 1993, s. 17 n.

możliwie jak najszerszy zakres przedmiotowy, co potwierdza tylko, że powinna zostać odniesiona nie do sumienia i religii, ale przede wszystkim do wyznania, albo – chcąc uczynić zadość uregulowaniom międzynarodowym – myśli, sumienia, religii lub przekonań. Mankament ten uwidacznia się jeszcze mocniej w ust. 2 art. 53, który wydaje się stanowić legalną definicję wolności religijnej, obejmującej w myśl tego przepisu, „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” a także „posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo [tych] osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują”. Literalnie rzecz biorąc, wolność religii – obok wolności sumienia – oznacza zatem „jedynie wolność uzewnętrzniania zachowań, postaw i poglądów religijnych”⁴⁸. Rozumiejąc zatem ściśle rzeczzone przepisy, ekspresja postaw i przekonań areligijnych, nie mówiąc już o antyreligijnych, nie jest objęta konstytucyjną klauzulą wolności, co stoi w ewidentnej sprzeczności z zasadą demokratycznego państwa prawnego, *ergo* państwa pluralistycznego. W rezultacie w przepisach art. 53 ust. 1 i ust. 2 mamy do czynienia z wyraźnym faworyzowaniem wolności wierzących, co kłóci się chociażby – ale przecież nie tylko i nie wyłącznie – z zasadą bezstronności państwa w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, przy jednoczesnym zapewnieniu ze strony państwa swobody ich wyrażania w życiu publicznym (por. art. 25 ust. 2 Konstytucji)⁴⁹. W efekcie sformułowania art. 53 Konstytucji, zwłaszcza w ust. 2 i 3, nadają „zasadzie równouprawnienia wierzących i niewierzących iluzoryczny charakter”⁵⁰.

Posłużenie się przez autora Konstytucji zwrotem „wolność religii” nie wynika zatem wprost z chęci nawiązania do terminologii międzynarodowej, skoro poza nawiasem konstytucyjnej ochrony

⁴⁸ R.M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych*, s. 301.

⁴⁹ Por. J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa*. (Uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP), „Państwo i Prawo” 2004, nr 5, s. 32 n.

⁵⁰ Por. M. Pietrzak, *Stosunki państwo-kościół*, s. 182.

(przynajmniej *prima facie*) znajduje się posiadanie i uzewnętrznianie myśli czy przekonań jako takich, ale raczej z przyjęcia katolickiej terminologii deklaracji Soboru Watykańskiego o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Nie jest to jednak znowu wierne odzwierciedlenie terminologii dokumentów soborowych, jako że te posługują się formułą „wolności w sprawach religijnych” (*libertas in religiosa*). Można się zatem tylko „domyślać, że zastępując wolność wyznania mniej pojemną wolnością religii chciano pozyskać poparcie Kościoła katolickiego dla konstytucji”⁵¹. Taki koniunkturalizm nie wyszedł jednak ustawie zasadniczej na dobre, bo nawet jeśli przyjąć, że są to synonimy⁵² (co wale nie jest takie bezdyskusyjne), to używanie synonimów jest zaletą co najwyżej tekstów prawniczych, ale już nie prawnych. Maniera wprowadzania do tekstu konstytucji zróżnicowanych terminów nie zawsze i niekoniecznie znaczących przecież to samo, może wszak doprowadzić do poważnych rozbieżności interpretacyjnych. Niezależnie od tego świadczy też nie najlepiej o staranności, jak i konsekwencji twórców Konstytucji.

Mankamenty redakcyjne art. 53 Konstytucji są tym większe, że ustrojodawca, obok stosowania ułomnej pod względem językowym formuły o „wolności sumienia i religii”, stosuje również i inne wyrażenia na określenie tej samej wolności, a zatem wolności sumienia i religii (a właściwie wyznania). Rezultatem tego jest brak jednolitości terminologicznej, który to brak sam w sobie musi być oceniony negatywnie, jako przejaw swoistego niedbalstwa, jeśli wręcz nie ignorancji ze strony ustawodawcy konstytucyjnego. Ustawodawca ten w tym samym 53 art. Konstytucji posługuje się bowiem szeregiem jeszcze innych określeń, na oznaczenie jednej i tej samej „wolności sumienia i religii”. W ten sposób obok podstawowej wolności z ust. 1 mamy też wolność przekonań (ust. 3) a także „wolność światopoglądu” (ust. 7) czy „wolność przekonań religijnych lub wyznania” (ust. 7). W tym ostatnim przypadku można się znowu zastanawiać,

⁵¹ M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 283; zob. też M. Pietrzak, *Konstytucyjne podstawy prawa wyznaniowego*, w: *Konstytucyjne podstawy systemu prawa*, red. M. Wyrzykowski, Warszawa 2001, s. 176.

⁵² Por. np. J. Krukowski, *Konstytucyjna ochrona*, s. 159 n.

dlaczego wolność została tutaj wyraźnie odniesiona do przekonań religijnych a nie przekonań *tout court*, bo przecież o taką (chyba?) wolność ustawodawcy chodziło. Zamiast tego konstytucja posługuje się zbitką pojęciową w postaci „wolności przekonań religijnych lub wyznania”, przy czym użycie spójnika „lub” wydaje się zupełnie nieuprawnione, jeśli tylko przyjmiemy (jak to bardzo często ma miejsce), że wyznanie jest określonym przekonaniem religijnym. Wówczas bowiem skorelowanie terminu „przekonanie” z religią, przy jednoczesnym wyliczeniu obok „przekonań religijnych” także i „wyznania” byłoby *de facto* powtórzeniem, i to w jednej wypowiedzi, dokładnie tej samej wolności, co musiałoby być ocenione jako zabieg na wskroś kuriozalny. Jeśli natomiast pojęciu wyznanie nie nadaje się konotacji religijnej, a tym samym utożsamia się je z przekonaniem „w ogóle”, to znowu pojawia się pytanie o powody jego wyrugowania z kluczowego przepisu, czyli z przepisu art. 53 ust. 1, nie mówiąc już o powodach ewentualnego odwrócenia znaczeń poszczególnych terminów (w porównaniu z terminologią umów międzynarodowych), tzn. traktowania przekonania jako religijnego, natomiast wyznania jako pozareligijnego.

Z kolei ściśle religijna konotacja terminu wyznanie użytego w dyspozycji ust. 7 art. 53 powoduje, że nie można bezkrytycznie uznać jakoby określenie „przekonania religijne lub wyznanie” nie posiadało odrębnego znaczenia od określenia „wolność sumienia i religii”, a co za tym idzie „rozumiane być winno jako przekonanie (osobiste) co do spraw religijnych”⁵³. Przy takim podejściu, zwłaszcza jeśli odłączamy od niego integralnie z nim zespolone pojęcie przekonań, znowu wszak wykluczałoby się osoby o niereligijnych (ateistycznych czy agnostycznych) poglądach, i jedynie „ewentualnie” można by nim objąć osoby deklarujące się jako religijne (nieateiści), ale nie znajdujące swego miejsca wśród wyznawców jakiegokolwiek z funkcjonujących religii. Taka wykładnia, zrównująca pojęcia „wolności sumienia i religii” z „wolnością przekonań religijnych i wyznania”, ogranicza praktycznie sens całej wolności poręczonej w art. 53 Konstytucji, rugując z niego postawy i przekonania niereligijne czy choć-

⁵³ P. Sarnecki, *Uwaga 6 do art. 53, w: Konstytucja*, s. 3.

by nie tylko religijne, co stoi w ewidentnej sprzeczności z samą koncepcją czy ideą wolności sumienia i wyznania.

Poza art. 53, w całości poświęconym wolności sumienia i religii, w Konstytucji funkcjonuje odrębny art. 48, zapewniający dzieciom „wolność sumienia i wyznania” oraz wolność „przekonań”. Uderza w tym miejscu posłużenie się terminologią odmienną (choć bezsprzecznie poprawną) do zasadniczego czy też głównego przepisu konstytucji, poręczającego wolność sumienia i wyznania. Trudno do prawdy dociec, dlaczego w konstytucji występuje tak szeroki rozrzut terminów określających tę samą wolność. Wypowiedzi konstytucyjne, stanowiące m.in. o „wolności sumienia i wyznania” (art. 48); dalej „wolności sumienia i religii” (art. 53 ust. 1) czy w końcu wolności „światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”, szczególnie w koniunkcji z zasadą bezstronności światopoglądowej państwa w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych (art. 25 ust. 2), skłaniają do zadania pytania: czy przy użyciu tak różnych wypowiedzi ustawodawca konstytucyjny poręcza wolność przekonań „w ogóle” czy też jednak celowo tę wolność w jakiś sposób ogranicza. Kluczowym przy tym musi być sposób sformułowania normy generalnej, a zatem normy zawartej w dyspozycji art. 53 ust. 1 Konstytucji. Zwroty z pozostałych postanowień ustawy zasadniczej, przy wyznaczeniu przedmiotowego zakresu gwarancji określonych w ust. 1 art. 53, mogą tu już mieć co najwyżej charakter posiłkowy, ściśle konkretyzujący. Przy czym już *prima facie* watro wskazać, że owe zwroty dookreślające, zwłaszcza wzięte *en bloc*, każą uznać stosunkowo rozległy zakres znaczeniowy formuły słownej mówiącej o „wolności sumienia i religii”, choć analiza samego pojęcia „wolność religii”, zwłaszcza gdy pojmować się ją będzie jako wolność „przekonań religijnych lub wyznania”, wskazuje na jego daleko posuniętą nieadekwatność do przeprowadzonej w art. 53 regulacji.

Przy ocenie normatywnego znaczenia zwrotu poręczającego „wolność sumienia i religii” wypada już na wstępie zasygnalizować, że o ile wyrażenie „wolność sumienia i wyznania” było, i w dalszym ciągu jest, uznawane za logiczną całość, niemożliwą w zasadzie do właściwej interpretacji przy jego rozłożeniu na „czynniki pierwsze”, o tyle formuła o „wolności sumienia i religii” jest raczej powszechnie

uznawana za dwa pojęcia albo dwie formuły lub dwie figury stylistyczne⁵⁴. Oznacza to, że wysłowione w ten sposób dwie wolności, tj. i wolność sumienia i wolność religii, razem wzięte nie pełnią jakiejś szczególnej, a tym bardziej nowej albo chociażby odmiennej roli aniżeli te wolności wzięte oddzielenie. Szata słowna, w jakiej „wolność sumienia i religii” występuje, nie odgrywa zatem *per se ipse* samostnej roli normatywnej podobnej w swojej treści do tej, jaką pełni na przykład sformułowanie o „wolności sumienia i wyznania”. Sformułowanie o „wolność sumienia i religii” stanowi więc jedynie enumeratywne wskazanie dwóch, zupełnie odrębnych wolności, tj. wolności sumienia i – obok niej – wolności religii. Wymienienie tych wolności w „jednym szeregu” nie powoduje w związku z tym nadania jakiejś nowej treści znaczeniowej skonstruowanego w ten sposób zwrotu językowego. Innymi słowy mówiąc, zestawienie obok siebie „wolności sumienia” i „wolności religii” nie tworzy jeszcze jakiejś nowej kategorii pojęciowej posiadającej odrębną, a w każdym razie inną treść, aniżeli zwroty czy formuły na nią się składające. Tak wolność sumienia, jak i wolność religii, a więc obie wolności „z osobna” zachowują swój w pełni samodzielny status, a ich sekwencyjne wyliczenie w jednym przepisie uznać jedynie należy za „techniczny” sposób ich wyartykułowania.

Wskazanie *expressis verbis* obu wolności, przy jednoczesnym uznaniu ich rozłączności i, co najwyżej, komplementarności stwarza konieczność ich „autonomicznego” odczytania i ewentualnie późniejszego skonfrontowania z całościową formułą, mówiącą o „wolności sumienia i wyznania” w celu wykazania ich ewentualnej zbieżności albo przeciwnie, rozbieżności. Przy czym już *prima facie* zwrócić należy uwagę, że rozłączne traktowanie „wolności sumienia i religii”, przy ewidentnie wadliwym ujęciu redakcyjnym tej wolności, wcale nie powoduje zawężenia zakresu znaczeniowego obydwu wolności. Jest wręcz odwrotnie, gdyż oddzielna interpretacja „wolności sumienia” i „wolności religii”, i to z samego swojego założenia przyjętego właśnie z racji nieobecności zwrotu o „wolności sumienia i wyznania”,

⁵⁴ Por. P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000, s. 73.

ma maksymalnie rozszerzać zakres przedmiotowy wolności z art. 53 Konstytucji. Celem takiego, powiedzielibyśmy „kreatywnego”, odczytania „wolności sumienia i religii” jest eliminacja nadmiernej punitwności znaczenia obu wolności wziętych ściśle, czyli z osobna, a co za tym idzie nadanie całemu wyrażeniu poręczającemu „wolność sumienia i religii” statusu analogicznego, a w każdym razie podobnego do tego, jaki posiada tradycyjny zwrot o „wolności sumienia i wyznania”. Trzeba jednak przyznać, że rozszerzenie takie, jeśli oczywiście uzna się jego dopuszczalność, dokonywane jest za sprawą stosowania dość karkołomnych zabiegów wykładniczych, co w odniesieniu do tak fundamentalnego prawa jednostki, jakim jest wolność sumienia i wyznania, nie powinno mieć w ogóle miejsca.

Ekstensywną interpretację zwrotu o „wolności sumienia i religii” ma przy tym umożliwiać pierwszy człon tej wypowiedzi, poświadczający „wolność sumienia”, co wydaje się rzeczą oczywistą, skoro „wolność religii” *explicite* jest zarezerwowana dla ochrony przekonañ wyłącznie o charakterze religijnym, i to w dodatku w wymiarze raczej zbiorowym, niżli indywidualnym. Potraktowanie zwrotu o „wolności sumienia” jako nader pojemnej kategorii, umożliwiającej objęcie konstytucyjną gwarancją poszanowania poglądów niereligijnych czy wręcz antyreligijnych, w pewnym sensie przynajmniej ułatwia ta okoliczność, że ustawa zasadnicza ani nie określa jej przejawów (w przeciwieństwie do wolności religii), ani też nie ustala gwarancji jej przestrzegania, co już samo w sobie, wskazuje na znacznie gorszą, a więc i mniej skuteczną ochronę praw osób o innym niż religijnym światopoglądzie. Wolność sumienia ma bezsprzecznie charakter pierwotny względem wolności wyznania (religii), ta druga bowiem jest zaledwie jednym z aspektów albo przejawów wolności sumienia⁵⁵. Kategoria sumienia stanowi istotny aspekt osobowości, należąc do nienaruszalnej sfery jednostki, będąc jednocześnie ważnym elementem godności człowieka rozumianej jako prawo podstawowe. Z pewnością bowiem postępowanie zgodne z własnym sumieniem stanowi podstawę rozwoju osobowego człowieka, a gwarantowanie „wolności wyborów zgodnie z tym, co człowiek uznał za słuszne, jest w swej istocie za-

⁵⁵ Por. H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo*, s. 9.

bezpieczeniem warunków pozwalających człowiekowi realizować się jako istota moralna, jako osoba”⁵⁶. Sumienie jako imperatyw postępowania według takich wartości, jak „dobro”, „zło”, „prawda” czy „fałsz”, których wybór jest odbierany jako wiążący i bezwarunkowo obowiązujący, pozwala na prawdziwy rozwój osobowy człowieka, będąc zarazem podstawowym konstruktem jego osobowości psycho-społecznej. Stanowi ono wręcz „centrum osobowości i jest wyrazem poczucia suwerenności jednostki”⁵⁷. Suwerenność ta przejawia się w tym, że jednostka ma prawo do samodzielnego budowania własnego systemu wartości, bez wpływów z zewnątrz, co dotyczy w szczególności ingerencji państwa i jego funkcjonariuszy. Sumienie jako atrybut suwerenności jednostki jest więc, mówiąc najogólniej, świadomością moralną albo zdolnością „wydawania ocen dotyczących wartości molarnej czynów człowieka, w szczególności postępowania samego podmiotu”⁵⁸. Jako kategoria *par excellence* filozoficzna, pojęcie sumienia uniemożliwia skonstruowanie jednolitej prawnej definicji samego terminu „sumienie”. Mimo to można chyba przyjąć, że istnieje kilka elementów koniecznych do tego, aby w ogóle mówić o sumieniu. Są nimi: wydawanie oceny, podejmowanie decyzji czy wyboru oraz istnienie pewnego minimalnego kwantum wartości, na podstawie których dana ocena jest konceptualizowana, przy czym całość oceny, decyzji i związanego z nią wyboru dotyka „sfery osobistego życia wewnętrznego jednostki”⁵⁹. Wolność tak rozumianego sumienia sprowadza się zatem do nieskrępowanej niczym możliwości przyjmowania przez jednostkę zespołu poglądów i reguł moralnych, filozoficznych czy społecznych oraz postępowania zgodnie z tymi regułami. Tak ujęta wolność sumienia odnosi się więc do swobody światopoglądowej. Jako taka byłaby zatem wystarczającą gwarancją poszanowania przez państwo poglądów czy postaw, silnie korespon-

⁵⁶ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 84.

⁵⁷ E. Schwierskott, *Gwarancje wolności sumienia*, s. 58.

⁵⁸ K. Kosior, *Sumienie*, w: J. Dębowski, L. Gawor, S. Jedynek, K. Kosior, J. Zdybel, L. Zdybel, *Mała encyklopedia filozofii. Problemy, kierunki, szkoły*, Bydgoszcz 1996, s. 448, 449.

⁵⁹ E. Schwierskott, *Gwarancje wolności sumienia*, s. 59.

dując z zasadą bezstronności (neutralności) światopoglądowej państwa (władz publicznych). Jednak wolność sumienia ma w dużej mierze charakter subiektywny i jako taka jest wykonywana przez jednostkę samodzielnie. W związku z tym samo poręczenie wolności sumienia, bez dodania do niej innych jeszcze wartości chronionych, nie stwarzałoby dostatecznych przesłanek poszanowania wolności w wymiarze zewnętrznym, a w tym i zbiorowym, co w przypadku sumienia przejawia się przede wszystkim w wolności uzewnętrzniania rozmaitych postaw, czyli, mówiąc krótko, w wolności wyznania, obejmującej także i wolność religijną. Dlatego zadekretowanie samej tylko „wolności sumienia”, choć logicznie jak najbardziej uprawnione, bo obejmujące całe możliwe do wyobrażenia *spectrum* przekonań światopoglądowych, pozbawiałoby konstytucyjną zasadę wolności myśli, sumienia i religii istotnego wymiaru gwarancyjnego adresowanego do przejawiania poglądów religijnych *ad extra*, co kłóciłoby się z sensem i celem całej regulacji. Kolejny raz pokazuje to, że najlepszym sposobem wyrażenia idei wolności sumienia i wyznania jest wysłownienie tej wolności *expressis verbis*, a nie przy użyciu formuł zastępczych, tylko *implicite* wyrażających właściwe swoje znaczenie.

Stosunkowo szeroką definicję wolności sumienia, zawierającą się w dokonywaniu swobodnych ocen, wyborów, zachowań czy działań warunkowanych preferowanym światopoglądem, zawężyła się niekiedy właśnie przez to, że występuje ona w zbitce pojęciowej „wolność sumienia i religii”. Dla części przedstawicieli doktryny oznacza to, że poręczona wolność występuje tu w węższym znaczeniu, mianowicie „jako zdolność do wydawania ocen co do wartości konkretnej religii lub przekonań areligijnych oraz do wyboru wynikającego z dokonanej oceny”⁶⁰, albo jako „uprawnienie człowieka do pozytywnego lub negatywnego samookreślenia siebie w stosunku do czynności wyrażających jego przekonania religijne”⁶¹. Tak kategorycznie sformułowana definicja nie wydaje się jednak poprawna, skoro odnośnikiem wykonywania wolności sumienia czyni ona wartości religijne albo

⁶⁰ M. Winiarczyk-Kossakowska, *Wolność sumienia*, s. 27.

⁶¹ H. Misztal, *Wolność religijna*, s. 207.

ewentualnie areligijne. W ten sposób doszłoby wszak do istotnego zawężenia rudymenarnej w tym miejscu kategorii światopoglądu, pojmowanego jako „model wartościowania zjawisk oraz model dyrektywny działania”⁶². W momencie przyjęcia takiej definicji wolności sumienia wolność religii z drugiego członu wypowiedzi proklamującej „wolność sumienia i religii” jeszcze bardziej zawęziłaby możliwości interpretacyjne gwarantowanej wolności, pomijając te z jej przejawów, które nie posiadałyby żadnych skojarzeń czy odniesień religijnych. Tymczasem wolność religii jest tylko jedną z sytuacji realizowania wolności sumienia, która to wolność, choćby z tego powodu, że kojarzona wyłącznie z wolnością sumienia, nie powinna być interpretowana ścieśniająco. Pojęcie wolności sumienia, właśnie z powodu braku równoczesnego wyliczenia w dyspozycji art. 53 ust. 1 innych przejawów ludzkiej aktywności, takich jak myśli, poglądy czy przekonania (wyznania), powinno być jak najbardziej elastycznie rozumiane. Wolność sumienia winna być więc ujmowana jak najszerzej, a zatem jako możliwość „przyjmowania dowolnego światopoglądu, rozciągającego się na sferę bytu i sferę świadomości, poglądu dotyczącego ich powstania, wzajemnych relacji, rozwoju i celu, z czym łączy się również przyjęcie określonego systemu wartości”⁶³. Nawiązując do preambuły, wolność sumienia można by było zdefiniować jako światopoglądowe przekonanie co do metafizycznej struktury oraz źródła „prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna”. W takim ujęciu wolność sumienia miałaby charakter prymarny względem wolności religijnej, a co ważniejsze pakietem praw ochronnych obejmowałaby wszystkie, a zatem nie tylko, czy też nie wyłącznie religijne poglądy. Przez wolność religijną rozumiałoby się wówczas „swobodę przyjmowania i wyznawania przekonań filozoficzno-swiatopoglądowych o religijnym, areligijnym lub antyreligijnym zabarwieniu”⁶⁴. Wydaje się, że właśnie takie, tj. maksymalnie szerokie pojmowanie wolności sumienia powinno się przyjmować, zwłaszcza, że następny

⁶² D. Brodziński, *Światopogląd*, w: *Leksykon religioznawczy*, s. 267

⁶³ P. Sarnecki, *Uwaga 6 do art. 53*, w: *Konstytucja*, s. 3.

⁶⁴ P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji*, s. 73. Taka interpretacja zwrotu o „wolności sumienia” wydaje się dominująca. Por. H. Misztal, *Polskie prawo*, s. 46.

człon wypowiedzi z art. 53 ust. 1 mówi już wprost wyłącznie o „wolności religii”, co uniemożliwia rozciągnięcie tej wolności na pozareligijne przekonania. Warto jednak wskazać, że pojawiają się i takie oceny, które wolność sumienia odnoszą jedynie do możliwości „przyjęcia innego światopoglądu niż religijny”⁶⁵, a wolność religii łączy z wolnością posiadania i uzewnętrzniania przekonań wyłącznie religijnych, co jednak znowu może być zakwestionowane, jeśli tylko kategorię sumienia kojarzyć się będzie z religią, a w każdym razie nadawać się jej będzie religijny aspekt.

Kontrowersje co do tego, czy wolność sumienia obejmuje możliwość posiadania każdych, a więc religijnych, jak i niereligijnych przekonań, czy też tylko przekonań religijnych, czy też może przekonań jedynie pozareligijnych, znowu przy tym są skutkiem wprowadzenia do tekstu konstytucji sformułowania nowego, a co najważniejsze wieloznacznego. Konstytucyjne *novum*, jakim jest zbitka pojęciowa „wolność sumienia i religii”, przez to właśnie, że jest pojęciem nowym, jest pojęciem mało precyzyjnym, a przez to i kontrowersyjnym, bo zawierającym w sobie nieznanę dotąd treści. Prawo do wolności sumienia i wyznania nie wynika więc wprost, tak jak to być powinno, z jednoznacznego sformułowania ustawy zasadniczej, ale można je co najwyżej odkodować z całości tekstu konstytucji, który poza kluczowym pojęciem o „wolności sumienia i religii”, posługuje się posilkowo takimi określeniami jak: wolność przekonań, wolność światopoglądu, wolność wyznania czy wreszcie, wolność sumienia i wyznania, choć w tym ostatnim przypadku w mocno ograniczonym zakresie podmiotowym⁶⁶. Mimo to uznać wypada, że tak istotna wartość, jaką jest „wolność sumienia i wyznania”, w znaczeniu wolności myśli, sumienia, religii lub przekonań została w Konstytucji RP zadeklarowana, choć – i to jest największy mankament – nie została wysłowiona *eo nomine*, a tylko przy użyciu formuł ekwiwalentnych. W dużym stopniu powodować to będzie, że rzeczywisty (realny) zakres przed-

⁶⁵ W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Kraków 1998, s. 51.

⁶⁶ Szerzej na ten temat zob. J. Szymanek, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, „Przeгляд Sejmowy” 2006, nr 2, s. 39 n.

miotowy tej wolności będzie wyznaczany w procesie stosowania ustawy zasadniczej, co może – choć oczywiście wcale nie musi – powodować labilność znaczenia „wolności sumienia i religii”.

PAWEŁ BORECKI

ZASADA RÓWNOUPRAWNIENIA WYZNAŃ W PRAWIE POLSKIM

1. WSTĘP

Równouprawnienie związków wyznaniowych to jedna z naczelných zasad współczesnego polskiego prawa wyznaniowego. Wyklucza ona nadanie państwu charakteru wyznaniowego, żadna bowiem wspólnota religijna nie może z punktu widzenia formalnoprawnego uzyskać statusu wyznania oficjalnego, narodowego czy dominującego. Jako taka wspomniana zasada zasługuje na uznanie za doniosły element demokratycznego państwa świeckiego¹. Pozostaje ona w ścisłym związku z zasadą neutralności światopoglądowej państwa. Jest możliwa do urzeczywistnienia jedynie wówczas, gdy państwo zachowuje całkowitą bezstronność wobec różnych koncepcji religijnych wyznawanych przez obywateli i nie angażuje się w sprawy konfesyjne. Zasada równouprawnienia wyznań nabiera zatem szczególnego znaczenia jako gwarancja kolektywnej wolności sumienia i wyznania we współczesnej Polsce, której ludność w przytłaczającej większości należy do Kościoła katolickiego. Nie występuje bowiem w naszym kraju w większym wymiarze najistotniejsza, materialna gwarancja wspomnianej wolności, tzn. dyferencjacja religijno-swiatopoglądowa społeczeństwa². Kon-

¹ W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 96.

² W 2000 r. według danych przekazanych przez same związki wyznaniowe, wyznawcy katolicyzmu stanowili 89,94% ludności, prawosławni – 1,46%, wyznania protestanckie skupiały 0,42% populacji, a wszystkie pozostałe konfesje obejmowały 0,38%. Bez wyznania było zatem 7,8% ludności (Główny Urząd Statystyczny, *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 1997-1999*, Warszawa 2000, s. 14).

fesje mniejszościowe, z przyczyn obiektywnych, w ograniczonym stopniu mogą odwoływać się do innych, materialnych, gwarancji swych praw, jak np. do środków masowego przekazu czy do społecznej wiedzy na temat różnych denominacji konfesyjnych oraz do świadomości konieczności poszanowania i nie umniejszania praw mniejszości wyznaniowych, wreszcie do międzynarodowej opinii publicznej. Tym większe jest znaczenie gwarancji formalnych, szczególnie poddanej jurydyzacji, a zwłaszcza konstytucjonalizacji, dyrektywy równouprawnienia związków wyznaniowych.

Ocena stopnia respektowania w Polsce zasady równouprawnienia wyznań może także stanowić przyczynek do rozważań na temat funkcjonalności prawa, przede wszystkim norm ustrojowych, w warunkach wyraźnej dominacji w wymiarze demograficznym, a także kulturowym i politycznym, jednego wyznania oraz wciąż utrzymujących się stereotypów, polegających na utożsamianiu przynależności konfesyjnej z narodową (etniczną)³.

2. ZASADA RÓWNOUPRAWNIENIA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH W POLSCE W LATACH 1918-1989

Zasada równouprawnienia wyznań została wprowadzona do polskiego systemu prawnego w art. 114 ustawy konstytucyjnej z 17 marca 1921 r. z inicjatywy parlamentarzystów żydowskich oraz wyznania protestanckiego⁴. Przepis ten w pierwszym zdaniu stanowił, że „Wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”. W opinii powojennych krytyków stosunków wyznaniowych w II RP było to sformułowanie wewnętrznie sprzeczne. Konstytucja gwarantowała bowiem katolicyzmowi ekspozowane,

³ Wyrazem utrzymywania się tego rodzaju stereotypów w praktyce administracji centralnej jest połączenie w ramach Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, w jednym departamencie działów: mniejszości narodowościowe i etniczne oraz wyznania religijne.

⁴ Zob. *Sprawozdanie stenograficzne z 217 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z 10 marca 1921 r.*, Warszawa 1921, łam CCXVII/58 – CCXVII/60.

wyróżnione stanowisko, czemu towarzyszyła deklaracja równouprawnienia wyznań, sformułowana jako swego rodzaju dodatek, aneks. Omawiane wyrażenie nie było wyeksponowane, wprowadzono je w ostatnim etapie prac ustrojodawczych, podczas trzeciego czytania projektu Konstytucji marcowej, w następstwie uwzględnienia poprawek mniejszości. Świadczyło to, iż ostateczne brzmienie art. 114 Konstytucji marcowej to rezultat kompromisu prawicowej większości Sejmu Ustawodawczego oraz przedstawicieli ugrupowań lewicowych i mniejszości narodowych, ale także wskazywało, że idea równouprawnienia miała słabe poparcie polityczne na forum parlamentu⁵. Zasada równouprawnienia wyznań pozostawała w dysharmonii z innymi postanowieniami konfesyjnymi ustawy zasadniczej, przewidującymi podział związków wyznaniowych na prawnie uznane oraz nie posiadające tej cechy, i w związku z tym dysponujące zasadniczo odmiennym zakresem uprawnień. Ustrojodawca różnico-

⁵ Podstawą prac Komisji Konstytucyjnej Sejmu Ustawodawczego w sprawach regulacji problematyki wyznaniowej były postanowienia projektu konstytucji przyjętego przez Radę Ministrów 1 listopada 1919 r., a wniesionego do Sejmu dwa dni później. W art. 87 tego przedłożenia czytamy m.in.: „Religia rzymskokatolicka, jako religia przeważającej większości narodu, zajmuje w państwie naczelne stanowisko”. Jakub Sawicki zauważał, że przytoczone sformułowanie było stylistyczną przeróbką pierwszego zdania z art. 18 projektu konstytucji zgłoszonego Sejmowi 30 maja 1919 r. przez grupę posłów Związku Ludowo-Narodowego na czele ze Stanisławem Głąbińskim. Art. 18 stanowił, że „Religia rzymskokatolicka jest religią przeważającej większości narodu i zajmuje w państwie naczelne stanowisko; akty religijne, towarzyszące uroczystościom państwowym, odbywają się według obrządku Kościoła rzymskokatolickiego” (zob. J. Sawicki, *Studia nad położeniem mniejszości religijnych w państwie polskim*, Warszawa 1937, s. 44-46 i 49). Projekt komisji konstytucyjnej Sejmu Ustawodawczego jedynie nieznacznie zmienił odpowiednie wyrażenia zaczerpnięte z projektu Rady Ministrów – „Religia rzymskokatolicka, będąca religią przeważającej większości narodu zajmuje w państwie naczelne stanowisko. Zlokalizowano je jako zd. 1 art. 117 projektu. Związek Posłów Narodowości Żydowskiej zgłosił do tego przepisu poprawkę mniejszości, przewidującą dodanie po wyrazach: naczelne stanowisko słów: wśród równouprawnionych religii”. W drugim czytaniu projektu konstytucji w Sejmie ta poprawka została odrzucona. Podczas trzeciego czytania projektu konstytucji posłowie żydowscy ponownie ją zaproponowali, zaś przedstawiciel PSL „Piast”, ewangelik prof. Józef Buzek, wniósł poprawkę przewidującą dodanie do ustępu pierwszego ówczesnego art. 114 wyrażenia: *wśród równouprawnionych wyznań*. 16 marca 1921 r. ta właśnie poprawka została przyjęta przez Sejm.

wał ponadto grupę wyznań prawnie uznanych, dowartościowując Kościół rzymskokatolicki. Posiadał on gwarancje szerszego niż inne wspólnoty religijne zakresu autonomii – rządził się własnymi prawami, nie podlegającymi uznaniu państwa, a ponadto jego status miał być określony na podstawie układu ze Stolica Apostolską.

Sformułowanie zawarte w art. 114 konstytucji komentatorzy interpretowali kompleksowo, odnosząc do związków religijnych zasadę parytatywności, czyli *suum cuique* lub charakteryzując pozycję Kościoła katolickiego zgodnie z regułą *primus inter pares*⁶. W opinii Jakuba Sawickiego parytatywność, jak miała ją pojmować Konstytucja marcowa, nie oznaczała bezwzględnej, mechanicznej równości, nie liczącej się z zasadami i tradycją poszczególnych wyznań, nie uwzględniającej stosunków faktycznych ani zasad i dynamiki życia społecznego. Tak rozumiane równouprawnienie nie oznaczało tych samych praw, tych samych przywilejów, tych samych zasad i form kształtowania się stosunku państwa do poszczególnych społeczności religijnych, lecz było równoznaczne z zasadą oddania każdemu tego, co mu się z jego prawa i słuszności należy, bez uszczuplenia przez to słusznych praw drugiego⁷. Przedstawione stanowisko w istocie jednak sankcjonowało prawną dyferencjację wyznań, zwłaszcza, iż J. Sawicki odnosił parytatywność tylko do wyznań uznanych. Odosobniona i krytykowana była opinia prezentowana przez Eugeniusza Starczewskiego, zgodnie z którą każdy związek religijny, powołując się na zasadę równouprawnienia, mógł domagać się uprawnień, jakie dotychczas przysługiwały wspólnocie konfesyjnej najbardziej

⁶ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 109. Władysław Abraham uważał, że formuła o naczelnym stanowisku wyznania rzymskokatolickiego w praktyce oznacza, iż w ceremoniale państwowym przedstawiciele tego wyznania zajmują miejsce przed reprezentantami innych wyznań uznanych, a państwo podczas państwowych uroczystości religijnych do tego wyznania winno się zwracać. Poza tym przy rozdziale funduszy na cele religijne państwo, z braku innych dyspozycji, nie może pomijać katolickich celów religijnych, którym w pierwszej kolejności winien przypaść udział stosunkowo większy (zob. W. Abraham, *Konstytucja a stosunki wyznaniowe i Kościół*, w: *Nasza Konstytucja*, Kraków 1922, s. 124-125). Z kolei J. Sawicki powyższą formułę interpretował jako prawo Kościoła katolickiego żądania stosowania przez państwo do siebie zasady największego uprzywilejowania (J. Sawicki, *Studia*, s. 133-134).

⁷ J. Sawicki, *Studia*, s. 130.

uprzywilejowanej w danej dziedzinie⁸. Art. 114 Konstytucji marcowej, podobnie jak inne jej przepisy wyznaniowe, utrzymano w mocy na podstawie art. 81 ustawy konstytucyjnej z 23 kwietnia 1935 r. Wykładnia tego przepisu wykazuje daleko idącą zbieżność z interpretacją zasady równości wyznań w Austrii⁹. Było to zjawisko nieprzypadkowe, bo polski ustawodawca konstytucyjny w okresie międzywojennym nawiązał do wzorców austriackich w zakresie regulacji spraw wyznaniowych.

Norma równouprawnienia związków religijnych nie została urzeczywistniona w ustawodawstwie wyznaniowym w okresie międzywojennym. Pomimo deklaracji konstytucyjnej państwo uznało tylko jedną wspólnotę konfesyjną niemającą poprzednio uznania¹⁰. Status zaledwie siedmiu wyznań uregulowano w sposób mniej lub bardziej zgodny z postanowieniami wyznaniowymi konstytucji¹¹. Kościół katolicki w porównaniu z innymi wyznaniem był wyraźnie uprzywilejowany chociażby w zakresie wysokości dotacji państwowych¹². Działalność związków wyznaniowych mniejszości religijnych poddano szerokiemu nadzorowi ze strony państwa, naruszającemu nie tyl-

⁸ E. Starczewski, *Sprawy wyznaniowe w świetle Konstytucji*, „Gazeta Administracji i Policji Państwowej” 1925, nr 22.

⁹ W Austrii panuje „zasada równego (parytetowego) uznania”. W prawie państwowym nie ma zasady „absolutnie” równego traktowania towarzystw religijnych. Parytet w prawie materialnym dopuszcza zróżnicowanie pod warunkiem „merytorycznego uzasadnienia”, które może zwłaszcza wynikać z cech szczególnych danego związku wyznaniowego.

¹⁰ Był to Wschodni Kościół Staroobrzędowy nie mający hierarchii duchownej, uznany na podstawie rozporządzenia Prezydenta RP z 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej (Dz. U. RP nr 38, poz. 363).

¹¹ Były to: Żydowski Związek Religijny (w 1919 r.), Kościół katolicki (w 1925 r.), Wschodni Kościół Staroobrzędowy (w 1928 r.), Muzułmański Związek Religijny (w 1936 r.), Karaïmski Związek Religijny (w 1936 r.), Kościół Ewangelicko-Augsburski (w 1936 r.) oraz Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (w latach 1938-1939).

¹² Np. w roku 1937 wydatki roczne państwa na jednego duchownego rzymskokatolickiego wynosiły 1264 zł, a na duchownego prawosławnego – 436 zł., na jednego wyznawcę rzymskokatolickiego wydawano 86 gr., zaś na jednego prawosławnego – 42 gr. (zob. M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a nowoczesnością*, Warszawa 1989, s. 397.).

ko ich niezależność i autonomię, ale niejednokrotnie wolność sumienia i wyznania¹³. Postawę rządu w stosunku do prawnie nieuznanych związków religijnych znamionowała, co przyznało samo Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, „neutralna niezyczliwość”¹⁴. Niektóre konfesje nie uznane, np. Polski Narodowy Kościół Katolicki, były wręcz obiektem prześladowań.

W okresie powojennym analizowana norma ustrojowa, łącząca naczelny status wyznania rzymskokatolickiego z zasadą równouprawnienia wszystkich związków religijnych, formalnie obowiązywała, jak można sądzić, do 19 lutego 1947 r.¹⁵ Konstytucja PRL z 22 lipca 1952 r. nie wyrażała wprost zasady równouprawnienia związków wyznaniowych. Art. 70 ust. 2 stanowił natomiast, że Kościół jest oddzielony od państwa, a zasady stosunku państwa do Kościoła oraz sytuację prawną i majątkową związków wyznaniowych określają ustawy. Brzmienie tego przepisu, szczególnie zróżnicowanie terminologii określającej wspólnoty konfesyjne, mogło dawać asumpt do twierdzenia, że ustrojodawca w istocie dokonał zróżnicowania wyznań, nadając szczególny charakter relacjom z Kościołem katolickim¹⁶.

Doktryna prawa wyznaniowego w okresie Polski Ludowej wprowadzała zasadę równouprawnienia związków wyznaniowych¹⁷

¹³ Skrajnym przykładem uprawnień nadzorczych państwa wobec Kościoła oraz ingerencji w jego sprawy wewnętrzne byłyby postanowienia dekretu Prezydenta RP z 18 listopada 1938 r. o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Przewidywał on m.in. obowiązek powiadomienia przez biskupa właściwego wojewody o wizytacji parafii lub świątyni. W dni świąt państwowych duchowni mieli prawny obowiązek odprawienia uroczystego nabożeństwa z modlitwą w intencji Rzeczypospolitej, jej prezydenta, rządu i wojska. Potem winien być odśpiewany katolicki hymn modlitewny „Boże coś Polskę” w obecności celebrującego duchowieństwa.

¹⁴ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 133.

¹⁵ Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z 22 lipca 1944 r. głosił, że utraciła moc Konstytucja kwietniowa a przywrócono moc obowiązującą Konstytucji z 1921 r. Ustawa konstytucyjna z 19 lutego 1947 r. o ustroju zakresie działania najwyższych organów Rzeczypospolitej Polskiej powołując się na konkretne postanowienia Konstytucji marcowej, stwarzała domniemanie uchylecia pozostałych przepisów, w tym także art. 114.

¹⁶ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1988, s. 175.

¹⁷ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978, s. 93.

czy też zasadę ich równości wobec prawa z idei wolności umienia i wyznania¹⁸, ewentualnie z założenia, że wspólnoty te zespalają obywateli posiadających indywidualne prawo do wolności sumienia i wyznania i na tej podstawie zrzeszających się dla realizacji wspólnych, godziwych celów¹⁹. Niektórzy komentatorzy zasadę równouprawnienia związków wyznaniowych uznawali za konsekwencję systemu rozdziału Kościoła od państwa²⁰. Ponadto zasada równouprawnienia wyznań zdawała się pośrednio wynikać z art. 69 ust.1 Konstytucji, gwarantującego wszystkim obywatelom równe prawa we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego niezależnie w szczególności od wyznania. W drugiej połowie lat czterdziestych dążenie do urzeczywistnienia zasady równości wspólnot religijnych przejawiało się w procesie likwidacji instytucji tzw. wyznań prawnie nieuznanych²¹. Od 1949 r. status nowo powstałych związków wyznaniowych opierał się na znowelizowanym prawie o stowarzyszeniach, zawierającym jednolite reguły legalizacji wspólnot religijnych²².

Zasadę równouprawnienia wyznań doktryna prawa wyznaniowego interpretowała pryncypialnie, podkreślając, że wszystkie związki konfesyjne są jednakowo przez państwo traktowane i mogą oczekiwać od państwa tylko takich koncesji, jakie otrzymują inne związki wyznaniowe. Na podstawie Konstytucji z 1952 r. wszystkie wyznania

¹⁸ Z. Jarosz, S. Zawadzki, *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 1987, s. 252-253.

¹⁹ Por. H. Świątkowski, *Państwowe prawo wyznaniowe*, Warszawa 1962, s. 138.

²⁰ T. Langer, *Państwo a nierzymskokatolickie związki wyznaniowe w Polsce Ludowej*, Warszawa 1967, s. 83.

²¹ Por. H. Świątkowski, *Państwowe*, s. 137. Kościół Ewangelicko-Methodystyczny został zalegalizowany na podstawie dekretu Rady Ministrów z 16 października 1945 r. o stosunkach Państwa do Kościoła Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 46, poz. 259), Kościoły: Ewangelicko-Reformowany, Mariawicki oraz Starokatolicki uzyskały uznanie prawne na podstawie dekretu RM z 5 września 1947 r. o uregulowaniu położenia prawnego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Mariawickiego i Kościoła Starokatolickiego (Dz.U. nr 59, poz. 316). W drodze reskryptów Ministra Administracji Publicznej, wydanych: 1 lutego 1946 r., 5 maja 1946 r. oraz 26 kwietnia 1946 r., uznano odpowiednio: Kościół Polskokatolicki w RP, Kościół Chrześcijan Baptystów w RP i Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w RP.

²² Dz. U. nr 45, poz. 335.

miały posiadać taką samą liczbę gwarancji, a rozszerzenie tych gwarancji drogą aktu organu państwowego miało być niemożliwe²³. W ocenie teoretyków ówczesnej polityki wyznaniowej równouprawnienie wyznań winno służyć szczególnie urzeczywistnieniu kluczowej zasady – patriotycznej i socjalistycznej jedności wszystkich obywateli, bez względu na ich stosunek do religii. Miernikiem wartości obywatela w Polsce Ludowej miała być jego praca dla kraju, jego wkład w budownictwo socjalizmu oraz trud poniesiony dla społeczeństwa²⁴.

Zasada równości albo równouprawnienia związków wyznaniowych nie była zaliczana do podstawowych norm prawa wyznaniowego w świetle Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 r.²⁵. Władze partyjno-państwowe w omawianym okresie prowadziły niejednokrotnie politykę faktycznego różnicowania statusu wyznań, zgodnie z zasadą „dziel i rządź”. Staraly się przeciwstawić Kościołowi katolickiemu mniejszościowe wspólnoty religijne. Dowodziło tego m.in. kompleksowe uregulowanie statusu prawnego Kościoła większościowego dopiero po upływie blisko 44 lat²⁶. Z drugiej strony relacje z katolicyzmem obóz rządzący traktował jako jeden z najistotniejszych aspektów polityki wewnętrznej. Po II wojnie światowej Kościół katolicki nie tylko pozostał jedyną niezależną od państwa organizacją masową, ale w okresie kryzysów społeczno-politycznych traktowany był przez władze partyjno-państwowe jako partner, cenny sojusznik, stabilizujący nastroje obywateli, a nawet przyczyniający się do zwiększenia społecznej legitymizacji reżimu. Trudno mówić w okresie Polski Ludowej o pełnym urzeczywistnieniu zasady równouprawnienia wyznań także choćby dlatego, że związki wyznaniowe działały na podstawie aktów prawnych pochodzących z różnych okresów, częstokroć

²³ T. Langer, *Państwo*, s. 83-84.

²⁴ J. Grudzień, *Polityka wyznaniowa w PRL*, Warszawa 1968, s. 20-21.

²⁵ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 162, J. Dziubek-Romański, *Uznanie związków religijnych w Polsce (1944-1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz*, Lublin 2004, s. 89, J. Matwiejuk, *Regulacje wyznaniowe w Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 r.*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005, s. 130-131.

²⁶ Nastąpiło to na mocy ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

posiadających wymowę anachroniczną. W praktyce utrzymywał się podział na związki wyznaniowe prawnie uznane i nie uznane²⁷. *Expressis verbis* omawiana zasada została wyrażona dopiero w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, uchwalonej 17 maja 1989 r., zatem u schyłku Polski Ludowej.

3. GENEZA JURYDYZACJI ZASADY RÓWNOUPRAWNIENIA WYZNAŃ WE WSPÓŁCZESNYM PRAWIE POLSKIM

Obecność we współczesnym prawie polskim dyrektywy równouprawnienia wyznań to rezultat zabiegów przede wszystkim Kościołów nierymskokatolickich, skupionych w Polskiej Radzie Ekumenicznej (PRE)²⁸. Wznowienie prac w 1987 r. nad uregulowaniem statusu prawnego Kościoła katolickiego w Polsce, zwłaszcza planowane zawarcie konwencji między PRL a Stolicą Apostolską, wywołało zaniepokojenie wśród liderów wyznań mniejszościowych perspektywą uzyskania przez wyznanie większościowe pozycji prawnie uprzywilejowanej. Miano też świadomość, że samo uregulowanie podstaw prawnych Kościoła katolickiego postawi w gorszej sytuacji

²⁷ Z. Zarzycki, *Sytuacja prawna nierymskokatolickich związków wyznaniowych w Polsce Ludowej*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa*, s. 201. Cechą wspólną prawnie uznanych związków wyznaniowych w Polsce Ludowej miało być posiadanie prawnie uznanych statutów, które zatwierdzał od 1965 r. Dyrektor Urzędu ds. Wyznań.

²⁸ Polska Rada Ekumeniczna jest organizacją międzykościelną powstałą w 1945 r. Osobowość prawną uzyskała w 1958 r. W jej skład wchodzi siedem Kościołów chrześcijańskich, tzn. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP, Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w RP, Kościół Chrześcijań Baptistów w RP, Kościół Polskokatolicki oraz Kościół Starokatolicki Mariawitów jako członkowie zwyczajni, a także Społeczne Towarzystwo Polskich Katolików i Towarzystwo Biblijne w Polsce jako członkowie stowarzyszeni. Głównym celem PRE jest duchowe zbliżenie i pielęgnowanie braterskich stosunków między wszystkimi Kościołami chrześcijańskimi, a w szczególności w zrzeszonymi w Radzie. Do PRE mogą zostać przyjęte inne Kościoły posiadające osobowość prawną, nauczające, iż zgodnie z Pismem Świętym wyznają wiarę w trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz uznają Chrystusa jako Boga-Człowieka i Zbawiciela. Od kilkunastu lat jednak skład PRE nie ulega zmianie.

Kościół taką regulacją nie objęte²⁹. Z inicjatywy PRE w 1988 r., rozpoczęto prace legislacyjne nad przygotowaniem ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Głównym powodem jej opracowania była konieczność równoprawnej regulacji stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi związkami wyznaniowymi w Polsce³⁰. Od początku procesu legislacyjnego zarówno strona kościelna, jak i państwowa miały na celu urzeczywistnienie zasady równouprawnienia związków wyznaniowych. Podczas obrad Zespołu Redakcyjnego w sierpniu 1988 r. przedstawiciele Rady zaproponowali jurydyzację tej dyrektywy bez względu na formę regulacji sytuacji prawnej wspólnot religijnych, jako jedną z gwarancji wolności sumienia i wyznania³¹. Propozycje PRE dotyczące przedmiotowego zakresu regulacji zostały przygotowane już 10 lipca 1988 r., ich autorem był prof. Michał Pietrzak³². Inicjatywa Kościołów mniejszościowych w zakresie prawnego zagwarantowania równouprawnienia wyznań od razu spotkała się z aprobatą strony rządowej.

W trakcie prac legislacyjnych nad ustawą o gwarancjach wolności sumienia i wyznania starano się możliwie dokładnie zagwarantować prawnie wszystkim związkom wyznaniowym równie szeroki katalog szczegółowych uprawnień jak te, które miało uzyskać wyznanie większościowe w swojej ustawie partykularnej. Z tego powodu szereg przepisów ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania jest bardzo podobnych do odpowiednich postanowień ustawy z 17 maja

²⁹ K. Barcikowski, *U szczytów władzy*, Warszawa 1998, s. 451. Przykładem takiej dziedziny była kwestia ubezpieczeń społecznych duchownych. Prace nad jej uregulowaniem były początkowo prowadzone w nurcie prac związanych z określeniem położenia prawnego Kościoła większościowego. Dopiero z czasem uświadomiono sobie konieczność objęcia nową regulacją także duchownych innych wyznań. Ich sytuacja społeczna była niejednokrotnie zasadniczo odmienna od statusu kleru rzymskokatolickiego, chociażby ze względu na obowiązujący ten ostatni celibat.

³⁰ *Wydział Społeczno-Prawny KC PZPR. Uwagi do projektu ustawy o wolności sumienia i wyznania*, Archiwum Akt Nowych (AAN), Urząd do Spraw Wyznań (UdSW), 132/7, s. 90.

³¹ *Protokół uzgodnień z trzeciego posiedzenia Zespołu Redakcyjnego ds. opracowania projektu ustawy o realizacji wolności sumienia i wyznania*, AAN, UdSW, 132/6, s. 66.

³² AAN, UdSW, 132/6, s. 87-90.

1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego. Strona rządowa, jak można przypuszczać, świadomie izolowała jednak owe dwa procesy legislacyjne³³. W rezultacie przedstawiciele PRE po przygotowaniu całościowego projektu ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania byli zaskoczeni szerokim zakresem szczegółowych uprawnień Kościoła katolickiego. Podjęli zatem trud powtórzenia tych samych gwarancji we wspomnianej ustawie. Szczególnie mocno reprezentowali tego rodzaju dążenia przedstawiciele Kościołów ewangelickich oraz prawosławnego³⁴. Niestety, bardzo ograniczony czas przeznaczony na wprowadzenie odpowiednich zmian spowodował, że ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania formułuje węższy katalog uprawnień dla wyznań mniejszościowych aniżeli ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego dla konfesji przeważającej³⁵. Z drugiej strony twórcy projektu ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania starali się nadać jej wymowę uniwersalną, aby także Kościół katolicki musiał odwoływać się do jej postanowień³⁶.

³³ W opinii Aleksandra Markera, długoletniego dyrektora generalnego Urzędu ds. Wyznań, przyczyną braku koordynacji prac nad ustawami wyznaniowymi z 1989 r. były względy organizacyjne i czasowe. Urząd ds. Wyznań działał pod presją, aby zdążyć z opracowaniem projektów ustawodawczych przed wyborami parlamentarnymi w 1989 r. Zabrakło czasu, by np. w pełni ujednoczyć słownictwo użyte w projekcie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego oraz w projekcie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Jedyną formą koordynacji działań przedstawicieli Urzędu w trzech zespołach redakcyjnych były częste ich wspólne zebrania, ale przede wszystkim informowano się o stanie prac, lecz nie dokonywano szczegółowych porównań ustalonych tekstów. Z prac zespołu ds. ustawy „katolickiej” nie ma nawet protokołów, zob. także A. Merker, *Nie dotykano meritum*, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 1, s. 5.

³⁴ K. Barcikowski, *U szczytów władzy*, s. 452.

³⁵ Według relacji prof. Michała Pietrzaka, eksperta Polskiej Rady Ekumenicznej w pracach nad ustawą o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, stosowne zmiany w projekcie tej ustawy, wynikające z dążenia do dostosowania jej do ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, wprowadzono wręcz w ciągu jednej nocy.

³⁶ W odniesieniu do Kościoła katolickiego znajdowały zastosowanie zwłaszcza przepisy dotyczące możliwości składania przez związki wyznaniowe wniosków do Trybunału Konstytucyjnego w sprawie kontroli konstytucyjności aktów normatywnych dotyczących ich zakresu działania.

Można sądzić, że początków kontrowersji i napięć związanych z równouprawnieniem wyznań w III RP należy doszukiwać się już pod koniec lat osiemdziesiątych. Wówczas względy polityczne, ale zapewne także pewne tradycje historyczne, przesądziły, iż nie przygotowano projektu jednej ustawy określającej jednolicie status wszystkich związków wyznaniowych. Przyjęta metoda regulacji znajdowała także pewne oparcie w brzmieniu przepisów wyznaniowych ówczesnej Konstytucji³⁷. Opracowano zatem ustawę generalną oraz ustawę szczegółową dotyczącą wyłącznie Kościoła katolickiego. Jego przedstawiciele, zapewne świadomi dominacji liczebnej oraz ówczesnej roli społecznej i politycznej katolicyzmu, byli przeciwni jego niedowartościowaniu w wyniku objęcia Kościoła katolickiego regulacją dotyczącą wyznań mniejszościowych. Początkowo nie wykazywali zainteresowania pracami nad projektem ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania pomimo gotowości strony rządowej do udostępnienia odpowiednich dokumentów³⁸. Niektórzy z pośród prominentnych przedstawicieli konfesji większościowej kwestionowali w ogóle celowość opracowania ustawy³⁹. Pod koniec procesu legislacyjnego, kiedy strona katolicka poznały bliżej treść projektu ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, obawy wywołały jej ogólne postanowienia, jako mogące nadać jej pozycję nadrzędną w odniesieniu do ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego. W Episkopacie Polski powstało przekonanie, że obóz rządzący kluczy i za pośrednictwem ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania zamierza ograniczyć działalność Kościoła w sprawach, w których poczynił ustępstwa w trakcie negocjacji na forum Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu⁴⁰. Pojawiły się sygnały mogące świadczyć, że Episkopatowi zależy, aby nową regulację przyjął

³⁷ Z inicjatywy posła katolickiego J. Frankowskiego art. 70 ust. 2 Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 r. otrzymał brzmienie „zasady stosunku państwa do kościoła oraz sytuację prawną i majątkową związków wyznaniowych **określają ustawy** [podkreśl.-P.B.]”. a nie jak w pierwotnym projekcie – „**określa ustawa**”.

³⁸ Według relacji Aleksandra Markera złożonej autorowi w dniu 4 stycznia 2006 r.

³⁹ A. Orszulik, *Czas przełomu. Notatki z rozmów z władzami PRL w latach 1981 – 1989*, Warszawa – Ząbki 2006, s. 445.

⁴⁰ K. Barcikowski, *U schyłku władzy*, s. 452, 449.

parlament wyłoniony dopiero po wyborach w 1989 r., zatem przynajmniej częściowo obsadzony przez przychylnych Kościołowi reprezentantów NSZZ „Solidarność”⁴¹.

Kwestia zagwarantowania równouprawnienia związków wyznaniowych stała się szczególnie aktualna w związku z podpisaniem 28 lipca 1993 r. Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polska. Traktat zagwarantował bowiem Kościołowi katolickiemu szereg uprawnień, nie przysługujących innym wyznaniom, np. prawo nauczania religii w przedszkolach czy prawo udzielania ślubów kanonicznych ze skutkami cywilnymi. Ponadto po przełomie politycznym w 1989 r. ze strony rządzących elit postsolidarnościowych wystąpiły przypadki ignorowania wyznań nierzymkokatolickich, np. w kluczowej sprawie nauczania religii w szkole⁴². W wystąpieniach przedstawicieli Kościołów mniejszościowych czytelna była w związku z tym obawa przed powrotem sytuacji prawnej i stosunków wyznaniowych z okresu dwudziestolecia międzywojennego⁴³. Ponadto u progu lat dziewięćdziesiątych dał się odczuć wpływ negatywnych doświadczeń powojennej polityki wyznaniowej, odznaczającej się zwłaszcza naruszaniem przez władze państwowe niezależności organizacyjnej i autonomii prawnej wyznań. Obawom tego rodzaju dał wyraz Prezes PRE – bp Jan Szarek – stwierdzając podczas spotkania z premier Hanną Suchocką 11 sierpnia 1993 r.: „Niestety, dość często odczuwamy, że jesteśmy traktowani jak obywatele drugiej kategorii, spychani na margines, do których przykładą się inną miarę; [...] obraz

⁴¹ Na początku 1989 r. Stanisław Ciosek, powołując się na rozmowę z wpływowym ks. A. Orszulikiem, zwrócił się do Kazimierza Barcikowskiego z propozycją wycofania projektów ustaw wyznaniowych już skierowanych do Sejmu. Chodziło o to, aby uchwalił je Sejm pochodzący z częściowo demokratycznych wyborów w 1989 r. (zob. K. Barcikowski, *U szczytów władzy*, s. 448).

⁴² Instrukcja Ministra Edukacji Narodowej z 3 sierpnia 1990 r. dotyczyła jedynie możliwości nauczania religii katolickiej w szkołach publicznych. Dopiero 24 sierpnia 1990 r. w wyniku interwencji Polskiej Rady Ekumenicznej MEN wydało odpowiednią instrukcję dotyczącą możliwości nauczania także religii innych związków wyznaniowych (zob. *Protokół z posiedzenia prezydium Polskiej Rady Ekumenicznej w dniu 14 sierpnia 1990 r.*, Archiwum Polskiej Rady Ekumenicznej).

⁴³ Por. m.in. *Stosunki Państwo – Kościół w przyszłej Konstytucji*, „Jednota” 1993, nr 4, s. 22.

państwa odbierany jest przez naszych wiernych w tym jednym wymiarze, że powoli ale konsekwentnie zmierzamy w jednym kierunku, Polska tylko dla Katolików, a tym samym zdążamy do państwa wyznaniowego”⁴⁴. To właśnie dążenie do urzeczywistnienia równouprawnienia wyznań było głównym czynnikiem rozwoju indywidualnego ustawodawstwa wyznaniowego w Polsce w latach 1991 – 1997. Postanowienia jedenastu ustaw, określających stosunek państwa do poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych, wzorują się na odpowiednich postanowieniach ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego⁴⁵.

Równouprawnienie wyznań stało się osią postulatów konstytucyjnych Kościołów mniejszości religijnych, szczególnie tych skupionych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Dezyderaty ustrojowe PRE zostały wyrażone bezpośrednio i esencjonalnie w przygotowanych już latem 1990 r. na prośbę Hanny Suchockiej, jako przewodniczącej podkomisji ds. praw i wolności człowieka i obywatela Komisji Konstytucyjnej Sejmu X kadencji. Nastąpiło to w propozycjach odnoszących m.in. do art. 20 *Zasad Katalogu Praw, Wolności i Obowiązków Człowieka oraz Obywatela*, dotyczącego wolności sumienia i wyznania⁴⁶. Propozycja w sprawie punktu 3 rzeczonego artykułu stanowiła: „Kościoły i związki wyznaniowe są równe wobec prawa i oddzielone od państwa oraz niezależne w swej organizacji. Państwo jest neutralne w sprawach religii i wyznawanych światopoglądów. Korzystanie z wolności sumienia i wyznania podlega jedynie ograniczeniu ze względu na potrzebę ochrony praw i wolności innych osób, moral-

⁴⁴ *Zwierzchnicy Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej u premier Hanny Suchockiej*, „Zwiastun” 1993, nr 15, s. 17.

⁴⁵ Skrupulatne dążenie do urzeczywistnienia idei równouprawnienia oraz dość „mechaniczne” wzorowanie się na przepisach ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego zaowocowało niekiedy dość paradoksalnymi przepisami niektórych indywidualnych ustaw wyznaniowych z lat 1991-1997. Kościołom: ewangelicko-augsburskiemu oraz ewangelicko-reformowanemu zagwarantowano prawo do organizowania pielgrzymek i procesji, mimo że takich obrzędów nie praktykują.

⁴⁶ Propozycje PRE dotyczyły również treści art.12 i art. 22 *Zasad Katalogu Praw, Wolności i Obowiązków Człowieka i Obywatela* odnoszących się odpowiednio do: prawa do życia oraz ochrony rodziny.

ności, porządku publicznego i poszanowania prawnego ładu demokratycznego państwa”⁴⁷.

Przedłożenie z 1990 r. odzwierciedlało szczególnie i konsekwentne eksponowanie przez PRE zasady równouprawnienia *vel* równości związków konfesyjnych wobec prawa. Wyrazem tego był zawarty w powyższym dokumencie projekt przepisu konstytucyjnego dotyczący nauczania religii: „Realizację tego prawa [do zapewnienia przez rodziców i prawnych opiekunów religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z ich osobistymi przekonaniem – P.B.] zapewnia się poprzez naukę religii w szkołach i punktach katechetycznych wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych na zasadzie równouprawnienia [...]”.

W późniejszym okresie zasada równouprawnienia warunkowała także, w związku z podpisaniem 28 lipca 1993 r. Konkordatu, oczekiwanie określenia w nowej konstytucji sytuacji prawnej Kościołów nierzymskokatolickich w formie porozumień między rządem a władzami właściwych Kościołów, zatwierdzanych w drodze ustawowej⁴⁸. Korelacja wspomnianej zasady z instytucją rozdziału Kościoła i państwa oraz z jego światopoglądową i religijną neutralnością wynikała z uznawania ich za podstawowe gwarancje równouprawnienia⁴⁹. „Kościoły nasze – stwierdził bp Jan Szarek, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, 14 stycznia 1994 r. podczas obrad Komisji Wspólnej Rządu i PRE – opowiadają się za przyjaznym rozdziałem Kościoła od Państwa, za neutralnością światopoglądową Państwa, za równouprawnieniem wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych”⁵⁰. W trakcie kolejnego spotkania Komisji Wspólnej 28 czerwca 1994, lider Kościoła ewangelicko-augsburskiego jeszcze raz podkreślił, że

⁴⁷ Por. *Propozycje Polskiej Rady Ekumenicznej odnośnie niektórych artykułów Zasady Katalogu Praw, Wolności i Obowiązków Człowieka oraz Obywatela*, mps powiel., AS; zob. także „Integracja” 1992, nr 4, s. 33.

⁴⁸ Por. *Opinia Polskiej Rady Ekumenicznej w sprawie konsekwencji konkordatu z 28 lipca 1993 r. dla Kościołów członkowskich Rady*, „Zwiastun” 1994, nr 6, s. 24.

⁴⁹ Por. W. Wysoczański, *Równouprawnienie wyznań w obecnej i przyszłej Konstytucji*, „Rocznik Teologiczny” 1993, z. 2, s. 183.

⁵⁰ *Obrady Komisji Wspólnej Rząd – Rada Ekumeniczna*, „Mariawita” 1994, nr 1-3, s. 13.

Kościoły członkowskie PRE nie oczekują żadnych przywilejów tylko równouprawnienia dla wszystkich wierzących, oraz że równość Kościołów w Polsce wobec prawa jest zasadniczym postulatem środowisk kościelnych skupionych w Radzie⁵¹.

Akceptacja przez Stolicę Apostolską zasady równości wyznań podczas pontyfikatu Jana Pawła II łączyła się z afirmacją wolności religijnej w wymiarze wspólnotowym. „Kościół, stwierdził Papież w przemówieniu do przedstawicieli władz państwowych wygłoszonym w Belwederze w 1979 r., dla swej działalności nie pragnie żadnych przywilejów, a tylko i wyłącznie tego, co jest niezbędne do spełnienia jego misji”⁵². Jan Paweł II dopuścił, co prawda wyjątkowo, pewną aprecjację, w szczególności prawną, określonych wyznań przez władzę państwową, warunkowaną zwłaszcza przesłankami historycznymi, jednak przy zagwarantowaniu mniejszościom religijnym indywidualnej i wspólnotowej wolności⁵³. Biorąc wszak pod uwagę integralny związek zasady równości związków wyznaniowych oraz wolności sumienia i wyznania, wykluczający nawet tak subtelną formę presji, jak pozytywna dyskryminacja danej konfesji, trudno powyższe stanowisko uznać za w pełni realistyczne. Zasada równości wyznań została uznana jedynie w aspekcie prawnym, w wymiarze doktrynalnym pontyfikat Jana Pawła II charakteryzował się akcentowaniem ekskluzywizmu Kościoła katolickiego, z wykluczeniem jednak formułowania na tej podstawie postulatów ustrojowo-prawnych⁵⁴. Episkopat Koś-

⁵¹ Zob. *Konkordat, katecheci, ustawa – spotkanie Polskiej Rady Ekumenicznej z komisją rządową*, „Zwiastun”, 1994, nr 8, s. 20.

⁵² Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 18, por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, s. 52

⁵³ Zob. Jan Paweł II, *Transcendentalne podstawy*, s. 12 oraz Jan Paweł II, *Papieskie Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju. Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*, „L'Osservatore Romano” 1988, nr 12, s. 32.

⁵⁴ Jaskrawym wyrazem wspomnianej postawy stała się *Deklaracja Dominus Jesus*: „Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim, głosi deklaracja; [...] byłoby sprzeczne z wiarą katolicką postrzeganie Kościoła jako jednej z dróg zbawienia, istniejącej obok innych, to znaczy równoległe do innych religii, które miałyby uzupełniać Kościół, a nawet mieć zasadniczo taką samą jak on wartość, zmierzając [...] tak jak on ku eschatologicznemu Królestwu Bożemu. „Równość”, będąca podstawą dialogu, czytamy we wspomnianym do-

ciola katolickiego w Polsce zaakceptował z czasem zasadę równości wyznań wobec prawa, przede wszystkim pod wpływem krytyki Konkordatu jako aktu uprzywilejowującego wyznanie większościowe⁵⁵. Nie przeszkodziło to jednak niektórym hierarchom publicznie głosić, że z przywilejów w Polsce korzystają różnowiercy⁵⁶.

Wśród siedmiu projektów konstytucji, które stały się przedmiotem pierwszego czytania w Zgromadzeniu Narodowym we wrześniu 1994 r., tylko projekt zgłoszony przez Prezydenta RP jednoznacznie wprowadzał zasadę równouprawnienia wyznań w art. 9 ust. 2 – „Sytuację prawną Kościołów oraz związków wyznaniowych określają na zasadzie równouprawnienia ustawy uchwalane po porozumieniu się z ich przedstawicielami”. Jedyny wyjątek od zasady równouprawnienia stanowiła możliwość określenia sytuacji prawnej Kościoła katolickiego na podstawie umowy międzynarodowej⁵⁷. Wyjątek dotyczył tylko formy regulacji sytuacji prawnej, a nie uprawnień związków wyznaniowych. Projekt Konstytucji Sojuszu Lewicy Demokratycznej zagadnienie równości związków wyznaniowych regulował ogólnie, zarazem akcentował stronę negatywną – zakaz uprzywilejowania. „Wszystkie Kościoły i związki wyznaniowe mają równe prawa i obowiązki”, stwierdzono w art. 7 ust. 4 lewicowego projektu konstytucji. W przepisie tym postulowano także, iż „żaden Kościół ani związek wyznaniowy nie może być uprzywilejowany jakkolwiek

kumencie, dotyczy równej godności osobistej partnerów, nie zaś treści doktrynalnych[...]”.

⁵⁵ Zob. *Stanowisko Stolicy Apostolskiej w związku z ratyfikacją Konkordatu*, „L'Osservatore Romano” 1994, nr 12, s. 48, *Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ratyfikacji Konkordatu*, „L'Osservatore Romano” 1996, nr 9, s. 58, *Oświadczenie Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Konkordatu*, „L'Osservatore Romano” 1994, nr 6-7, s. 66, *List Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 45, s. 11.

⁵⁶ *Nie można szermować potrzebą równości wyznań*, stwierdził prymas kard. Józef Glemp w rozmowie z Katolicką Agencją Informacyjną w 1994 r., gdyż mniejszości wyznaniowe, tak jak zazwyczaj mniejszości, cieszyły się i cieszą przywilejami” (zob. *Godność człowieka pochodzi od Boga. Rozmowa z kard. Józefem Glempe, Prymasem Polski*, „Biuletyn KAI”, 1994, nr 39, s. 19).

⁵⁷ *Projekty Konstytucji 1993 – 1997, część 1*, oprac. R. Chruściak, Warszawa 1997, s. 44.

ustawą lub umową międzynarodową”⁵⁸. Pozostałe projekty, jak Unii Wolności czy Polskiego Stronnictwa Ludowego i Unii Pracy, pomiąły wspomnianą zasadę, którą można było wywnioskować co najwyżej z dyrektywy równości obywateli wobec prawa, lub wyróżniały wyznanie katolickie, jak to czyniło przedłożenie Konfederacji Polski Niepodległej oraz tzw. projekt obywatelski NSZZ „Solidarność”.

W trakcie prac Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego (KKZN) zasada równouprawnienia związków wyznaniowych była jedną z nielicznych klauzul wyznaniowych, które nie budziły kontrowersji wśród uczestników i otwartego sprzeciwu ze strony przedstawicieli Kościoła katolickiego. Wyrazem zbliżenia stanowisk między Kościołami stało się wspólne opracowanie 26 stycznia 1995 r. przez ich przedstawicieli w KKZN projektu właściwych przepisów, określających stosunki instytucjonalne między państwem i związkami wyznaniowymi, a zawierających zasadę równouprawnienia wyznań:

1. Władze publiczne Rzeczypospolitej Polskiej zachowują neutralność w sprawie przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Kościoły i związki wyznaniowe są równouprawnione.

2. Stosunki między Państwem a Kościołami i związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra wspólnego osoby ludzkiej.

3. Stosunki między Państwem a Kościołem katolickim określa umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską.

4. Stosunek Państwa do innych Kościołów oraz związków wyznaniowych określają ustawy uchwalone na podstawie umowy zawartej przez rząd z ich właściwymi przedstawicielami”⁵⁹.

Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych została zamieszczona z inicjatywy przedstawiciela Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego – ks. prof. Zachariasza Łyko⁶⁰. Projekt powyższy, zgłoszony następnie formalnie przez Tadeusza Mazowieckiego, legł u pod-

⁵⁸ Tamże, s. 92.

⁵⁹ *Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego. Biuletyn XII*, Warszawa 1995, s. 64

⁶⁰ Z. Łyko, *Głos w dyskusji na temat art. 25 Konstytucji*, „Rocznik Teologiczny” [ChAT], 41(1999), z. 1-2, s. 215.

staw opracowania ostatecznej wersji art. 25 Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. Zarówno KKZN, jak i samo Zgromadzenie Narodowe dążyły do możliwie konsekwentnego urzeczywistnienia wspomnianej reguły w przepisach wyznaniowych. Zrezygnowano w związku z tym z dychotomicznego podziału wspólnot religijnych na Kościoły oraz związki wyznaniowe, na rzecz wyodrębnienia Kościołów w ramach szerszej kategorii – związków wyznaniowych. Stosunki państwa z Kościołem katolickim oparto na tych samych regułach co relacje z innymi wspólnotami konfesyjnymi. Nazwa własna Kościoła większościowego występuje tylko raz w art. 25 ust. 4, w kontekście wskazania szczególnych form prawnych określenia jego odniesień z państwem, tzn. w drodze umowy międzynarodowej ze Stolicą Apostolską. W celu respektowania zasady równouprawnienia wyznań w art. 25 ust. 5 twórcy Konstytucji dowartościowali konfesje mniejszościowe w zakresie gwarancji stabilności ich statusu prawnego – stosunki między Rzeczpospolitą Polska a innymi Kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich prawnymi reprezentacjami. Sama forma językowa art. 25 ust. 5 dowartościowuje wyznania mniejszościowe, wskazuje bowiem na bilateralny charakter ich odniesień z państwem. Jedyne zróżnicowanie związków wyznaniowych przewidziane przez Konstytucję dotyczy prawa do nauczania religii w szkole. Przysługuje ono bowiem konfesjom o uregulowanej sytuacji prawnej. Wyróżnienie tej kategorii związków wyznaniowych miało jednak, jak można przypuszczać, przede wszystkim na celu pewne minimalne uporządkowanie edukacji religijnej w realiach szkolnych. Konstytucja nie zna jednak pojęcia wyznań uznanych i nie uznanych, legalnych czy nielegalnych, tradycyjnych, czy narodowych.

Pewne dowartościowanie chrześcijaństwa ma miejsce w nienormatywnej części Konstytucji tzn. w preambule, która zawiera akt wdzięczności za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie narodu.

Reasumując, należy stwierdzić, że ustawodawcę w toku procesu jurydykacji zasady równouprawnienia wyznań w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, jak i w art. 25 Konstytucji z 1997 r. cechowało dążenie do jej zagwarantowania nie tylko generalnie, ale

także w szczegółowych postanowieniach tych aktów normatywnych. Zasada wspomniana jest formułowana w nich jednoznacznie, niekiedy nawet ulega wyeksponowaniu. Przytoczone okoliczności zasadniczo odróżniają współczesne regulacje równouprawnienia wyznań od unormowania przedwojennego, zawartego w ustawach konstytucyjnych. Stanowią także wskazówkę, że interpretacja omawianej zasady powinna prowadzić do przyznania wszystkim związkom wyznaniowym jednakowych uprawnień.

4. WSPÓŁCZESNA WYKŁADNIA ZASADY RÓWNOUPRAWNIENIA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Zasada równouprawnienia wyznań jest wyrażona we współczesnym prawie polskim *expressis verbis* w art. 25 ust. 1 Konstytucji stanowiącym: „Kościoły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione”. Formułuje ją także ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania w art. 9 ust. 2 pkt 3 oraz, w aspekcie szczegółowym, w art. 19 ust. 2. Przepisy te odpowiednio stwierdzają, iż gwarancją wolności sumienia i wyznania w stosunkach państwa z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w szczególności jest „równouprawnienie wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych, bez względu na formę uregulowania ich sytuacji prawnej oraz, że Kościoły i inne związki wyznaniowe korzystają na zasadach równouprawnienia ze swobody pełnienia funkcji religijnych”.

W doktrynie współczesnego polskiego prawa wyznaniowego oraz konstytucyjnego można wyodrębnić trzy odmienne interpretacje zasady równouprawnienia wyznań. Różnice w wykładni wiążą się zapewne m.in. z identyfikacją konfesyjną jej autorów. Wykazują poza tym zbieżność z odpowiednimi opcjami, prezentowanymi przez międzywojenną doktrynę prawa. Autorzy związani z Kościołem katolickim, w szczególności z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim oraz z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego, odrzucają pryncypialnie pojmowany, czyli w ich opinii „prymitywny” egalitaryzm, który od równouprawnienia nie odróżnia iden-

tyczności⁶¹. Tego rodzaju interpretacja równouprawnienia, ich zdaniem, jest sprzeczna z zasadą sprawiedliwości rozdzielczej. W konsekwencji może prowadzić jakoby do zredukowania uprawnień wszystkich związków wyznaniowych do uprawnień jednego z nich, niezależnie od liczby wyznawców. Poprawne, zdaniem tej grupy przedstawicieli doktryny, ujęcie zasady równouprawnienia nakazuje wzięcie pod uwagę takich cech, które są wspólne dla wszystkich związków wyznaniowych, a jednocześnie uwzględnienie występujących między nimi różnic. W myśl tej koncepcji zasada równouprawnienia zobowiązuje do traktowania wyznań identycznie w tych dziedzinach, w których każdy ze związków wyznaniowych posiada w identycznym stopniu określoną cechę. Jeżeli natomiast między Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi zachodzą poważne różnice, to należy traktować każde z nich odmiennie, zawsze odpowiednio do tego zróżnicowania⁶². Tego rodzaju interpretacja zasady równouprawnienia może w praktyce doprowadzić do jej zanegowania, do uznania za cechy prawnie relewantne danej konfesji, uzasadniające zróżnicowanie uprawnień, takich przymiotów, jak liczebność, długość istnienia na danym terenie, czy wkład w rozwój świadomości narodowej i kultury⁶³. Lepszym rozwiązaniem byłoby, zdaniem ks. Witolda Adamczewskiego oraz ks. Bogusława Trzeciaka, sformułowanie, że związki wyznaniowe są równe wobec prawa, co zapewniałoby równe traktowanie wszystkich Kościołów, a zarazem szanowało ich zróżnicowanie⁶⁴.

Do przedstawionej wykładni nawiązał Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 2 kwietnia 2003 r. (Sygn. akt K13/02). Stwierdził on,

⁶¹ W. Góralski, *Wstęp do prawa*, s. 96.

⁶² Por. Tamże, 96-97, J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 58-60, J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Warszawa 2000, s. 277, A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 71.

⁶³ Por. D. Dudek, *Równouprawnienie Kościołów i związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 205.

⁶⁴ *Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, wprowadz. i oprac. W. Adamczewski, B. Trzeciak, Warszawa 1995, s. 27.

że regulacja konstytucyjna zawarta w art. 25 w sposób całościowy normuje sprawy związane z równouprawnieniem Kościołów i z tego względu nie zachodzi potrzeba odwoływania się w tym zakresie do art. 32 Konstytucji. Zasada równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych w ocenie tego organu oznacza, że wszystkie Kościoły i związki wyznaniowe, posiadające wspólną cechę istotną powinny być traktowane równo. Jednocześnie zasada ta zakłada odmienne traktowanie Kościołów i związków wyznaniowych, które nie posiadają wspólnej cechy istotnej z punktu widzenia danej regulacji. Pomimo jednoznacznej treści art. 25 ust. 1 ustawy zasadniczej Trybunał Konstytucyjny w omawianym orzeczeniu w istocie zgodził się na dyferencjacje związków wyznaniowych, w szczególności w zakresie regulacji spraw majątkowych, wskazując zarazem na niemające konstytucyjnego uzasadnienia kryteria tego zróżnicowania. W uzasadnieniu do wyroku z 2 kwietnia 2003 r., czytamy bowiem: „Biorąc pod uwagę duże różnice uwarunkowań historycznych, liczebności, struktury i działalności poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych ustawodawca zmuszony był ustanowić odmienne unormowania dotyczące regulacji spraw majątkowych poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych”⁶⁵. W opinii Trybunału Konstytucyjnego wprowadzone różnicowanie pozostaje jednak w racjonalnym związku z celem i treścią przepisów, w których zawarta jest kontrolowana norma prawna, że znajduje ono oparcie w konstytucyjnej zasadzie sprawiedliwości społecznej oraz przepisach konstytucyjnych nakazujących stanowienie regulacji prawnych dotyczących poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych, stosownie do ich specyfiki i ich historycznie ukształtowanej sytuacji⁶⁶. W świetle orzecznictwa TK

⁶⁵ „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Zbiór Urzędowy” 2003, seria A, nr 4, poz. 28, s. 398.

⁶⁶ Wydaje się, że Trybunał nietrafnie utożsamiał zasadę równouprawnienia związków wyznaniowych z ogólną dyrektywa ich równości. Zamiast przeprowadzić oryginalną interpretację art. 25 ust. 1, odniósł do tej zasady niektóre utrwalone własne twierdzenia dotyczące interpretacji zasady równości. Tymczasem wypada zgodzić się z opinią Lecha Garlickiego, który analizując orzecznictwo sądów konstytucyjnych w Europie w sprawie kolektywnych aspektów wolności sumienia i wyznania, przyznał, że „w Polsce (art. 25 ust.1) przepisy konstytucyjne mówią [...] o równouprawnieniu, co

konstytucyjna zasada równości nie ma charakteru absolutnego. Odstępstwo od równego traktowania podmiotów podobnych jest dopuszczalne, jeżeli ma charakter relewantny, tzn. pozostaje w bezpośrednim związku z celem i zasadniczą treścią przepisów oraz służy realizacji tego celu i treści. Wprowadzone różnicowania muszą mieć charakter racjonalnie uzasadniony⁶⁷. Ponadto różnicowanie winno być proporcjonalne, tzn. waga interesów, którym ma służyć różnicowanie sytuacji adresatów normy, musi pozostawać w odpowiedniej proporcji do wagi interesów naruszanych w wyniku nierównego traktowania. Różnicowanie winno także być związane z innymi wartościami, zasadami lub normami konstytucyjnymi, uzasadniającymi odmienne traktowanie podmiotów podobnych, np. z zasadą sprawiedliwości społecznej⁶⁸.

Przeciwstawne stanowisko w doktrynie prawa wyraża się w przekonaniu, że równouprawnienie oznacza, iż żaden z Kościołów i innych związków wyznaniowych nie może uzyskać w Rzeczypospolitej Polskiej pozycji prawnie uprzywilejowanej, a prawa i obowiązki odnoszące się do jednego z nich mogą dotyczyć każdego z pozostałych⁶⁹. Z powyższego stanowiska wynika postulat, aby uprawnienia przy-

nie jest równoznaczne z pojęciem «równości»". Zasada równouprawnienia wyznai stanowi szczegółowy, pozytywny aspekt zasady równości wymienionych podmiotów. Art. 32 Konstytucji, głoszący równość wszystkich wobec prawa, prawo do równego traktowania przez władze publiczne oraz zakaz dyskryminacji, zachowuje nadal aktualność przy określeniu statusu związków wyznaniowych, wyrażając zwłaszcza dyrektywę obciążania związków wyznaniowych równymi obowiązkami – przez prawo lub w wyniku działań władz publicznych. W szczególności za przejaw dyskryminacji należy uznać ustanowienie przez ustawodawcę „sztywnych” kryteriów realizacji uprawnień przez związki wyznaniowe – wymogów, których spełnienie nie jest bezpośrednio zależne od danej wspólnoty wyznaniowej, jak liczebność, terytorialny zasięg działania, okres istnienia na terenie państwa polskiego, czy skład społeczny lub narodowościowy wyznawców. Wprowadzone kryteria nie powinny kolidować z autonomią związków wyznaniowych – dotyczyć cech ich doktryny lub struktury organizacyjnej.

⁶⁷ Zob. orzeczenie z 12 grudnia 1994 r. (Sygn. akt K 3/94), Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego (OTK), 1994, cz. II, s. 141.

⁶⁸ Zob. np. orzeczenie z 23 października 1995 r., (Sygn. akt K 4/95), OTK 1995, cz. II, s. 93.

⁶⁹ Por. P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000, s. 38.

znane wprost w Konkordacie Kościołowi katolickiemu lub w indywidualnych ustawach wyznaniowych tylko niektórym Kościołom i związkom wyznaniowym rozciągnąć w drodze analogii na inne związki wyznaniowe⁷⁰.

W obu powyższych przypadkach interpretatorzy zasady równouprawnienia wyznań traktują ją jako przejaw ogólnej zasady równości w węższym aspekcie podmiotowym, tzn. w odniesieniu do związków wyznaniowych.

Wydaje się, że optymalną, zgodną z wykładnią językową odpowiednich przepisów konstytucyjnych i ustawowych, jest interpretacja zasady równouprawnienia wyznań prezentowana przez ks. prof. Zachariasza Łyko. Równouprawnienie pojmuje on jako prawo jednakowych szans, czyli takich samych możliwości prawnych dla związków wyznaniowych. Zakres korzystania z nich nie zależy od nierówności wobec prawa, lecz rzeczywistych możliwości, a więc aktywności, liczebności, znaczenia itp⁷¹.

5. RESPEKTOWANIE ZASADY RÓWNOUPRAWNIENIA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH W PRAWIE POLSKIM

Równouprawnienie wyznań nie jest zasadą ustrojową konsekwentnie respektowaną przez polskiego prawodawcę. Dotyczy to w szczególności prawnych gwarancji autonomii związków wyznaniowych. Zasadnicza różnica występuje między wyznaniem, których relacje z państwem zostały określone na podstawie indywidualnych aktów ustawodawczych, a konfesjami działającymi na podstawie przepisów ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Związki wyznaniowe działające na podstawie indywidualnych regulacji, z wyjątkiem Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii duchownej, Muzułmańskiego

⁷⁰ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 233, 265.

⁷¹ Z. Łyko, *Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek – kościoły – państwo*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. nauk. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 96.

Związku Religijnego oraz Karaimskiego Związku Religijnego, dysponują szerszym zakresem autonomii wewnętrznej – rządzą się własnym prawem wewnętrznym, którego treści państwo nie bada a jedynie przyjmuje do wiadomości. Ustrój wyznań podlegających rejestracji przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji określają ich statuty, których zarówno pierwotna treść, jak i ewentualne późniejsze zmiany, muszą być zgodne w szczególności z przepisami ustaw chronionych bezpieczeństwo i porządek publiczny, zdrowie, moralność publiczną, władzę rodzicielską lub podstawowe prawa i wolności innych osób. Organ rejestrowy ma prawo badania statutu pod kątem zgodności z wymienionymi przepisami prawa, może żądać od wnioskodawców wyjaśnień w sprawie jego treści, zwracać się do organów państwowych o zbadanie prawdziwości danych zawartych w statucie. Kontrola nad treścią prawa wewnętrznego zarejestrowanych związków wyznaniowych jest zatem wzmoczona.

Zaostrzone są w stosunku do wspomnianej kategorii wyznań sankcje z tytułu naruszenia norm prawa, także prawa wewnętrznego. W przypadku stwierdzenia prawomocnym wyrokiem sądu, że działalność zarejestrowanego związku wyznaniowego rażąco narusza przepisy prawa chroniące wymienione wartości lub postanowienia statutu, organ rejestrowy wykreśla wspólnotę wyznaniową z rejestru, w następstwie czego traci ona osobowość prawną i nie może korzystać ze szczególnych uprawnień przysługujących związkowi wyznaniowemu. Tego rodzaju odpowiedzialności zbiorowej ustawodawca nie przewiduje w przypadku rażącego naruszenia prawa przez wyznania działające na podstawie indywidualnych ustaw. Ich ewentualna delegalizacja wymagałaby uchylecia odpowiednich aktów ustawodawczych. Jest to bardzo mało prawdopodobne, wymaga bowiem zgodnie z art. 25 ust. 5 Konstytucji zgody zainteresowanego wyrażonej w formie umowy z rządem. Najszerszy zakres autonomii prawnej przysługuje na podstawie Konkordatu z 28 lipca 1993 r. Kościołowi katolickiemu. Wyraża się to m.in. w recepcji przez prawo polskie w szerokim zakresie norm prawa kanonicznego. W szczególności, zgodnie z art. 4 traktatu, osobowość prawną w świetle prawa polskiego osoby orawne Kościoła uzyskują z mocy prawa kanonicznego z chwilą powołania przez kompetentną władzę kościelną. Powiado-

mienia odpowiednich organów administracji publicznej nie ma już znaczenia konstytutywnego, lecz jedynie dowodowe. Organy państwowe nie mogą zatem w żaden sposób limitować powstawania osób prawnych Kościoła katolickiego przewidzianych przez jego prawo wewnętrzne. Tylko innego rodzaju jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego mogą uzyskać osobowość prawną na zasadach przewidzianych przez prawo polskie, czyli np. w wyniku rejestracji przez sąd (fundacje kościelne, organizacje katolickie) albo w drodze rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji (organizacje kościelne). W przypadku innych związków wyznaniowych możliwości ingerencji państwa w proces upodmiotowienia ich jednostek organizacyjnych. W świetle indywidualnych aktów ustawodawczych osobowość prawną posiadają związki wyznaniowe jako takie lub ich ściśle określone jednostki organizacyjne. Rozszerzenie kategorii tych jednostek organizacyjnych wymaga zgody ustawodawcy, a uprzednio – rządu, w formie umowy z daną konfesją. Uzyskanie osobowości prawnej przez inne niż przewidziane w aktach ustawodawczych jednostki organizacyjne następuje z reguły w drodze rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, na wniosek właściwych władz kościelnych. W przypadku związków wyznaniowych wpisanych do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych MSWiA warunkiem uzyskania osobowości prawnej przez wspólnotę religijną ewentualnie przez jej jednostki organizacyjne jest akceptacja postanowień statutu w tym zakresie przez organ rejestrowy.

Zróznicowany jest także zakres wewnętrznej niezależności związków wyznaniowych. Paradoksalnie Kościół katolicki jest w analizowanej dziedzinie niekiedy bardziej ograniczony niż inne wspólnoty religijne. W pewnym stopniu limitowana jest swoboda obsady kierowniczych stanowisk kościelnych, bo zgodnie z art. 7 ust. 3 Konkordatu biskupami w Polsce mogą być mianowani jedynie obywatele polscy. Inne ograniczenie wyraża nakaz, aby biskup, będący członkiem Konferencji Episkopatu Polski, nie należał do krajowej konferencji episkopatu w innym państwie. Prawdopodobnie normy tego rodzaju mają wykluczyć ewentualne konflikty międzynarodowe wynikające z postawy hierarchów, w szczególności będące następstwem konfliktu lojalności. Nazwiska nominowanych biskupów powinny

być uprzednio podane do poufnej wiadomości kompetentnym władzom państwowym. Tymczasem w przypadku innych wyznań, zgodnie z art. 14 ust. 4 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, cudzoziemcy mają generalnie prawo do objęcia stanowisk w organach wykonawczych związków wyznaniowych lub w ich jednostkach organizacyjnych rangi porównywalnej do diecezji, chyba że Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji zgłosi zastrzeżenia w ciągu sześćdziesięciu dni od powiadomienia.

Kościół katolicki w Polsce ma także ograniczone możliwości kształtowania swej struktury organizacyjnej, ponieważ zgodnie z art. 6 ust. 2 i 3 Konkordatu z 1993 r. żadna część terytorium polskiego nie może być włączona do diecezji lub prowincji kościelnej, która ma stolicę poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej, a żadna diecezja mająca siedzibę w Polsce nie może rozciągać się poza terytorium państwa polskiego. Analogiczne ograniczenie nie dotyczą co do zasady innych związków wyznaniowych⁷²; ciężą na nich przede wszystkim obowiązki o charakterze informacyjnym w przypadku zmiany ich struktury terytorialnej. Powyższe normy Konkordatu świadczą o postrzeganiu Kościoła katolickiego jako podmiotu politycznego. Są one charakterystyczne bardziej dla systemu zwierzchnictwa państwa nad związkami wyznaniowymi, niż dla modelu tzw. przyjaznego rozdziału państwa i Kościoła, jak można ogólnie scharakteryzować system stosunków wyznaniowych we współczesnej Polsce.

Wyraźne piętno koncepcji zwierzchnictwa państwa nad wyznaniami noszą regulacje przedwojenne dotyczące Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego⁷³, nie posiadającego hierarchii duchownej,

⁷² Jedynie w przypadku Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz Kościoła Zielonoświątkowego utworzenie lub zniesienie jednostki organizacyjnej za granicą wymaga zasięgnięcia opinii Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji. Nie zgłoszenie uzasadnionych zastrzeżeń w terminie 60 dni od powiadomienia uważa się za wyrażenie zgody. Kościół Ewangelicko-Augsburski ma obowiązek jedynie powiadomić MSWiA o utworzeniu lub zniesieniu jednostki organizacyjnej za granicą.

⁷³ Zob. rozporządzenie Prezydenta RP z 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii duchownej (Dz. U. nr 38, poz. 363 z późn. zm.)

Muzułmańskiego Związku Religijnego⁷⁴ oraz Karaimskiego Związku Religijnego⁷⁵. Przewidziane w nich środki nadzoru ze strony administracji państwowej, np. sprzeciw wobec uchwał organów wewnętrznych danej konfesji, uznanie czy zatwierdzanie wyboru członków władz, aprobaty terminów posiedzeń organów kolegialnych związku religijnego albo żądanie usunięcia duchownego prowadzącego działalność szkodliwą z punktu widzenia interesów państwa, są sprzeczne z zasadą wewnętrznej niezależności wspólnot konfesyjnych. Należy domniemywać, że utraciły one moc obowiązującą z chwilą wejścia w życie ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁷⁶.

W odniesieniu do szczegółowych aspektów działalności związków wyznaniowych zasada równouprawnienia został naruszona w zakresie skuteczności na gruncie prawa państwowego małżeństw wyznaniowych⁷⁷. Takie skutki prawne ustawodawca przyznał na podstawie ustawy z 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) – jedynie małżeństwom zawartym zgodnie z normami wewnętrznymi jedenastu Kościołów i związków wyznaniowych, a nie wszystkich zainteresowanych wspólnot religijnych, posiadających własne prawo małżeńskie. Zaniechanie wspomniane dotknęło

⁷⁴ Zob. ustawa z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. nr 30, poz. 240 z późn. zm.).

⁷⁵ Zob. ustawa o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. nr 30, poz. 241).

⁷⁶ Art. 18 ust. 2. ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania stanowi, że przepisy rozdziału 2 tej ustawy określające uprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych mają zastosowanie do Kościołów i innych związków wyznaniowych o ustawowo uregulowanej sytuacji wówczas, gdy odrębne ustawy określone o stosunku państwa do poszczególnych związków wyznaniowych nie przewidują takich uprawnień. Natomiast art. 19 ust. 1 pkt 4) stwierdza, że związki wyznaniowe w ramach swobody wypełniania funkcji religijnych w szczególności mogą rządzić się w swoich sprawach własnym prawem, swobodnie wykonywać władzę duchowną oraz zarządzać swoimi sprawami.

⁷⁷ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 256.

szczególnie kilkadziesiąt tysięcy muzułmanów mieszkających Polsce. Tylko jeden z kilkunastu sondowanych związków wyznaniowych – Kościół Katolicki Mariawitów – nie był zainteresowany, aby normy jego prawa małżeńskiego uzyskały skuteczność w państwowym porządku prawnym. Wierni większości mniejszościowych związków wyznaniowych są zatem zmuszeni ponosić dodatkowe, wcale niebagatelne, koszty organizacyjne odrębnego zawarcia małżeństw cywilnych oraz konfesyjnych.

Prawodawca nie przestrzegął w pełni równouprawnienia także w zakresie szerzej rozumianej działalności propagandowej wspólnot religijnych. Ewidentnie dyskryminacyjny charakter, ograniczający perspektywy rozwoju misji religijnej mniejszościowych związków konfesyjnych, posiadają postanowienia rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach. Ten akt prawny prowadził nie przewidziane w konstytucji oraz ustawie o systemie oświaty limity co najmniej siedmiu wychowanków lub uczniów, zobowiązujące placówkę oświatową do zorganizowania nauki religii danego wyznania w szkole lub przedszkolu. W praktyce w szkolnictwie publicznym nauczana jest przede wszystkim religia katolicka, religia prawosławna wykładana jest jedynie w niektórych szkołach na Podlasiu, zaś luterańska – na Śląsku Cieszyńskim. Bodaj tylko w jednej szkole publicznej w Łódzkiem, we wsi Kleszczów, nauczana jest religia ewangelicko-reformowana. W rezultacie pozostałe konfesje zmuszone są organizować katechizację w punktach pozaszkolnych. Określone we wspomnianym rozporządzeniu zasady organizacji nauki religii spotkały się jednak, jak można sądzić, z aprobatą Trybunału Konstytucyjnego, który w orzeczeniu z 5 maja 1998 r. (Sygn. akt K 35/98) stwierdził m.in., że „regulacja ta wychodzi w szerokim zakresie na przeciw potrzebom zapewnienia nauczania religii w ramach systemu oświaty przez mniejsze kościoły i związki wyznaniowe. Zapewnia im, w ocenie TK, prawo umieszczania ocen z religii prowadzonej w punkcie katechetycznym na świadectwie szkolnym wystawianym przez szkołę publiczną, jeżeli nauczana jest ona w ramach systemu oświaty, a więc w porozumieniu ze szkołą do której

uczęszcza uczeń. Wymóg organizowania lekcji religii w punktach katechetycznych dla co najmniej trzech uczniów nie jest wymogiem nadmiernie rygorystycznym, zważywszy w szczególności, że nie muszą to być uczniowie jednej klasy czy jednej szkoły”.

Kościół katolicki uzyskał na mocy art. 48 ust. 3 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego prawo do zakładania stacji radiowych i telewizyjnych. Potwierdziła to ustawa z 23 listopada 1990 r. o łączności. Takiego uprawnienia nie otrzymały inne, zainteresowane związki wyznaniowe, które są zmuszone do długotrwałych starań o uzyskanie koncesji na tego rodzaju działalność. Państwo sprzyja zatem działalności propagandowej Kościoła większościowego.

Kościółowi większościowemu zapewniono szczególne udogodnienia w dziedzinie prowadzenia duszpasterstwa w tzw. zakładach zamkniętych. Na mocy art. 17 ust. 3 Konkordatu dla realizacji uprawnień do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych przez osoby przebywające w zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej, zarówno publicznych jak i prywatnych, podmioty prowadzące mają obowiązek zawarcia umowy z kapelanami, skierowanymi przez właściwego biskupa diecezjalnego. Chodzi zapewne przede wszystkim o odpłatne umowy o pracę, czy świadczenie usług. Obowiązek zawarcia umów, o których mowa w art. 17 Konkordatu, spoczywa nawet na instytucjach należących do innych wspólnot religijnych, o ile z ich usług korzystają katolicy. O obligatoryjnym zatrudnieniu kapelanów katolickich mówi art. 31 ust. 2 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP w odniesieniu do państwowych zakładów: leczniczych oraz zamkniętych zakładów opieki społecznej. Bardzo zbliżone postanowienia sformułowano w art. 27 ust. 2 ustawy z 5 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. W przypadku kapelanów, pełniących posługę w zakładach penitencjarnych, ustawodawca przewidział obowiązek zawarcia umów o nieodpłatne świadczenie usług.

W stosunku do ośmiu Kościołów chrześcijańskich: katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-metodystycznego, polskokatolickiego, zielonoświątkowego, baptystycznego

i adwentystycznego, kierownicy państwowych zakładów opieki zdrowotnej i pomocy społecznej zostali zobowiązani do przeznaczenia odpowiednich pomieszczeń na kaplice lub, w wyjątkowych przypadkach, do udostępnienia innych pomieszczeń w celu umożliwienia organizowania nabożeństw i zbiorowych praktyk religijnych. Poza tym żadnym innym związkom konfesyjnym nie stworzono równie stabilnych i korzystnych warunków prowadzenia działalności duszpasterskiej w omawianym zakresie.

Zróżnicowane są gwarancje prawne dla związków wyznaniowych w dziedzinie świadczenia posługi duszpasterskiej w siłach zbrojnych. Trzy Kościoły: katolicki, prawosławny oraz ewangelicko-augsburski, posiadają zorganizowane struktury duszpasterstwa działające w ramach sił zbrojnych⁷⁸. Siedmiu Kościołom zapewniono organizowanie opieki duszpasterskiej w wojsku przez duchownych danego wyznania, wyznaczonych przez władze zwierzchnie tych Kościołów⁷⁹. Duchowni ci nie są żołnierzami zawodowymi. Wyznaczają ich władze duchowne w porozumieniu z Ministrem Obrony Narodowej. Mają prawo wstępu na teren jednostek wojskowych. Swą posługę pełnią w terminach uzgodnionych z ich dowódcami. Kościół Ewangelicko-Reformowany oraz Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich otrzymały gwarancje organizowania opieki duszpasterskiej dla żołnierzy poza terenem jednostek wojskowych, jeżeli w miejscowości stacjonowania sił zbrojnych lub w najbliższej okolicy znajduje się odpowiednio – Kościół lub kaplica albo synagoga bądź dom modlitwy oraz jeżeli nie koliduje to z ważnymi obowiązkami służbowymi żołnierzy. W stosunku do wspólnot religijnych wpisanych do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych ustawodawca ogólnie zagwarantował możliwość wypełniania przez nich funkcji także wobec osób odbywających służbę wojskową lub zasadniczą służbę w obronie cywil-

⁷⁸ Ewangelickie-Augsburskie Duszpasterstwo Wojskowe zapewnia także opiekę religijną wyznawcom Kościołów: Ewangelicko-Reformowanego, Ewangelicko-Metodystycznego, Adwentystycznego oraz Chrześcijan Baptystów.

⁷⁹ Są to Kościoły: Polskokatolicki, Zielonoświątkowy, Starokatolicki Mariawitów, Adwentystów Dnia Siódmego, Chrześcijan Baptystów, Katolicki Mariawitów, Ewangelicko-Methodystyczny.

nej. Mogą być w związku z tym zawarte odpowiednie porozumienia ze związkami wyznaniowymi o uregulowanej sytuacji prawnej o pełnienie funkcji duszpasterskich przez duchownych tych wyznań. Natomiast współcześnie martwą literą prawa pozostają przepisy przedwojennych aktów ustawodawczych przewidujące, w miarę potrzeb, powołanie służb duszpasterskich: karaimskiej, staroobrzędowej i muzułmańskiej. Szczegółowe uregulowanie ich organizacji pozostawiono do kompetencji Ministra Obrony Narodowej. Zróżnicowanie gwarancji pełnienia misji duszpasterskiej w wojsku, co prawda nie jest zgodne z ideą równouprawnienia wyznań, ale znajduje uzasadnienie w zróżnicowanej liczebności wyznawców poszczególnych konfesji w siłach zbrojnych, a przede wszystkim w specyficznym, niejako zamkniętym charakterze, tego rodzaju służb.

W szczególny sposób ustawodawca popiera działalność charytatywno-opiekuńczą dwóch największych Kościołów: katolickiego i prawosławnego. Z nieznanymi bowiem racjonalnych przyczyn darowizny dokonane przez osoby fizyczne i prawne na tego rodzaju cele wspomnianych wspólnot religijnych mogą być bez ograniczeń odliczone od podstawy opodatkowania darczyńcy podatkiem dochodowym. W przypadku pozostałych związków wyznaniowych nie funkcjonują tak korzystne stymulatory. W odniesieniu do dziewięciu Kościołów chrześcijańskich, które uzyskały indywidualne ustawy w latach 1994-1997, bez ograniczeń mogą odliczać od podstawy opodatkowania darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą jedynie darczyńcy, będący osobami fizycznymi, zatem najczęściej dysponujący mniejszymi możliwościami finansowymi niż osoby prawne. We wszystkich pozostałych przypadkach limit odliczeń od podstawy opodatkowania darczyńców darowizn na działalność charytatywno-opiekuńczą związków wyznaniowych wynosił w 2005 r. dla osób fizycznych oraz prawnych odpowiednio 6% i 10% dochodu. Tego rodzaju zróżnicowanie jest pozbawione merytorycznego uzasadnienia, szczególnie, iż deprecjonuje działalność charytatywną wyznawców judaizmu, którego tradycje w tej dziedzinie są starsze niż chrześcijaństwo, oraz muzułmanów, dla których jałmużna dla biednych – *zakat* – to jeden z filarów wiary. Ten stan prawny doczekał się jednak legitymizacji ze strony Na-

czelnego Sądu Administracyjnego w uchwale z 14 marca 2005 r. (FDS 5/04, ONSAiWSA 2005, nr 3, poz. 49)⁸⁰.

Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych nie jest respektowana w zakresie wsparcia finansowego państwa dla związków wyznaniowych. Najszerzymi, formalnoprawnymi gwarantami dotacji ze środków publicznych dysponuje Kościół katolicki. Budżet państwa finansuje w szczególności katolickie wyższe uczelnie: Katolicki Uniwersytet Lubelski, Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, Papieskie Wydziały Teologiczne w Warszawie i we Wrocławiu oraz Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną „Ignatianum” w Krakowie. Dotacje państwowe nie mogą być jedynie przeznaczone na inwestycje. Dla innych związków wyznaniowych nie przewidziano możliwości dotowania szkół wyższych, będących ich własnością. Ustawodawca zdecydował się nawet na bezpośrednie wsparcie katolickiego budownictwa sakralnego, przewidując w ustawie budżetowej na rok 2006 rezerwę celową w wysokości 20 mln zł, a w 2007 r. – 40 mln zł na budowę Świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie.

Gwoli ścisłości należy także odnotować, iż prawodawca przedwojenny przewidział ogólnie dotacje z budżetu państwa na rzecz Muzułmańskiego Związku Religijnego, Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii duchowej oraz dla Karaimskiego Związku Religijnego. Dalsze obowiązywanie właściwych przepisów w tym zakresie budzi jednak wątpliwości w praktyce działania administracji wyznaniowej wobec ich sprzeczności z konstytucyjnymi zasadami stosunków wyznaniowych – równouprawnieniem związków wyznaniowych, bezstronnością władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych oraz z zasadą wzajemnej niezależności państwa i związków wyznaniowych w swoim zakresie.

Naruszenia zasady równouprawnienia wyznań występują ponadto w dziedzinie regulacji niektórych aspektów sytuacji majątkowej

⁸⁰ Uchwała całej Izby Finansowej NSA, wraz z jednolitym zdaniem odrębnym ośmiu sędziów oraz glosami: aprobującą R. Mastalskiego i krytyczną autorstwa P. Boreckiego, została opublikowana w „Zeszytach Naukowych Sądownictwa Administracyjnego” nr 2-3 z 2005, s. 77-102 oraz 142-157.

związków wyznaniowych. Szczególnie korzystnie uregulowano możliwość nieodpłatnego otrzymania gruntów przez osoby prawne Kościoła katolickiego, które podjęły po 8 maja 1945 r. działalność na Ziemiach Północnych i Zachodnich. Mogą one uzyskać grunty: do 5 ha dla gospodarstw rolnych domów zgromadzeń zakonnych, do 15 ha dla gospodarstw rolnych parafii oraz do 50 ha dla gospodarstw rolnych diecezji, seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych, czy domów zgromadzeń zakonnych prowadzących szkoły, działalność oświatowo-wychowawczą, opiekuńczo-wychowawczą oraz charytatywno-opiekuńczą. W przypadku innych związków wyznaniowych takie możliwości wsparcia zostały przewidziane w ograniczonym zakresie. Do 15 ha jedynie dla gospodarstwa rolnego parafii lub zboru mogły otrzymać na tzw. Ziemiach Odzyskanych Kościoły: prawosławny, ewangelicko-augsburski, ewangelicko-reformowany, polskokatolicki, baptyistyczny, metodystyczny, zielonoświątkowy czy adwentystyczny. Wymienionym związkom wyznaniowym mogą być natomiast przekazane nieodpłatnie nieruchomości lub ich części, jeżeli są one niezbędne do sprawowania kultu religijnego lub działalności kościelnych osób prawnych w zakresie charytatywno-opiekuńczym albo oświatowo-wychowawczym. Inne związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej, także zasłużone dla polskiej kultury, jak Żydzi, czy Bracia Polscy, zostały pozbawione takich szans wsparcia materialnego ze strony władz publicznych. Analiza odpowiednich przepisów ustaw wyznaniowych nasuwa myśl, że ustawodawca dokonał motywowanej względami politycznymi gradacji wspólnot religijnych, postrzegając Kościół katolicki jako wręcz ostoję polskości na Ziemiach Północnych i Zachodnich.

Bolesny wyjątek w zakresie uwłaszczenia nieruchomości, pozostających we władaniu danego Kościoła, na których znajdują się cmentarze lub obiekty sakralne wraz z obiektami towarzyszącymi, dotyczy Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Art. 49 ustawy z 4 lipca 1991 r. o stosunku państw do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego przewiduje bowiem, że odrębna ustawa ureguluje stan prawny nieruchomości lub ich części, jakie przeszły na własność państwa na podstawie dekretu z 5 września 1947 r. o przejęciu na własność państwa mienia pozostałego po oso-

bach przesiedlonych do ZSRR, a były własnością diecezji, parafii, klasztorów i innych instytucji unickich oraz Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny a które pozostają we władaniu prawosławnych kościelnych osób prawnych. Pomimo upływu ponad 15 lat taka ustawa nie została wydana. Tymczasem Kościół katolicki na mocy art. 61 ust. 1 pkt 5 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego nabył własność w odniesieniu do będących w jego władaniu nieruchomości, stanowiących uprzednio własność innych wyznań, w tym do ok. 100 prawosławnych obiektów sakralnych. Art. 49 ustawy z 1991 r. stanowi wyłom od zasady kształtującej się w polskim prawie już w okresie międzywojennym⁸¹, a po wojnie potwierdzonej szczególnie przez ustawę z 23 czerwca 1971 r. o przejściu na osoby prawne Kościoła Rzymskokatolickiego oraz innych Kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Północnych i Zachodnich, aby przy regulacji spraw majątkowych poszczególnych wyznań sankcjonować prawnie jako własność stan faktycznego władania nieruchomościami. Pomimo to Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 2 kwietnia 2003 r. (Sygn. akt K 13/02) uznał, że art. 49 jest zgodny z art. 25 ust. 1 Konstytucji⁸².

Równouprawienie związków wyznaniowych nie jest także w pełni respektowane w ramach tzw. postępowania regulacyjnego. Ustawodawca wyraźnie zróżnicował wyznania co do terminów składania wniosków rewindykacyjnych w tym postępowaniu. Zgodnie z pierwotnym brzmieniem ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP wnioski o wszczęcie postępowania regu-

⁸¹ Już w Konkordacie z 1925 r. stwierdzono w art. XXIV ust. 1, iż Rzeczpospolita Polska uznaje prawo osób prawnych kościelnych i zakonnych do wszystkich majątków ruchomych i nieruchomych, kapitałów, dochodów i innych praw, które te osoby prawne posiadają obecnie na terenie państwa polskiego. W ustawie z 23 czerwca 1939 r. o uregulowaniu stanu prawnego majątków Kościoła Prawosławnego w art. 2 ustalono, że nieruchomości wskazane w art.1 tej regulacji, będące w dniu 19 listopada 1938 r. w posiadaniu osób prawnych tego Kościoła na podstawie wymienionych w ustawie przepisów, wcześniej wydanych przez władze polskie, stanowią własność tego Kościoła.

⁸² Zob. krytyczną głosę do tego orzeczenia autorstwa P. Boreckiego i M. Pietrzaka – „Przegląd Sejmowy” 2003, nr 5, s. 96-113.

lacyjnego można było składać w terminie dwóch lat od dnia wejścia w życie ustawy. Termin dwuletni ustanowiono także w odniesieniu do Kościołów: prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-metodystycznego, chrześcijan-baptystów oraz ewangelicko-reformowanego. Najkorzystniejszą regulację w tym zakresie przewidziano dla gmin wyznaniowych żydowskich – termin dla składania wniosków wynosił 5 lat. Można to wszakże uzasadnić zniszczeniem odpowiedniej dokumentacji nieruchomości w wyniku Holocaustu. Od jednolitych dla Kościołów terminów składania wniosków rewidacyjnych rychło zaczęto ustanawiać wyraźne wyjątki, przedłużając okresy występowania ze stosownymi roszczeniami. Już na mocy ustawy z 11 października 1991 r. o zmianie ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP przedłużono mu go do dnia 31 grudnia 1992 r. Obecnie ma miejsce bezprawna praktyka polegająca na uchylaniu przez Komisję Majątkową ds. Kościoła katolickiego swych poprzednich orzeczeń i wydawaniu nowych – korzystniejszych dla Kościoła większościowego. Szczególnie wątpliwości co do zgodności z konstytucyjną zasadą równouprawnienia wyznań dotyczyła ustawa z 30 kwietnia 2004 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, która w odniesieniu do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego oraz Kościoła Chrześcijan-Baptystów przywróciła terminy do składania odpowiednich wniosków na okres dwóch lat od swego wejścia w życie⁸³.

Wydaje się także, iż zakres przedmiotowy postępowania regulacyjnego został najszerzej określony w przypadku Kościoła katolickiego. Może ono dotyczyć w szczególności przekazania nieruchomości lub ich części, których stan prawny nie jest ustalony, jeżeli nie stoją temu na przeszkodzie prawa osób trzecich. Ponadto w odniesieniu do tego Kościoła oraz Kościoła prawosławnego, wbrew pierwotnym postanowieniom ustawy z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczenia proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego, przewidziano możli-

⁸³ Zob. opinię prawną Aleksandra Merkera w sprawie projektu wyżej wymienionej ustawy, druk sejmowy nr 1806.

wość wydzielenia z gruntów państwowych w ramach postępowania regulacyjnego gospodarstw rolnych nie tylko dla proboszczów (do 15 ha), ale także dla poszczególnych: diecezji – do 50 ha, seminariów duchownych, w tym dla Prawosławnego Seminarium Duchownego – do 50 ha, katolickich domów zakonnych, prowadzących działalność charytatywno-opiekuńczą i oświatowo-wychowawczą – do 50 ha oraz dla pozostałych domów zakonnych i klasztorów prawosławnych – do 5 ha.

W przypadku Muzułmańskiego Związku Religijnego (MZR) preferencje prawne polegają na zapewnieniu trwałości wybranym elementom majątku nieruchomości Związku, poprzez uwzględnienia w ustawie z 1936 r. instytucji wakufa. Wakuf, tzn. nieruchomości darowana lub zapisana rozporządzeniem ostatniej woli na cele dobroczynne lub religijno-oświatowe MZR, jest wyłączony spod ogólnych zasad prawa cywilnego. Jako całość stanowi majątek Związku i nie podlega zasiedzeniu, zajęciu, sprzedaży przez licytację i wszelkiej alienacji, z wyjątkiem zamiany na inny majątek nieruchomy, dokonanej za zgodą właściwych ministrów. Żadne inne związki wyznaniowe, nawet muzułmańskie, nie posiadają tak daleko idących gwarancji nienaruszalności majątku.

W dziedzinie prawa funeralnego szczególne gwarancje trwałości zapewniono żydowskim cmentarzom wyznaniowym. Placówki tego rodzaju, należące do gmin żydowskich oraz do Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP, mają charakter wieczysty, tzn. nie podlegają wywłaszczeniu. Cmentarze stanowiące własność Skarbu Państwa albo jednostek samorządu terytorialnego, w stosunku do których wszczęto tzw. postępowanie regulacyjne, podlegają ochronie polegającej na zakazie ich zbywania na rzecz osób trzecich oraz zakazie przeznaczania na inne cele. Natomiast Kościołom katolickiemu i prawosławnemu stworzono dodatkowe gwarancje w dziedzinie tworzenia cmentarzy wyznaniowych. Przewidziano prawo uwzględnienia inwestycji w zakresie katolickich i prawosławnych cmentarzy w miejscowych planach zagospodarowania przestrzennego. Przeznaczenie terenu na wspomniany cel dokonuje się na wniosek biskupa diecezjalnego lub wyższego przełożonego zakonnego (odpowiednio – przełożonego klasztoru). Cmentarze katolickie oraz prawosławne mogą

powstawać nie tylko na gruntach stanowiących własność kościelną, ale także na gruntach należących do Skarbu Państwa lub jednostek samorządu terytorialnego. Wspomniane grunty mogą być sprzedawane kościelnym osobom prawnym albo oddawane w wieczyste użytkowanie. O założeniu lub rozszerzeniu cmentarza decydują kompetentne władze kościelne. Zróżnicowane są także uprawnienia związków wyznaniowych do organizowania konduktów pogrzebowych⁸⁴.

Ustawodawca zróżnicował także uprawnienia związków wyznaniowych w dziedzinie tworzenia tzw. fundacji kościelnych, tzn. zakładanych przez kościelne osoby prawne zgodnie z wyraźnymi przepisami ustaw wyznaniowych, określającymi dla nich szczególnie reżim prawny⁸⁵. Dotyczy on przede wszystkim zasad sprawowania nadzoru nad tego rodzaju fundacjami⁸⁶ oraz przeznaczenia majątku w przypadku ich likwidacji⁸⁷. Wspomniane fundacje mogą być tworzone

⁸⁴ W ustawach szczegółowych dotyczących Kościołów: katolickiego, polskokatolickiego, Starokatolickiego Mariawitów, Adventystów Dnia Siódmego, Chrześcijan Baptistów, Zielonoświątkowego, Ewangelicko-Methodystycznego oraz Katolickiego Mariawitów zastrzeżono, że w odniesieniu do konduktów pogrzebowych odbywających się stosownie do miejscowego zwyczaju, nie ma obowiązku dokonywania uzgodnień z terenowymi organami administracji państwowej.

⁸⁵ A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanis, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 235.

⁸⁶ Poza organami administracji publicznej, nadzór nad fundacją kościelną sprawuje odpowiednia kościelna osoba prawna, będąca fundatorem lub wskazana w statucie fundacji. W przypadku wystąpienia nieprawidłowości organy administracji muszą zwrócić się do niej z wnioskiem o spowodowanie usunięcia uchybień. Środki nadzorcze mogą zastosować dopiero po bezskutecznym upływie przynajmniej trzymiesięcznego terminu wyznaczonego fundacji na usunięcie uchybień. W przypadku konieczności poddania fundacji zarządowi przymusowemu, zarządca przymusowy nie jest wyznaczany przez sąd, lecz z reguły jest to kościelna osoba prawna wyznaczona przez odpowiednią władzę kościelną.

⁸⁷ Zgodnie z ustawami określającymi stosunek państwa odpowiednio do Kościołów: katolickiego, polskokatolickiego, baptystycznego i prawosławnego, w razie braku innych postanowień statutu, majątek fundacji, który znajduje się w kraju, przechodzi na nadrzędną, a niekiedy na wyraźnie wskazaną, kościelną osobę prawną. Jeżeli majątek po likwidowanej fundacji mieści się za granicą, to o jego przeznaczeniu decydują właściwe władze kościelne. W pozostałych ustawach wyznaniowych, w których uregulowano problematykę fundacji, nie wprowadzono podziału na majątek znajdujący się

przez wyznaniowe osoby prawne należące odpowiednio do ośmiu Kościołów: katolickiego, prawosławnego, starokatolickiego Mariawitów, katolickiego Mariawitów, Adwentystów Dnia Siódmego, Chrześcijan Baptystów, zielonoświątkowego oraz ewangelicko-metodystycznego.

Analiza obowiązującego ustawodawstwa w kontekście respektowania zasady równouprawnienia związków wyznaniowych powinna uwzględnić także legislacyjne zaniechania. Ich najbardziej jaskrawym przejawem jest stagnacja indywidualnego ustawodawstwa wyznaniowego, określającego stosunki między państwem a poszczególnymi konfesjami nierzymskokatolickimi. Art. 25 ust. 5 Konstytucji przyznaje każdemu z mniejszościowych związków wyznaniowych prawo do określenia swych odniesień z Rzeczpospolitą Polską w drodze ustawy uchwalonej na podstawie umowy zawartej przez Rząd z przedstawicielami danej denominacji. Ustawa zasadnicza wprowadza zatem zasadę bilateralnej formy określenia stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi, na podstawie umów. Wyklucza arbitralność działań prawodawcy, gwarantując wyznaniom nierzymskokatolickim stabilność odnoszących się do nich regulacji prawnych. Dotychczas mimo dziesięciu lat obowiązywania Konstytucji nie wykonano jej art. 25 ust. 5. Pomimo postulatów co najmniej siedmiu wspólnot religijnych Rada Ministrów z żadną z pośród nich nie zawarła umowy będącej podstawą ustawy, określającej relacje danej konfesji z państwem⁸⁸. Nic nie wiadomo, aby zostały wszczęte stosowne negocjacje. Zmiany, nierzadko istotne, indywidualnego ustawodawstwa wyznaniowego, które nastąpiły po wejściu w życie

w kraju lub za granicą. W większości z tych ustaw określono władze kościelne, które decydują o przeznaczeniu majątku pozostałego po fundacji. W przypadku fundacji Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego jej majątek przechodzi na Kościół jako całość.

⁸⁸ Z wnioskami o wydanie odrębnych ustaw na podstawie uprzednich umów wystąpiły: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Zborów Chrystusowych, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Kościół Wolnych Chrześcijan, Nowoapostolski Kościół w Polsce oraz Stowarzyszenie Braci Muzułmańskich. Z zamiarem złożenia wniosków o zawarcie stosownych umów w celu wydania nowych regulacji prawnych nosiły się u schyłku 2006 r.: Wschodni Kościół Staroobrzędowy oraz Muzułmański Związek Religijny.

nowej Konstytucji, dokonały się bez uprzednich umów z właściwymi związkami wyznaniowymi. Nierzyskokatolickie związki wyznaniowe nie dysponują zatem gwarancjami ich statusu prawnego w formie umów z państwem, porównywalnymi z posiadаныmi przez Kościół katolicki za pośrednictwem Konkordatu z 28 lipca 1993 r. Norma zawarta w art. 25 ust. 5 Konstytucji jest dotychczas faktycznie marta. Warto natomiast odnotować, że Trybunał Konstytucyjny, we wspomnianym już orzeczeniu z 2 kwietnia 2003 r., kierując się właśnie zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych, ale niezgodnie z intencjami historycznych twórców ustawy zasadniczej, uznał, iż szczególny tryb stanowienia ustaw, określających stosunki między państwem a nierzyskokatolickimi Kościołami i związkami wyznaniowymi, przewidziany w art. 25 ust. 5 Konstytucji, znajduje zastosowanie także w odniesieniu do Kościoła katolickiego.

Zasada równouprawnienia wyznań może być naruszona także pośrednio, poprzez ustanowienie specjalnych gwarancji prawnych dla określonego rodzaju doktryny religijnej. Jej naruszenie wówczas podkreśla ścisły związek omawianej normy z konstytucyjną zasadą bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych światopoglądowych i filozoficznych. W prawie polskim czytelną jest preferencja na rzecz chrześcijaństwa, w stopniu nie dającym się uzasadnić tylko dominacją liczebną tej religii w społeczeństwie polskim. Wspomniane rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 1992 r. dopuszcza możliwość zawieszenia w sali szkolnej tylko krzyża – chrześcijańskiego symbolu religijnego. Zgodnie z ustawą 7 września 1991 r. o systemie oświaty nauczanie i wychowanie w szkole winno się respektować chrześcijański system wartości. Respektowanie chrześcijańskiego systemu wartości to także wymóg odnoszony do działalności nadawców radiowych i telewizyjnych w myśl ustawy z 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji. Tego rodzaju normy prawne pośrednio sprzyjają działalności związków wyznaniowych związanych z tradycją chrześcijańską, zwłaszcza Kościołowi katolickiemu. Dowodzą negacji zasady neutralności światopoglądowej państwa, świadczą o dążeniu ustawodawcy do nadania mu charakteru konfesyjnego.

6. PODSUMOWANIE

W polskim systemie prawnym jest od roku 1989 bezpośrednio wyrażona zasada równouprawnienia wyznań. W roku 1997 uzyskała ona nawet status normy konstytucyjnej. Jurydyzacja omawianej dyrektywy to rezultat przede wszystkim zabiegów Kościołów nierymskokatolickich, głównie tych skupionych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz Kościoła Adwentystów Dnia Sódmego. Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych nie jest jednak konsekwentnie przestrzegana przez ustawodawcę. Dyferencjacja wyznań jest widoczna przede wszystkim w dziedzinie prawnych gwarancji ich wewnętrznej autonomii i samorządności, wsparcia finansowego ze strony państwa oraz regulacji niektórych spraw majątkowych, głównie w dziedzinie restytucji mienia nieruchomości.

Analiza sytuacji prawnej związków konfesyjnych we współczesnej Polsce pozwala mówić o ukształtowaniu się swego rodzaju hierarchii wyznań. Na jej szczycie lokuje się Kościół katolicki, dysponujący najszerszym zakresem uprawnień, którego status jest przy tym gwarantowany przez umowę międzynarodową – Konkordat z 28 lipca 1993 r. Ratyfikacja oraz wypowiedzenie tego traktatu wymaga zgody wyrażonej w ustawie. Pozycję wspomnianego Kościoła można zasadnie scharakteryzować, nawiązując do sformułowań zawartych w art. 114 Konstytucji marcowej, jako „naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”. Następnie znajduje się czternaście Kościołów i innych związków wyznaniowych, funkcjonujących na podstawie szczególnych aktów ustawodawczych, określających ich stosunki z państwem. Zmiana owych aktów normatywnych co do zasady wymaga zawarcia uprzednich, odpowiednich umów między rządem a przedstawicielami właściwych konfesji. W powyższej grupie wspólnot religijnych wyróżnia się Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, którego dotyczą szczegółowe regulacje ustawowe, zapewniające uprawnienia, możliwie najbardziej zbliżone do przysługujących Kościołowi katolickiemu. Najszerszą grupę podmiotów stanowią związki wyznaniowe i organizacje międzykościelne wpisane do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych, prowadzonego przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, działające na

podstawie ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Jest ich obecnie 152, w tym 5 organizacji międzykościelnych⁸⁹. Wydaje się, że najistotniejsza linia podziału, wśród związków wyznaniowych działających w Polsce, biegnie właśnie między wyznaniem działającymi na podstawie indywidualnych aktów ustawodawczych a konfesjami zarejestrowanymi, funkcjonującymi na podstawie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Ustrojodawca stworzył perspektywę, jeśli nie likwidacji, to przynajmniej ilościowego zniwelowania tej dystynkcji na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji. Bezczyńność Rady Ministrów czyni jednak tą perspektywę iluzoryczną. Pewnym marginesem, trudnym do określenia, są wspólnoty religijne prowadzące działalność w innej formie prawnej, np. jako stowarzyszenia, fundacje czy spółki prawa handlowego. Nie mogą one korzystać ze szczególnych uprawnień, które prawo przyznaje związkom wyznaniowym jako takim. Tzw. ciemną liczbę stanowią różnego rodzaju grupy nieformalne i jako takie nieposiadające osobowości prawnej.

Preferencje prawne na rzecz Kościoła większościowego były ustanawiane szczególnie w latach 1990-1993, a także po wyborach parlamentarnych w 2005 r. Zasadę równouprawnienia wyznań starano się respektować, w latach 1994-1997, w okresie rządów koalicji ugrupowań lewicowo-centrowych, w trakcie wydania ustaw o stosunku państwa do niektórych Kościołów i związków wyznaniowych, a także w związku z wydaniem aktów wykonawczych do Konkordatu, w okresie od roku 1997 do roku 2001. Poczynania tego rodzaju warunkował zapewne przebieg debaty publicznej co do ratyfikacji traktatu ze Stolicą Apostolską, a szczególnie podnoszony wówczas zarzut, iż umowa uprzywilejowuje Kościół katolicki. W tym kontekście formułowano postulat zagwarantowania równouprawnienia wszystkich związków wyznaniowych. Najpełniejsze urzeczywistnienie znalazł on jednak przede wszystkim wobec Kościołów skupionych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego.

⁸⁹ Dane na koniec 2006 r., zob. <http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/92/223>

Narastaniu różnic w zakresie statusu prawnego związków wyznaniowych sprzyja zakorzeniona w Polsce od okresu międzywojennego metoda regulacji spraw wyznaniowych przez państwo. Odbywa się nie tylko za pośrednictwem aktów normatywnych, mających charakter ogólny – odnoszących się do wszystkich wspólnot religijnych, ale również w formie szczególnej, tzn. w postaci umów (porozumień), ustaw oraz aktów doń wykonawczych, dotyczących poszczególnych związków wyznaniowych, a nawet ich określonych osób prawnych. U źródeł wspomnianego procesu leży zwłaszcza pewnego rodzaju oportunizm dominującego demograficznie i politycznie Kościoła katolickiego, jego niechęć do występowania łącznie z konfesjami mniejszościowymi. Tymczasem Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 5 maja 1998 r. (Sygn. akt K35/97) stwierdził, że z punktu widzenia konstytucyjnej zasady równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych jest istotne, aby sfera uprawnień przysługujących poszczególnym Kościołom i związkom wyznaniowym była poddana jednolitej regulacji. Trybunał w imię poszanowania zasady równouprawnienia wyznań dopuszcza nawet redukcję uprawnień związków wyznaniowych w danej dziedzinie, w celu zniwelowania ich uprzywilejowania wobec pozostałych wspólnot religijnych⁹⁰. Jako optymalną z punktu widzenia omawianej zasady równouprawnienia organ ten uznaje jednolite regulacje prawne, odnoszące się w ogóle do wszystkich związków wyznaniowych. Postawa polskiego sądu konstytucyjnego nie jest jednak konsekwentna, ponieważ zarazem w swoim orzecznictwie legitymizuje on regulacje prawne różnicujące status wspólnot religijnych.

Funkcjonalność norm konstytucyjnych i ustawowych, statuujących równouprawnienie związków wyznaniowych, jest ograniczona. Zasada wspomniana nie jest jednak przez prawodawcę ignorowana i oddziałuje na regulacje prawne zwłaszcza odnoszące się do tradycyjnych lub największych nierzymskokatolickich Kościołów chrześcijańskich. Reasumując, można stwierdzić, że współczesne prawo polskie odzwierciedla przeciwstawne tendencje w tym zakresie. Wy-

⁹⁰ Zob. orzeczenie 8 listopada 2005 r. ws. skargi konstytucyjnej Okręgu Gdańskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP (Sygn. akt SK 25/02).

daje się, że tendencja prawotwórcza zmierzająca do zapewnienia wszystkim wyznaniom możliwie takich samych uprawnień wciąż jeszcze przeważa nad nurtem prowadzącym do uprzywilejowania niektórych z nich. Formalnoprawne preferencje na rzecz Kościoła katolickiego w Polsce nie są jeszcze tak znaczące, jak mogłoby to wynikać z jego dominacji liczebnej oraz z wpływów politycznych. Istnieją również wyjątkowo takie dziedziny, w których status prawny Kościoła większościowego jest gorszy w porównaniu z innymi konfesjami. Są ponadto takie dziedziny regulacji, których zróżnicowania uprawnień wspólnot wyznaniowych trudno racjonalnie wyjaśnić, nawet odwołując się do względów politycznych czy socjologicznych. Nie umniejsza to jednak potrzeby monitorowania przez organy stojące na straży praworządności, doktrynę prawa oraz same zainteresowane wspólnoty religijne respektowania omawianej zasady. W naszym kraju nie istnieją społeczne oraz polityczne warunki, sprzyjające urzeczywistnieniu równouprawnienia wspólnot religijnych. Zasadna jest zatem obawa, że mimo formalnego obowiązywania rzeczonyj dyrektywy z czasem będą coraz bardziej narastały dysproporcje w zakresie szczegółowych uprawnień między Kościołem większościowym a innymi Kościołami i związkami wyznaniowymi.

Należy zauważyć, że we współczesnych europejskich państwach świeckich, szczególnie w orzecznictwie konstytucyjnym, odrzuca się z reguły bezwzględny egalitaryzm, pojmując go w sposób relatywny. Jak stwierdził niemiecki Związkowy Trybunał Konstytucyjny: „Ustawa Zasadnicza nie nakazuje, aby państwo schematycznie jednakowo traktowało wszystkie wspólnoty religijne”⁹¹, zaś belgijska Rada Stanu w 1966 r. uznała, iż równouprawnienie wyznań nie oznacza, że ten sam status ma być stosowany do wszystkich wyznań⁹². Nawet we francuskim systemie rozdziału, w którym obowiązuje ściśle równouprawnienie wyznań, stwierdza się, że to równouprawnienie nie jest *de*

⁹¹ D. Hömig, W. Hassemer, *Orzecznictwo sądów konstytucyjnych w dziedzinie wolności wyznania. Krajowy raport Niemiec na XI Konferencję Europejskich Sądów Konstytucyjnych, 17-21 maja [1999 r.] w Warszawie*, mps powiel., Archiwum Trybunału Konstytucyjnego (Arch.TK), s. 14, nlb.

⁹² E. Cereche, H. Boel, *Orzecznictwo konstytucyjne w sprawach religijnych. Referat belgijski*, mps powiel., Arch.TK, s. 28.

facto taką ścisłą równością⁹³. Nic nie zakazuje ustawodawcy uwzględnienia przy tworzeniu regulacji prawnych specyfiki danej religii lub Kościoła. Różnicowanie może jednak przybierać różne formy, prowadząc w praktyce często do uprzywilejowania niektórych związków wyznaniowych. Granicą dopuszczalnej dyferencjacji wspólnot religijnych jest zakaz dyskryminacji. Niedopuszczalne jest, jak orzekł w 1993 r. hiszpański Trybunał Konstytucyjny, przyznawanie nieuzasadnionych korzyści jednemu tylko Kościołowi, stawiające go w pozycji korzystniejszej nie tylko od innych Kościołów, ale i od obywateli⁹⁴. Różnice w traktowaniu nie powinny być posunięte tak daleko, by całkiem wykluczać możliwość istnienia danego związku wyznaniowego. Regulacje zasady równości nie mogą przekształcić się w reglamentację wolności powstawania i działalności Kościołów. Jak bowiem stwierdził niemiecki Związkowy Trybunał Konstytucyjny, każdej wspólnocie musi być zapewniona jakaś forma prawnego istnienia⁹⁵. Podsumowując, realia stosunków wyznaniowych w Polsce mieszczą się w tych dość szeroko zakreślonych standardach wykładni zasady równości *vel* równouprawnienia wyznań, funkcjonujących w europejskich demokratycznych państwach świeckich.

⁹³ *Orzecznictwo konstytucyjne w sprawach wolności religijnej oraz system wyznań i swobody wyznaniowej we Francji. Referat Francuskiej Rady Konstytucyjnej*, dane zebr. B. Gaudemet-Basdevant, mps powiel. Arch.TK, s. 44-45.

⁹⁴ R. de Mendiz bal Allende, C. V. Pi-Sunyer, J. C. Duque Villanueva, *Orzecznictwo konstytucyjne w dziedzinie wolności wyznania. Raport Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii*, mps powiel. Arch.TK.

⁹⁵ L. Garlicki, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status wspólnot religijnych*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999, numer specjalny, s. 40.

JERZY PARCHOMIUK

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ODSZKODOWAWCZA
ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH
JAKO PODMIOTÓW WYKONUJĄCYCH
WŁADZĘ PUBLICZNĄ

Problem odpowiedzialności Kościołów i związków wyznaniowych za szkody wyrządzone w związku z wykonywaniem przez nie pewnych funkcji z zakresu władzy publicznej był już przedmiotem refleksji w literaturze. Najobszerniejsza wypowiedź w tym zakresie to artykuł T. Smyczyńskiego: *Odpowiedzialność odszkodowawcza duchownego z powodu naruszenia prawa przy zawieraniu małżeństwa*¹. Niniejsze opracowanie ma charakter artykułu dyskusyjnego – polemizującego z poglądami wspomnianego Autora.

Potrzeba zwrócenia jeszcze raz uwagi na omawiane zagadnienie wynika z dwóch przyczyn. Po pierwsze, T. Smyczyński ograniczył swoje rozważania tylko do jednej, choć najistotniejszej z praktycznego punktu widzenia sytuacji – funkcji duchownego związanych z zawieraniem małżeństw w formie wyznaniowej wywierających skutki cywilne. W niniejszym artykule pragnę sformułować wnioski natury ogólniejszej, które mogą mieć zastosowanie do wszystkich „pól styczności” działalności wewnętrznej Kościołów i związków wyznaniowych oraz wykonywania pewnych funkcji władzy publicznej. Po drugie, konieczność zajęcia się jeszcze raz kwestią odpowiedzialności za szkody wyrządzone przez podmioty działające w imieniu Kościołów i związków wyznaniowych, wykonujące pewne funkcje z zakresu władzy publicznej wynika z nowego kształtu modelu odpowiedzialności władzy publicznej po 1 września 2004 r. Artykuł

¹ Artykuł został opublikowany w RPEiS 2002, z. 2, s. 165-177.

T. Smyczyńskiego został opublikowany przed zasadniczą zmianą modelu odpowiedzialności odszkodowawczej władzy publicznej w Polsce, co moim zdaniem ma bardzo istotne konsekwencje dla określenia podstawy prawnej odpowiedzialności odszkodowawczej, o czym w dalszej części.

Zaczątkiem zasadniczych zmian w systemie odpowiedzialności odszkodowawczej władzy publicznej w Polsce stało się wejście w życie nowej Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.² Norma wyrażona w art. 77 ust. 1 Konstytucji – zgodnie z którą każdy ma prawo do naprawienia szkody wyrządzonej mu bezprawnym działaniem organu władzy publicznej – powinna być z jednej strony rozumiana jako zasada prawna, stanowiąca instytucjonalną gwarancję dla wyartykułowanej w art. 7 Konstytucji zasady praworządności, z drugiej – jako stwarzająca podstawę do przyznania prawa podmiotowego przysługującego każdemu, kto doznał uszczerbku w następstwie niezgodnego z prawem sprawowania funkcji przez organy władzy publicznej³.

Po wejściu w życie Konstytucji z 1997 r. w literaturze coraz częściej pojawiały się głosy, że dotychczasowy kształt systemu odpowiedzialności władzy publicznej w przepisach Kodeksu cywilnego (art. 417-421) oraz przepisach odrębnych (Kodeksu postępowania administracyjnego, Ordynacji podatkowej, ustawy o Naczelnym Sądzie Administracyjnym) jest nie do pogodzenia z wymogami konstytucyjnymi. Rozpoczął się stopniowy proces usuwania tych norm, których treść nie dała się pogodzić z zasadami wyrażonymi w Konstytucji bądź też dopasowywania ich wykładni do nowych warunków prawno-ustrojowych⁴. Taka metoda doraźnego dopasowywania zastanych

² Dz. U. nr 78, poz. 483, sprost. Dz. U. z 2001 r., nr 28, poz. 319, zm. Dz.U. z 2006 r., nr 200, poz. 1471.

³ Por. wyroki TK z 23 września 2003 r. (K. 20/02; OTK ZU 2003, nr 7, poz. 76) oraz z 20 stycznia 2004 r. (Sk. 26/03; OTK ZU 2004, nr 1, poz. 3).

⁴ Proces ten zapoczątkowało precedensowe orzeczenie TK z 4 grudnia 2001 r. (Sk. 18/00; OTK ZU 2001, nr 8, poz. 256). Art. 77 ust. 1 Konstytucji był jeszcze wielokrotnie wzorcem konstytucyjnym, z którym konfrontowano przepisy ustawodawstwa zwykłego niedopasowane do wymogów konstytucyjnych (m.in. cytowane wyżej wyroki z 23 września 2003 r. i z 4 stycznia 2004 r., wyroki z 2 marca 2004 r. (Sk. 53/03; OTK ZU 2004, nr 3, poz. 16), z 3 marca 2004 r. (K. 29/03; OTK ZU 2004, nr 3, poz. 17).

uregulowań do wymogów nowej Konstytucji oczywiście nie mogła być wystarczająca, tym bardziej że pojawiły się nowe punkty odniesienia – przystąpienie Rzeczypospolitej Polskiej do struktur Unii Europejskiej z dniem 1 maja 2004 r. postawiło m.in. problem odpowiedzialności władz publicznych w Polsce za skutki działań naruszających normy prawa wspólnotowego. Konieczna była zatem zasadnicza zmiana modelu odpowiedzialności władzy publicznej w Polsce drogą interwencji ustawodawcy. Zmiana ta dokonała się ustawą z dnia 17 czerwca 2004 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny oraz niektórych innych ustaw⁵.

Z punktu widzenia omawianej tu problematyki kluczowe znaczenie mają dwie kwestie. Po pierwsze odpowiedzialność odszkodowawcza została oparta na surowszych zasadach – ustawodawca odszedł od zasady winy i oparł odpowiedzialność już tylko na bezprawności działania sprawczego, co oznacza przyjęcie zasady ryzyka jako kluczowego motywu uzasadniającego odpowiedzialność władzy publicznej⁶. Drugą istotną kwestią to nowe ujęcie odpowiedzialności od strony podmiotowej. O ile w przepisach k.c. obowiązujących do dnia wejścia w życie noweli z 17 czerwca 2004 r. kluczowe znaczenie miało pojęcie funkcjonariusza, za którego zachowania ponosił odpowiedzialność Skarb Państwa (jednostka samorządu terytorialnego, państwowa lub samorządowa osoba prawna)⁷, o tyle w nowym modelu

⁵ Dz. U. nr 162, poz. 1692. Szerzej na temat nowego modelu odpowiedzialności władzy publicznej ukształtowanego przepisami wspomnianej ustawy m.in. M. Safjan, *Odpowiedzialność odszkodowawcza władzy publicznej (po 1 września 2004r.)*, Warszawa 2004, J. J. Skoczylas, *Odpowiedzialność za szkody wyrządzone przez władzę publiczną*, Warszawa 2005, E. Bagińska, *Odpowiedzialność odszkodowawcza za wykonywanie władzy publicznej*, Warszawa 2006, P. Dzienis, *Odpowiedzialność cywilna władzy publicznej*, Warszawa 2006.

⁶ M.in. E. Bagińska, *Odpowiedzialność*, s. 216 i n., Z. Radwański, *Zmiany w KC dotyczące odpowiedzialności organów wykonujących władzę publiczną*, „Mon. Prawn.” 2004, nr 21, s. 974, J. J. Skoczylas, *Odpowiedzialność*, s. 176 i 202. Odmiennie J. Kremis, który używa pojęcia „zasada bezprawności”, jest to jednak pogląd odosobniony (Tenże, *Skutki prawne w zakresie odpowiedzialności odszkodowawczej państwa na tle wyroku Trybunału Konstytucyjnego*, PiP 2002, z. 6, s. 40-41).

⁷ Na temat pojęcia funkcjonariusza państwowego (samorządowego) w rozumieniu art. 417 § 2 k.c. (420¹ § 2 k.c.) w brzmieniu sprzed nowelizacji por. m.in.: J. Kosik,

odpowiedzialności władzy publicznej decydujący jest charakter działania sprawczego – czy jest ono związane z wykonywaniem prerogatyw władzy publicznej – a nie status bezpośredniego sprawcy szkody. Jak to podkreślił TK w przytaczanym już wyroku z 4 grudnia 2001 r.: „Podstawowe znaczenie ma ustalenie, czy działanie organu władzy publicznej związane jest z realizacją jego prerogatyw. Formalny charakter powiązań pomiędzy bezpośrednim sprawcą szkody a władzą publiczną jest mniej istotny. Ustalenie statusu osoby, która jest bezpośrednim sprawcą szkody, ułatwia jednak przypisanie danego działania organowi władzy publicznej”. W pojęciu władzy publicznej, w rozumieniu zarówno art. 77 ust. 1 Konstytucji, jak i art. 417 k.c. po nowelizacji z 2004 r. mieszczą się nie tylko instytucje państwowe czy samorządowe, ale także wszystkie inne podmioty, znajdujące się poza strukturami ustrojowymi państwa i samorządu terytorialnego, które bądź to bezpośrednio z mocy przepisów ustawowych, bądź na podstawie porozumień zawartych w oparciu o upoważnienie ustawowe wykonują funkcje władzy publicznej. Wykonywanie władzy publicznej obejmuje różne formy aktywności, ale z reguły wiązać się będzie z możliwością władczego kształtowania sytuacji prawnej jednostki⁸.

W takiej formule podmiotów władzy publicznej z pewnością znajdują się także organy Kościołów i związków wyznaniowych, które czy to bezpośrednio z mocy prawa, czy na podstawie zawartych porozumień wykonują pewne funkcje władzy publicznej. W praktyce można zwrócić uwagę na kilka typowych „pól styczności” działalności wewnętrznej Kościołów i związków wyznaniowych i wykonywania przez nie funkcji władzy publicznej. Wykonywanie przez organy Kościołów i związków wyznaniowych pewnych prerogatyw zastrzeżo-

Zasady odpowiedzialności państwa za szkody wyrządzone przez funkcjonariuszów, Wrocław 1961, s. 53 n., A. Szpunar, *Odpowiedzialność Skarbu Państwa za funkcjonariuszy*, Warszawa 1985, s. 118 n., R. Szczepaniak, *Odpowiedzialność odszkodowawcza jednostek samorządu terytorialnego*, Warszawa 2001, s. 132 n.

⁸ Por. wyrok TK z 4 grudnia 2001 r. oraz G. Bieniek w: *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga trzecia. Zobowiązania, tom 1*, red. G. Bieniek, Warszawa 2005, s. 269-270, M. Safjan, *Odpowiedzialność*, s. 32, J. J. Skoczylas, *Odpowiedzialność*, s. 180.

nych dla władzy publicznej wiąże się z możliwością wpływania przez nie na sferę prawną jednostek a w konsekwencji – z możliwością wyrządzenia im szkody. Kluczowym zagadnieniem jest wskazanie przede wszystkim podmiotów ponoszących odpowiedzialność oraz podstaw prawnych odpowiedzialności.

Jak wyżej wspomniano, można wskazać kilka typowych sytuacji, w których działalność wewnętrzna Kościołów i związków wyznaniowych będzie się łączyć z wykonywaniem pewnych kompetencji władzy publicznej. Z punktu widzenia praktycznego omawiana problematyka odpowiedzialności odszkodowawczej Kościołów i związków wyznaniowych jako podmiotów władzy publicznej przede wszystkim pojawi się w związku z realizacją funkcji duchownych przy zawieraniu tzw. małżeństw konkordatowych, czy poprawniej mówiąc, przy zawieraniu małżeństw cywilnych w formie wyznaniowej⁹.

Institucja małżeństw cywilnych w formie wyznaniowej (konkordatowych) pojawiła się jako konsekwencja podpisania i ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską (art. 10 Konkordatu)¹⁰. W następstwie ratyfikacji Konkordatu dokonano zmiany polskiego Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, wprowadzając obok dotychczasowej formy małżeństwa cywilnego możliwość zawarcia małżeństwa przed duchownym, a więc małżeństwa wyznaniowego, ale ze skutkami także w zakresie prawa cywilnego (art. 1 § 2 i § 3 k.r.o.)¹¹.

⁹ Tak A. Mezglewski, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 145; w dalszej części posługiwał się będą zasadniczo zamiennie obydwoma terminami, z zastrzeżeniem, że termin „małżeństwo konkordatowe”, chociaż powszechnie przyjęty nie jest do końca poprawny.

¹⁰ Dz. U. z 1998 r., nr 51, poz. 318). Konkordat został zawarty 28 lipca 1993 r., ale z przyczyn politycznych (niechętnie stanowisko środowisk lewicowych) został ratyfikowany dopiero ustawą z dnia 8 stycznia 1998 r. (Dz. U. nr 12, poz. 42).

¹¹ 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). Ponieważ Konkordat dotyczy tylko stosunków pomiędzy państwem polskim a Kościołem katolickim, tylko ten Kościół uzyskał uprawnienie do cywilnej rejestracji swych małżeństw. Jak podkreśla jednak A. Mezglewski: „W związku z zasadą równouprawnienia zagwarantowaną w Konstytucji, należało to

Dla odpowiedzi na pytanie, gdzie pojawiają się interesujące z punktu widzenia omawianej problematyki pola styczności działalności wewnętrznej Kościołów i związków wyznaniowych z wykonywaniem pewnych funkcji publicznych w zakresie regulowanym prawem państwowym, konieczne jest wyjaśnienie charakteru czynności podejmowanych przez duchownego przy zawieraniu „małżeństwa konkordatowego”.

Istotę „małżeństwa konkordatowego” wyraża art. 1 § 2 k.r.o. W świetle tego przepisu małżeństwo zostaje zawarte, gdy mężczyzna i kobieta, zawierający związek małżeński, podlegający prawu wewnętrznemu Kościoła albo innego związku wyznaniowego, w obecności duchownego oświadczą wolę jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu i kierownik urzędu stanu cywilnego następnie sporządzi akt małżeństwa. Kiedy zostaną spełnione powyższe przesłanki, małżeństwo uważa się za zawarte w chwili złożenia oświadczenia woli w obecności duchownego. Z punktu widzenia analizowanej problematyki istotne jest także, że jednym z warunków sporządzenia aktu małżeństwa jest przekazanie przez duchownego sporządzonego przez siebie zaświadczenia o zawarciu małżeństwa wyznaniowego do urzędu stanu cywilnego przed upływem pięciu dni od zawarcia małżeństwa (art. 8 § 3 k.r.o.).

W związku z powyższym funkcje duchownego sprowadzają się w tej procedurze zasadniczo do dwóch kwestii. Po pierwsze duchowny jest osobą, która przyjmuje od nupturientów zgodne oświadczenia woli o zawarciu małżeństwa (asystuje przy zawieraniu małżeństwa). Duchowny pełni tu więc niejako funkcję analogiczną do kierownika urzędu stanu cywilnego (dalej: u.s.c.) w przypadku małżeństwa za-

uprawnienie rozszerzyć na inne Kościoły i związki wyznaniowe. Ustawodawca rozstrzygnął, że tego rodzaju procedurę mogą stosować jedynie te związki wyznaniowe, które w ratyfikowanej umowie międzynarodowej lub ustawie mają zagwarantowane takie uprawnienie (art. 1 § 3 k.r.o.)” (A. Mezglewski w: *Prawo wyznaniowe*, s. 143-144]. Nie wszystkie jednak Kościoły i związki wyznaniowe, mające w Polsce uregulowany status prawny, zdecydowały się skorzystać z możliwości wprowadzenia stosownych zmian w przepisach w celu uzyskania omawianych uprawnień – oprócz Kościoła katolickiego uczyniło to tylko 10 Kościołów i związków wyznaniowych (por. szerzej tamże, s. 144).

wieranego w formie świeckiej (art. 1 § 1 k.r.o.). Druga istotna funkcja sprawowana przez duchownego to sporządzenie i przesłanie do u.s.c. zaświadczenia o zawarciu małżeństwa, stanowiącego podstawę cywilnej rejestracji małżeństwa wyznaniowego, czyli sporządzenia aktu małżeństwa, co należy do istotnych (konstytutywnych) przesłanek wywołania przez małżeństwo zawarte w formie wyznaniowej także skutków cywilnych¹².

Obydwie te funkcje są niezwykle istotne z punktu widzenia cywilnoprawnego – prawidłowe ich wypełnienie jest warunkiem wywołania przez małżeństwo wyznaniowe także skutków w sferze prawa cywilnego. Nieprawidłowe wypełnienie przez duchownego powierzonych funkcji może spowodować, iż małżeństwo zawarte w formie wyznaniowej nie wywrze zamierzonych przez nupturientów skutków w sferze prawa cywilnego. Wadliwości działania duchownego w praktyce sprowadzają się najczęściej do dwóch kwestii: po pierwsze odebrania oświadczeń o zawarciu małżeństwa przez osobę nieuprawnioną, po drugie: naruszenia obowiązku w zakresie przekazania zaświadczenia o zawarciu małżeństwa do właściwego miejscowo kierownika u.s.c.¹³

¹² Por. A. Mezglewski, w: *Prawo wyznaniowe*, s. 145, Tenże, *Jedno małżeństwo czy dwa? Rzecz o istocie małżeństwa konkordatowego*, „Monitor Prawniczy” 2003, nr 18, s. 825-826, Tenże, *Nieścisłości terminologiczne w przepisach prawa polskiego o zawieraniu małżeństw wyznaniowych ze skutkami cywilnymi i ich praktyczne konsekwencje*, „Ius Matrimoniale” 2005, s. 194-196, M. Szczyrba, *Charakter prawny 5-dniowego terminu z art. 8 b § 3 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2003, t. X, s. 126. W literaturze wskazuje się niekiedy jeszcze trzecią funkcję duchownego przy zawieraniu małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej („małżeństwa konkordatowego”) – mianowicie duchowny jest też osobą zobowiązaną do pouczenia nupturientów o podstawowych przepisach prawa polskiego dotyczących zawarcia małżeństwa (art. 62a ustawy z 29 września 1986 r. – Prawo o aktach stanu cywilnego; t. jedn. Dz. U. z 2004 r., nr 161, poz. 1688, z późn. zm. – dalej Pr.a.s.c. oraz A. Mezglewski, *Pojęcie „duchownego” w przepisach prawa polskiego o zawieraniu małżeństwa*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2001, t. 2, s. 21-23). Funkcja ta w zasadzie nie jest jednak relewantna z punktu widzenia omawianej tu problematyki odpowiedzialności odszkodowawczej, stąd można tą kwestię pominąć.

¹³ T. Smyczyński wskazuje jeszcze na inne wadliwości – przyjęcie przez duchownego oświadczeń woli zawarcia jednocześnie małżeństwa świeckiego bez przedstawienia mu (ważnego) zaświadczenia wydane przez kierownika u.s.c. o braku przeszkód

W świetle przepisów wszystkich ustaw regulujących stosunek państwa do Kościołów i związków wyznaniowych, które uzyskały uprawnienia w zakresie zawierania małżeństw cywilnych w formie wyznaniowej, duchownego kompetentnego do przyjęcia oświadczeń woli nupturientów o zawarciu małżeństwa określają przepisy wewnętrzne danego związku wyznaniowego. Jak podkreśla się jednakże w literaturze, regulacje wewnętrzne związków wyznaniowych są w tym zakresie niejednokrotnie niespójne i nieprecyzyjne, co zwiększa ryzyko, że przy zawarciu małżeństwa asystować będzie osoba niemająca do tego kompetencji¹⁴. Konsekwencją takiego uchybienia będzie niemożliwość wywołania przez małżeństwo zawarte w formie wyznaniowej skutków cywilnych¹⁵. W razie gdyby takie małżeństwo zostało zarejestrowane w u.s.c., wspomniana wadliwość stanowi podstawę do wytoczenie powództwa o jego unieważnienie przed sądem powszechnym¹⁶.

mażeńskich, a także złożenie w u.s.c. zaświadczenia o zawarciu małżeństwa, które dotknięte jest brakami formalnymi (np. brak podpisu duchownego lub nupturientów). Jak podkreśla jednak sam autor, pierwsza sytuacja jest praktycznie niemożliwa do zaistnienia w praktyce (Tenże, op. cit., s. 167-168). W drugiej zaś sytuacji istnieje możliwość usunięcia braków formalnych zaświadczenia – do czego wzywa duchownego kierownik u.s.c., pod rygorem odmowy sporządzenia aktu. Por. też A. Mezglewski, *Jedno małżeństwo*, s. 821.

¹⁴ A. Mezglewski, *Jedno małżeństwo*, s. 825-826 oraz Tenże, *Nieścisłości terminologiczne*, s. 198.

¹⁵ Por. J. Strzebińczyk, *Zawarcie małżeństwa wyznaniowego podlegającego prawu polskiemu*, „Rejent” 1999, nr 4, s. 26. Podobnie A. Mączyński, *Konkordatowa forma zawarcia małżeństwa*, „Rejent” 2003, nr 10, s. 140-141.

¹⁶ Jak podkreśla A. Mezglewski – zaświadczenie kierowane do u.s.c. stwarza wprowadzić domniemanie, że małżeństwo zostało zawarte zgodnie z prawem wewnętrznym danego związku wyznaniowego i przed osobą uprawnioną, a więc że zostały spełnione warunki skutecznego zawarcia małżeństwa konkordatowego, jednakże domniemanie to może być podważone – właśnie w drodze powództwa o unieważnienie przed sądem powszechnym (*Nieścisłości terminologiczne*, s. 199-201). Autor zwraca jednakże uwagę na trudności dowodowe w takim procesie – sąd musiałby w takim przypadku zasięgnąć opinii kompetentnych władz związku wyznaniowego (Tamże). Z punktu widzenia procedury cywilnej stanowisko organów związku wyznaniowego w kwestii zachowania wymogów regulacji wewnętrznych w zakresie kompetencji do asystowania przy zawarciu małżeństwa powinno być traktowane jako opinia biegłych.

Jeszcze częściej pojawiającą się w praktyce wadliwością jest naruszenie przez duchownego obowiązku przekazania do właściwego miejscowo u.s.c. zaświadczenia o zawarciu małżeństwa w formie wyznaniowej w terminie 5 dni, licząc od daty zawarcia małżeństwa. Samo przekazanie zaświadczenia nie jest warunkiem konstytutywnym zaistnienia skutków cywilnych małżeństwa konkordatowego, jednakże warunkiem takim jest sporządzenie aktu małżeństwa przez kierownika u.s.c. W doktrynie i orzecznictwie powszechnie przyjmuje się, że *de lege lata* 5-dniowy termin na przekazanie zaświadczenia do u.s.c. ma charakter zawity, co oznacza, że kierownik urzędu w świetle prawa powinien odmówić sporządzenia aktu małżeństwa, wyłączając uchybienia będące następstwem siły wyższej¹⁷. Jak podkreśla A. Mezglewski: „Wprawdzie małżeństwo cywilne uważa się za zawarte w dniu zawarcia małżeństwa wyznaniowego, jednakże dopóki nie zostanie sporządzony przez kierownika u.s.c. akt małżeństwa, uważa się je za nieistniejące. Tego rodzaju konstrukcja nosi cechy fikcji prawnej”¹⁸.

¹⁷ Pogląd o zawitym charakterze omawianego terminu jest dominujący w doktrynie – por. W. Góralski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego*, Warszawa 1998, s. 102, J. Krukowski, *Konkordat polski – znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 24, M. Nazar, w: J. Ignatowicz, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2000, s. 128, K. Piasecki, w: *Kodeks rodzinny i opiekuńczy z komentarzem*, red. K. Piasecki, Warszawa 2006, s. 73, T. Smyczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 1999, s. 29, M. Szczyrba, *Charakter prawny 5-dniowego terminu z art. 8 § 3 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 10(2003), s. 121-131, A. Zieliński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze w zarysie*, Warszawa 2000, s. 70. W literaturze pojawiają się głosy optujące za zmianą jego charakteru na instrukcyjny – przede wszystkim ze względu na daleko idące, niekorzystne dla małżonków skutki uchybienia obowiązków przez duchownego, na które przecież nie mają żadnego wpływu (por. M. Szczyrba, *Charakter*, s. 123-131). Uwagi te mają jednakże raczej charakter postulatów *de lege ferenda*.

¹⁸ A. Mezglewski, w: *Prawo wyznaniowe*, s. 151. Por. też wyrok SN z 3 marca 2004 r. (III CK 346/2002; OSP 2005, z. 2, poz. 23, z aprobowaną glosą T. Smyczyńskiego): „W razie niesporządzenia aktu małżeństwa, mimo spełnienia pozostałych wymogów określonych w art. 1 § 2 kro, nie można dochodzić ustalenia istnienia małżeństwa konkordatowego na podstawie art. 189 k.p.c. Rejestracja takiego małżeństwa jest jednym z konstytutywnych wymogów jego zawarcia”.

Wskazane wyżej najczęściej występujące uchybienia w zakresie obowiązków duchownego przy zawieraniu małżeństw konkordatowych, których następstwem jest niemożność wywołania skutków w zakresie prawa cywilnego przez małżeństwo zawarte w formie wyznaniowej mogą być źródłem szkody po stronie osób, które zawarły małżeństwo wyznaniowe z zamiarem osiągnięcia takiego skutku także na forum cywilnym. W literaturze jako przykłady takich uszczerbków wskazuje się poniesienie wydatków przy zawarciu małżeństwa w u.s.c., ponieważ małżeństwo wyznaniowe nie wywołało skutków cywilnych, utrata korzyści w postaci możliwości preferencyjnego, wspólnego rozliczenia dla celów podatkowego małżonków, szkody wynikające z trudności czy wręcz niemożliwości dziedziczenia po nupturience zmarłym po zawarciu małżeństwa wyznaniowego¹⁹. Nie można także wykluczyć przypadków wystąpienia z roszczeniem o naprawienie szkody niemajątkowej (krzywdy) – T. Smyczyński przytacza przykład z praktyki sądowej roszczenia o naprawienie szkody, jakiej doznała kobieta w ciąży w związku z powzięciem wiadomości, że zawarte przez nią małżeństwo wyznaniowe nie wywołało skutków cywilnych ze względu na uchybienia duchownego. Szkada miała być efektem komplikacji ciąży związanych ze stresem będącym efektem tej informacji²⁰.

Podstawowym problemem jest wskazanie z jednej strony podmiotu, który ponosi odpowiedzialność za szkodę, powstałą w następstwie zaniedbań duchownego, a drugiej – podstaw prawnych roszczeń odszkodowawczych. W doktrynie prezentowane jest stanowisko, że zastosowanie znajdują w tej sytuacji ogólne regulacje k.c. w zakresie odpowiedzialności deliktowej (art. 415, art. 416, art. 429, art. 430 k.c.)²¹. Pogląd taki nie jest, moim zdaniem, prawidłowy w obecnym kształcie modelu odpowiedzialności odszkodowawczej władzy publicznej.

¹⁹ Por. T. Smyczyński, *Prawo rodzinne*, s. 171, A. Mezglewski [w:] *Prawo wyznaniowe*, s. 151.

²⁰ T. Smyczyński, *Prawo rodzinne*, s. 172.

²¹ Tamże, s. 170 n.

Analizując charakter funkcji sprawowanych przez duchownego przy zawieraniu małżeństwa konkordatowego, trzeba przychylić się do poglądów wskazujących na analogie do pewnych funkcji organu administracji publicznej. Jak podkreśla M. Szczyrba: „Pozycja duchownego zdecydowanie przypomina organ administracyjny w ujęciu funkcjonalnym – nie jest częścią aparatu państwowego, ale ustawy przyznają mu kompetencje z zakresu działania administracji publicznej – co prawda w formie niewładczej”²². Uzupełniając to stanowisko, trzeba zwrócić uwagę, że duchowny w pewnym zakresie zastępuje w omawianym przypadku organ administracji publicznej, jakim jest kierownik urzędu stanu cywilnego. Duchowny nie kształtuje wprawdzie bezpośrednio w sposób władczy sytuacji prawnej małżonków, tym niemniej jego działania wywołują skutki w sferze prawnej małżonków.

Jeżeli zwróci się uwagę na to, że obecnie obowiązujące przepisy w zakresie odpowiedzialności odszkodowawczej władzy publicznej (art. 77 ust. 1 Konstytucji, art. 417 i n. k.c.) posługują się funkcjonalnym pojęciem podmiotu władzy publicznej, dla takiego to pojęcia nie jest istotny status bezpośredniego sprawcy szkody, lecz charakter działania, z którego wynika szkoda, to niewątpliwie duchowny w zakresie omawianych tu czynności jest podmiotem wykonującym władzę publiczną (i to z mocy ustawy) w rozumieniu wspomnianych przepisów²³.

Oznacza to, że odpowiedzialność odszkodowawczą ponosić będzie osoba prawna związku wyznaniowego, w imieniu której i na rachunek której działał duchowny jako jej organ (np. parafia w przy-

²² M. Szczyrba, *Charakter prawny*, s. 126.

²³ Za takim poglądem opowiadają się też Z. Radwański, *Zmiany w KC dotyczące odpowiedzialności organów wykonujących władzę publiczną*, „Monitor Prawny” 2004, nr 21, s. 972 oraz G. Bieniek, w: *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga trzecia. Zobowiązania*, t. I, Warszawa 2005, s. 277 i J. J. Skoczyła, *Odpowiedzialność*, s. 197. Niejasne jest stanowisko M. Szczyrby, która z jednej strony wyraża pogląd, że duchowny pełni funkcje charakterystyczne dla organu władzy publicznej, ale dalej stwierdza iż „strony mogą ewentualnie dochodzić naprawienia szkody *ex delicto*” – nie precyzując, czy ma na myśli przepisy ogólne – art. 415, art. 416 i art. 429 k.c., czy szczególną regulację dotyczącą odpowiedzialności władzy publicznej (art. 417 k.c.).

padku Kościoła katolickiego), a podstawą roszczeń odszkodowawczych będzie art. 417 § 1 k.c.

Takie rozwiązanie jest zdecydowanie korzystniejsze dla poszkodowanych. W przypadku oparcia się na ogólnych przepisach o odpowiedzialności deliktowej poszkodowani musieliby wykazywać winę bezpośredniego sprawcy szkody, natomiast art. 417 k.c. wymaga tylko wykazania bezprawności działania podmiotu wykonującego władzę publiczną. Niewątpliwym jest, że naruszenie przez duchownego obowiązków związanych z jego funkcjami przy zawieraniu małżeństwa konkordatowego wypełnia znamiona bezprawnego wykonywania władzy publicznej.

Nie można zatem aktualnie zgodzić się z poglądem T. Smyczyńskiego, który podstaw odpowiedzialności upatruje tylko w ogólnych przepisach k.c. o odpowiedzialności deliktowej. Pogląd taki mógł być uzasadniony na gruncie poprzednio obowiązujących przepisów k.c. w zakresie odpowiedzialności władzy publicznej. W brzmieniu obowiązującym do 1 września 2004 r. zakres podmiotowy przepisów k.c. o odpowiedzialności odszkodowawczej władzy publicznej ograniczał się generalnie do Skarbu Państwa, jednostek samorządu terytorialnego, państwowych lub samorządowych osób prawnych. Trudno byłoby zatem zakwalifikować proboszcza do kategorii funkcjonariuszy państwowych czy samorządowych, za których działania wspomniane podmioty ponosiły odpowiedzialność (art. 417 § 2 i art. 420¹ § 2 k.c. w brzmieniu obowiązującym przed 1 września 2004 r.). Obecny kształt regulacji odpowiedzialności odszkodowawczej podmiotów władzy publicznej w k.c. nie pozostawia wątpliwości, że roszczenia odszkodowawcze mogą być kierowane nie tylko wobec Skarbu Państwa czy jednostki samorządu terytorialnego, ale także każdej innej osoby prawnej, która wykonuje władzę publiczną z mocy prawa bądź na podstawie porozumień opartych na przepisach prawa (art. 417 § 1 i § 2 w brzmieniu obowiązującym od 1 września 2004 r.).

Pewne problemy dotyczą uchybienia polegającego na asystowaniu przy zawieraniu małżeństwa wyznaniowego przez osobę nieuprawnioną w świetle regulacji wewnętrznych danego Kościoła lub związku wyznaniowego. Mamy tu bowiem do czynienia z sytuacją, w której bezpośredni sprawca szkody, formalnie rzecz biorąc, nie

działał w charakterze organu władzy publicznej, skoro funkcje te są zastrzeżone tylko dla osób wyznaczonych przepisami wewnętrznymi danego związku wyznaniowego. Można zatem powiedzieć, że osoba taka w pewnym sensie uzurpowała sobie jedynie funkcje publiczne.

W tej kwestii można przyjąć jedno z dwojga rozwiązań. Pierwszy sposób wykładni zakłada, że skoro podmiot uzurpuje sobie działanie w imieniu jednostki Kościoła lub związku wyznaniowego, nie będąc do tego upoważniony, to nie wykonuje władzy publicznej. Oznaczać to będzie, że odpowiedzialność ponosić będzie tylko bezpośredni sprawca szkody, na podstawie ogólnych reguł deliktowych (art. 415 k.c.). Można ewentualnie rozważać także odpowiedzialność osoby prawnej związku wyznaniowego na podstawie przepisów o odpowiedzialności za osoby wykonujące czynności powierzone (art. 429 k.c.) lub za podwładnego (art. 430 k.c.). Drugi kierunek rozumowania prowadziłby do przyjęcia odpowiedzialności osoby prawnej związku wyznaniowego za zaniedbanie jej władz przy dopilnowaniu tego, aby określone czynności wykonywały tylko osoby upoważnione – zwłaszcza w tak istotnej z punktu widzenia także społecznego kwestii, jak zawieranie związków małżeńskich. Można byłoby w tym przypadku poszukiwać podstaw roszczeń odszkodowawczych w przepisach dotyczących odpowiedzialności władzy publicznej – za swoiste zaniechanie w nadzorze. Byłaby to jednak konstrukcja zbyt karkołomna, wobec czego należy opowiedzieć się za pierwszym kierunkiem interpretacji, co oznacza oparcie roszczeń na mniej korzystnych dla poszkodowanego – bo wymagających wykazania przezeń zawinionego charakteru działania sprawczego – ogólnych regułach odpowiedzialności deliktowej.

Pozostając w omawianej dziedzinie prawa małżeńskiego na styku działalności wewnętrznej związków wyznaniowych oraz funkcji władzy publicznej, można zwrócić uwagę na problem skutków naruszenia norm wewnętrznych przy zawieraniu małżeństwa wyznaniowego. Z punktu widzenia odpowiedzialności odszkodowawczej kwestia ta nie jest relewantna. W konsekwencji bowiem przyjętej zarówno w Konstytucji, Konkordacie z 1993 r., jak i w ustawach regulujących stosunek państwa do poszczególnych związków religijnych, zasady autonomii i niezależności państwa i Kościoła, unieważnienie małżeń-

stwa wyznaniowego (lub rozwiązanie go w inny sposób) zgodnie z normami wewnętrznymi związku wyznaniowego nie wywiera żadnych skutków w sferze prawa państwowego²⁴.

W związku z powyższym bez znaczenia dla odpowiedzialności odszkodowawczej według prawa państwowego byłyby ewentualne wadliwe orzeczenia sądu kościelnego (innego właściwego organu związku wyznaniowego) w kwestii rozwiązania małżeństwa wyznaniowego – z racji braku skutków cywilnych takiego, nawet wadliwego orzeczenia. Podobnie w przypadku innych wadliwych działań administracji kościelnej (związku wyznaniowego), które bezpośrednio wywołują skutki jedynie na forum wewnętrznym, a nie kształtują sytuacji prawnej jednostek w sferze regulowanej prawem państwowym, podstawą ewentualnych roszczeń odszkodowawczych mogą być tylko normy wewnętrzne związku wyznaniowego, a właściwe w tych sprawach będą oczywiście organy orzekające przewidziane przepisami wewnętrznymi²⁵.

Inną dziedziną, w której działalność wewnętrzna związków wyznaniowych może oddziaływać na sferę prawną jednostek regulowaną prawem państwowym, jest zarząd mieniem Kościołów i związków wyznaniowych.

²⁴ Por. W. Adamczewski, *Małżeństwo w konkordacie*, Warszawa 1999, s. 90 i n., A. Mezglewski, w: *Prawo wyznaniowe*, s. 152, K. Piasecki, w: *Komentarz*, s. 43 oraz wyrok SN z 17 listopada 2000 r. (V CKN 1364/00; OSNC 2001, nr 9, poz. 126, z aprobowaną glosą B. Rakoczego, opubl. PiP 2002, nr 1, s. 110 i n.): „Orzeczenie sądu kościelnego o ważności bądź o ustaniu małżeństwa kanonicznego nie może mieć prejudycjalnego wpływu na orzeczenie sądu państwowego o ważności lub o ustaniu świeckiego związku małżeńskiego”. W literaturze wypowiedane są jednak postulaty, aby wyrok sądu kościelnego (lub innego właściwego organu związku wyznaniowego) stwierdzający nieważność małżeństwa wraz z wnioskiem zainteresowanej strony stanowił podstawę rozwiązania małżeństwa także na forum skutków cywilnych (por. W. Adamczewski, *Małżeństwo*, s. 90 oraz A. Mezglewski, w: *Prawo wyznaniowe*, s. 152).

²⁵ Na temat odpowiedzialności odszkodowawczej administracji Kościoła katolickiego na gruncie prawa kanonicznego por. m.in. F. Lempa, *Odpowiedzialność administracji kościelnej za szkody wynikłe z nielegalnego aktu administracyjnego*, Lublin 1985 oraz F. Przytuła, *Zasada legalności a funkcjonowanie administracji kościelnej*, Lublin 1985.

Nie budzi wątpliwości kwestia odpowiedzialności za szkody wyrządzone w ramach umów cywilnoprawnych zawieranych przez osoby prawne związków wyznaniowych z innymi podmiotami (odpowiedzialność *ex contractu*) czy szkody wyrządzone wskutek korzystania ze składników tego mienia (środki komunikacji, zwierzęta, zawalenie się budowli). Oddziaływanie na regulowaną prawem państwowym sferę prawną innych podmiotów nie ma tu nic wspólnego z wykonywaniem funkcji władzy publicznej – odbywa się wyłącznie w formach cywilnoprawnych, bez możliwości władczego, jednostronnego kształtowania sytuacji prawnej innych podmiotów.

Kontrowersje pojawiają się jednak tam, gdzie zarząd mieniem kościelnym (związku wyznaniowego) łączy się z możliwością jednostronnego wpływania na regulowaną prawem państwowym sferę prawną jednostek. Pojawiają się tu wątpliwości, czy chodzi o wykonywanie władzy publicznej.

Przykładem takiej sytuacji może być kwestia dopuszczania przedsiębiorców, świadczących usługi związane z pochówkiem, do wykonywania tych usług na cmentarzach wyznaniowych. Prawo Kościołów i innych związków religijnych do utrzymywania cmentarzy wyznaniowych i zarządzania nimi wynika z ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²⁶ (art. 19a), ustaw dotyczących stosunku Państwa do poszczególnych grup religijnych (np. art. 41 i n. ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej²⁷), a także z ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych²⁸ (art. 2 ust. 2). Jak wskazuje praktyka, kościelne osoby prawne, sprawujące zarząd cmentarzami wyznaniowymi, niejednokrotnie były stronami postępowań przed organami ochrony konkurencji i konsumentów, jako podmioty stosujące praktyki ograniczające konkurencję zakazane przez ustawę z 15 grudnia 2000 r. o ochronie konkurencji i konsumentów²⁹. Niedozwolone działania polegały najczęściej na

²⁶ Ustawa z 17 maja 1989 r.; t. jedn. Dz. U. z 2005 r., nr 231, poz. 1965, z późn. zm.

²⁷ Ustawa z 17 maja 1989 r., Dz. U., nr 29, poz. 154, z późn. zm.; dalej jako: u.stos.Kośc.Katol.

²⁸ Ustawa z 31 stycznia 1959 r., t. jedn. Dz. U. z 2000 r., nr 23, poz. 295, z późn. zm.; dalej jako: u.cment.

²⁹ T. jedn. Dz. U. z 2005 r., nr 244, poz. 2080, z późn. zm.; dalej jako: u.ochr.konk.

ograniczaniu bądź wyłączeniu w ogóle możliwości świadczenia usług pogrzebowych przez przedsiębiorców niezwiązanych z podmiotem zarządzającym cmentarzem wyznaniowym³⁰.

Takie zakazane przepisami prawa zachowania zarządców cmentarzy wyznaniowych niewątpliwie mogą być źródłem szkody po stronie przedsiębiorcy wyłączonego z możliwości świadczenia usług pogrzebowych na obszarze danego cmentarza wyznaniowego³¹. Podstawowym problemem jest wskazanie reżimu, według którego odpowiadać będą osoby prawne związku wyznaniowego – czy według ogólnych przepisów o odpowiedzialności deliktowej, czy według reżimu zastrzeżonego dla podmiotów wykonujących władzę publiczną. Rozwiązanie tego problemu wiąże się z jednym z kluczowych zagadnień, jakie pojawiły się na tle nowej regulacji zasad odpowiedzialności odszkodowawczej władzy publicznej w k.c. po nowelizacji z 2004 r., tj. z koniecznością rozdzielenia odpowiedzialności za czynności władcze i niewładcze.

W literaturze panuje jednolity pogląd, iż aktualnie obowiązujące przepisy k.c., dotyczące odpowiedzialności za szkody wyrządzone wykonywaniem władzy publicznej, mają zastosowanie tylko do odpowiedzialności za działania władcze, z pominięciem niewładczych form wykonywania władzy publicznej³². W celu rozróżnienia tych dwóch sfer wykonywania zadań przez podmioty publiczne najczęściej stosuje się kryterium funkcjonalne oparte na charakterze uprawnień działającego. Wykonywanie władzy publicznej oznacza korzystanie wobec obywatela z uprawnień silniejszych niż uprawnienia

³⁰ Por. m.in. wyrok Sądu Antymonopolowego z 26 marca 1993 r. (XVII Amr 46/92; „Wokanda” 1993, nr 8, s. 38), wyrok Sądu Ochrony Konkurencji i Konsumentów z 23 kwietnia 2001 r. (XVII Ama 49/00; Dz. Urz. UOKiK 2001, nr 1, poz. 11).

³¹ Trzeba przy tym podkreślić, że orzecznictwo antymonopolowe uznaje teren każdego cmentarza za odrębny rynek właściwy usług cmentarnych, co wynika z faktu, że wybór cmentarza jest determinowany w niewielkim tylko stopniu elementami konkurencji pomiędzy administratorami poszczególnych cmentarzy, a w przeważającym zakresie względami szczególnymi, takimi jak wola osoby zmarłej czy wyznaniowy charakter cmentarza (por. wyroki Sądu Antymonopolowego z 21 stycznia 1998 r.; XVII Ama 51/97, „Wokanda” 1998, nr 11, s. 57 oraz z 23 kwietnia 2001 r.; j.w.).

³² Por. G. Bieniek, *Komentarz*, s. 269-270, M. Safjan, *Odpowiedzialność*, s. 31-32, J.J. Skoczylas, *Odpowiedzialność*, s. 180-181, Z. Radwański, *Zmiany w KC*, s. 973,

zwykłych osób, możliwość jednostronnego i bezpośredniego oddziaływania na sferę prawną jednostek. Jak podkreśla E. Bagińska, „odróżnienie aktów wykonywania władzy publicznej od innych działań zasadza się na nadanej wyraźnie przez przepisy prawa możliwości wywierania bezpośredniego skutku w sferze praw, wolności lub interesów innych osób, które bez tego upoważnienia normatywnego byłoby nielegalne”³³.

Mając na uwadze powyższe wywody, trzeba stwierdzić, że wskazanie podstawy prawnej odpowiedzialności odszkodowawczej osoby prawnej związku wyznaniowego zależy od rozstrzygnięcia kwestii, jaki charakter ma wykonywanie czynności związanych z zarządem cmentarzami. Obowiązek chowania zmarłych ma niewątpliwie charakter administracyjnoprawny³⁴. Zarząd cmentarzem jest zatem, przynajmniej w pewnych sferach, związany z wykonywaniem zadań publicznych. Trzeba jednak pamiętać, że wykonywanie zadań publicznych (służących zaspokajaniu potrzeb pewnej społeczności) może przybierać zarówno formy władcze, jak i niewładcze, stąd konieczność odróżnienia dwóch pojęć – wykonywania zadań publicznych i wykonywania władzy publicznej. Odpowiedzialność według szczególnego reżimu ukształtowanego przez art. 77 ust. 1 Konstytucji oraz art. 417 i n. k.c. wiąże się tylko z wykonywaniem zadań publicznych w formach władczych. Żaden przepis ustawy o cmentarzach nie wskazuje na władcze formy rozstrzygania spraw związanych z zarządzeniem cmentarzem, takich jak dopuszczanie do świadczenia usług pogrzebowych na cmentarzu czy udostępnianie miejsc pochówku. Kościelne osoby prawne zarządzające cmentarzami są przedsiębiorcami w rozumieniu art. 4 pkt 1 u.ochr.konk.³⁵, stąd czynności te, w pewnych sferach niewątpliwie związane z wykonywaniem zadań publicznych, mają charakter raczej gospodarczy, a więc niewładczy. Odmo-

³³ Zob. E. Bagińska, *Odpowiedzialność*, s. 244. Jednocześnie nie każde silniejsze uprawnienie jednego podmiotu wobec drugiego można utożsamiać z uprawnieniem władczym (Tamże, s. 249).

³⁴ Podobnie SN w uzasadnieniu wyroku z 7 listopada 2002 r. II CKN 980/00; OSNC 2004, nr 3, poz. 42.

³⁵ Por. cytowany wyżej wyrok Sądu Ochrony Konkurencji i Konsumentów z 23 kwietnia 2001 r.

wa dostępu do świadczenia usług pogrzebowych na cmentarzu nie ma charakteru czynności z zakresu wykonywania władzy publicznej – nie wiąże się z jednostronnym, władczym kształtowaniem sytuacji prawnej przedsiębiorcy pogrzebowego. Przepisy o odpowiedzialności odszkodowawczej z tytułu wykonywania władzy publicznej (art. 417 i n. k.c.) nie znajdują zatem zastosowania. Przedsiębiorca pogrzebowy, któremu zarządzająca cmentarzem osoba prawna związku wyznaniowego bezprawnie odmówiła dostępu do świadczenia usług pogrzebowych na terenie cmentarza, będzie opierał roszczenia odszkodowawcze na ogólnych normach z zakresu odpowiedzialności deliktowej (zwłaszcza art. 415 i 416 k.c.). Jak się wydaje, stwierdzenie przez właściwe organy naruszenia przepisów antymonopolowych (u.ochr.-konk.) nie będzie miało charakteru niezbędnego prejudykatu dla sprawy odszkodowania, tym niemniej z pewnością ułatwi dochodzenie roszczeń poszkodowanemu przedsiębiorcy.

Pozostając w tematyce zarządu cmentarzami wyznaniowymi, można zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię, która może budzić wątpliwości z punktu widzenia omawianej tu problematyki – a mianowicie sprawę dopuszczania do pochówku na cmentarzach wyznaniowych.

Prawo zarządu cmentarzem wyznaniowym wiąże się niewątpliwie z uprawnieniem do decydowania o przyjęciu zwłok do pochówku. Trzeba jednakże pokreślić, że przepisy wyraźnie nakładają na zarządy cmentarzy wyznaniowych, w miejscowościach, gdzie nie ma cmentarzy komunalnych, obowiązek umożliwienia pochowania na tym cmentarzu także osób zmarłych innego wyznania lub niewierzących, i to bez jakiegokolwiek dyskryminacji (m.in. art. 45 ust. 3 u.stos.Kośc.-Katol., art. 8 u.cment.).

Bezprawna odmowa pochówku na cmentarzu wyznaniowym może być źródłem szkody majątkowej – na co składałyby się m.in. koszt przechowywania zwłok w zakładzie pogrzebowym, konieczność poniesienia kosztów pochówku w innym miejscu (koszty przewozu zwłok, koszty miejsca na cmentarzu – ściślej różnica w cenie miejsca). W grę mogłoby wchodzić także ewentualne zadośćuczynienie za doznaną krzywdę w postaci naruszenia dóbr osobistych – związaną z bezprawną odmową lub dyskryminującym potraktowaniem zwłok (sprzecznie z treścią art. 8 ust. 5 u.cment.).

Wskazanie podstawy prawnej roszczenia odszkodowawczego znów zależy od rozstrzygnięcia, czy dopuszczenie do pochówku jest czynnością z zakresu władzy publicznej, czy też nie. W cytowanym wyżej wyroku z 7 listopada 2002 r. SN, rozstrzygając problem charakteru tzw. prawa do grobu, podkreślił, że rozporządzenie miejscem na pochówek (wolnym miejscem w grobie) na rzecz innej osoby po wygaśnięciu 20-letniego „okresu ochronnego” – art. 7 u.cment. – ma charakter umowy, a nie czynności władczej. Dalej jednak SN wspominał, że rozporządzanie miejscami na cmentarzu stanowi realizację administracyjnego porządku chowania zmarłych, co mogłoby wskazywać na pewne elementy władczego charakteru czynności przyjęcia zwłok do pochówku na cmentarzu.

Z uwagi jednak na formę rozporządzenia miejscem do pochówku – umowy cywilnoprawnej – trzeba stwierdzić, że są to czynności związane z wykonywaniem zadań publicznych – związane z administracyjnym (regulowanym przepisami prawa administracyjnego) porządkiem chowania zmarłych, ale wykonywane w tzw. formach niewładczych. W związku z powyższym także i ten przypadek znajdzie się poza sferą odpowiedzialności za wykonywanie władzy publicznej, stąd podstawą roszczeń odszkodowawczych będą ogólne normy o odpowiedzialności deliktowej (art. 415 i art. 416 k.c. a w zakresie zadośćuczynienia za naruszenie dóbr osobistych w związku z bezprawną odmową przyjęcia do pochówku na cmentarzu – art. 24 i art. 448 k.c.).

W tym miejscu, czyniąc pewną dygresję, można zauważyć, że pomimo podnoszonych w literaturze głosów afirmujących zmianę zakresu przedmiotowego odpowiedzialności odszkodowawczej za wykonywanie władzy publicznej i wykluczenie czynności niewładczych, o charakterze gospodarczym³⁶, pojawiają się – z drugiej strony – istotne problemy wynikające z trudności określenia w pewnych przypadkach czy mamy do czynienia z czynnościami władczymi, czy gospodarczymi (np. zarząd cmentarzami, gospodarka nieruchomości państwowymi i samorządowymi, kwestie komunalnej gospodarki wodno-kanalizacyjnej, transport lokalny). Generalnie wątpliwości pojawiają się wszędzie tam, gdzie – stosując terminologię z dok-

³⁶ Por. M. Safjan, *Odpowiedzialność*, s. 31, Z. Radwański, *Zmiany w KC*, s. 973.

tryny prawa administracyjnego – organy władzy publicznej, wykonując postawione przed nimi zadania, korzystają z niewładczych form działania. Innymi słowy tam, gdzie działanie przybiera formy regulowane prawem cywilnym (umowy), ale z racji pewnych przyznaných prawem kompetencji podmiot publicznoprawny może w pewnym zakresie (pośrednio) oddziaływać jednostronnie na sferę prawną jednostki, w stopniu, który nie byłby możliwy w przypadku podmiotów (przedsiębiorców) prywatnoprawnych. W tym zakresie pozostaje czekać na wypracowanie odpowiednich wskazówek interpretacyjnych w orzecznictwie rozstrzygającym poszczególne przypadki.

Podsumowując powyższe rozważania, można sformułować następującą tezę ogólną: Mające podmiotowość prawną jednostki organizacyjne Kościołów i związków wyznaniowych mogą ponosić odpowiedzialność odszkodowawczą na zasadach obowiązujących w stosunku do podmiotów władzy publicznej, jeżeli działające w ich imieniu i na ich rachunek osoby wykonują, czy to bezpośrednio z mocy przepisu prawa, czy na podstawie porozumień zwartych w oparciu o upoważnienie ustawowe, funkcje władzy publicznej, a więc podejmują działania związane z władczym kształtowaniem sytuacji prawnej jednostki w sferze prawa państwowego (a nie tylko w sferze wewnętrznych regulacji prawnych Kościoła lub związku wyznaniowego).

DARIUSZ WALENCIK

ŚCIEŻKA LEGISLACYJNA PROJEKTU USTAWY O STOSUNKU PAŃSTWA DO POLSKIEGO AUTOKEFALICZNEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

WPROWADZENIE

4 lipca 1991 r. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej uchwalił ustawę o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Prace nad ustawą trwały blisko dwa lata. Powstawała ona z wielkim trudem. W wyniku jej uchwalenia uregulowano – zgodnie z zasadami wolności sumienia i religii oraz poszanowania niezależności i autonomii państwa i Kościoła, a nie jak dotychczas w sposób dyskryminujący i restrykcyjny, status prawny Kościoła prawosławnego. Celem tego artykułu jest zrelacjonowanie przebiegu ścieżki legislacyjnej projektu tejże ustawy oraz wskazanie kontekstu uchwalenia przepisów dotyczących regulacji spraw majątkowych Kościoła prawosławnego, zwłaszcza odnoszących się do tzw. mienia pounickiego.

Należy przypomnieć, że zgodnie z ówczesnie obowiązującą Konstytucją¹ i regulaminem Sejmu² projekty ustaw rozpatrywane były w Sejmie w czasie dwóch czytań (art. 34 regulaminu Sejmu). Uchwaloną przez Sejm ustawę, z wyjątkiem ustawy budżetowej, przekazy-

¹ Por. Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r. (tekst jedn. Dz.U. z 1976 r., nr 7, poz. 36 z późn. zm.) ze zmianą wynikającą z ustawy z dnia 7 kwietnia 1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (Dz.U. z 1989 r., nr 19, poz. 101).

² Por. Uchwała Sejmu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 17 lipca 1986 r. – Regulamin Sejmu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (MP z 1986 r., nr 21, poz. 151 z późn. zm.).

wano Senatowi, który w ciągu miesiąca od dnia przekazania mógł zgłosić Sejmowi propozycje dokonania w niej zmian lub jej odrzucenia. Nieprzyjęcie przez Sejm propozycji Senatu uchwalane było większością dwu trzecich głosów w obecności co najmniej połowy ogólnej liczby posłów (art. 27 ust. 1 Konstytucji). Ustawę podpisywał Prezydent i zarządzał jej niezwłoczne ogłoszenie, jeśli: 1) Senat zawiadomił Prezydenta o braku zastrzeżeń do ustawy; 2) Senat nie zgłosił w przewidzianym terminie propozycji dokonania w ustawie określonych zmian lub jej odrzucenia; 3) Sejm uchwalił proponowane przez Senat zmiany lub odrzucił propozycje Senatu (art. 27 ust. 3 Konstytucji).

1. WNIESIENIE PROJEKTU I PIERWSZE CZYTANIE

Po uchwaleniu 17 maja 1989 r. ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania³ oraz ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej⁴, Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP) wystąpił do Prezesa Rady Ministrów Tadeusza Mazowieckiego z inicjatywą uchwalenia ustawy o stosunku Państwa do PAKP. 23 listopada 1989 r. rozpoczął pracę zespół rządowo-kościelny do spraw opracowania projektu ustawy⁵. Pierwszy projekt ustawy, autorstwa posła Eugeniusza Czykwina oraz prawników Aleksandra Stelmaszczuka i Anatola Pańki, został przedłożony zespołowi przez stronę kościelną⁶. 28 maja 1990 r., po zakończeniu pracy zespołu nad projektem ustawy, Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów Jacek Ambroziak uznał jednak, że z wniesieniem projektu ustawy przez Radę Ministrów do Sejmu trzeba poczekać na uchwalenie nowej konstytu-

³ Dz.U. z 1989 r., nr 29, poz. 155; tekst jedn. Dz.U. z 2005 r., nr 231, poz. 1965 z późn. zm.

⁴ Tytuł pierwotny, zmieniony ustawą z dnia 5 lipca 1990 r. – Prawo o zgromadzeniach (por. art. 15, pkt 1 – Dz.U. z 1990 r., nr 51, poz. 297) na ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

⁵ Por. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do kościołów chrześcijańskich*, Warszawa 2004, s. 108.

⁶ Por. E. Czykwini, *Byłem prawosławnym posłem*, Białystok 1995, s. 15.

cji. W takiej sytuacji poseł Czykwin zebrał podpisy 22 posłów (8 posłów z Klubu Polskiego Stronnictwa Ludowego, po trzech z Parlamentarnego Klubu Lewicy Demokratycznej i Unii Chrześcijańsko-Społecznej, po dwa z Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego, Koła Posłów Wojskowych i Polskiego Związku Katolicko-Społecznego, wreszcie po jednym ze Stronnictwa Demokratycznego i Pax-u)⁷, pozwalające na wniesienie opracowanego przez wspomniany zespół projektu ustawy pod obrady Sejmu jako projektu poselskiego. Wnioskodawcy upoważnili posła Czykwina do reprezentowania ich w pracach nad tym projektem.

Projekt został wniesiony do Sejmu 11 października 1990 r.⁸ Związłe, dwustronicowe uzasadnienie projektu informowało, że: „proponowana ustawa stanowi podstawy dla równoprawnego korzystania z wolności sumienia i wyznania przez wyznawców prawosławia w Polsce. [...] Ustawa pozwoli również na rozwiązania wielu problemów praktycznych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, w tym spraw związanych z organizacją laikatu, dostępem duchownych do środowisk, od których Kościół został administracyjnie odizolowany (m.in.: wyznawców odbywających służbę wojskową) i uporządkowaniem spraw majątkowych. [...] Poszczególne przepisy proponowanej ustawy są analogiczne, jak w ustawie z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. nr 29, poz. 154) [...]. Obecne regulacje prawne dotyczące Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego pochodzą z innej epoki historycznej i politycznej, i są w wielu swoich przepisach sprzeczne z zasadą swobody wypełniania przez Kościół funkcji religijnych oraz jego równouprawnienia. [...] Przedłożony projekt jest efektem prac wspólnego państwowo-kościelnego zespołu redakcyjnego, który pracował od listopada 1989 r. do maja

⁷ Byli to posłowie (kolejność alfabetyczna): Janusz Błaszczyk, Włodzimierz Cimoszewicz, Eugeniusz Czykwin, Janusz Dobrosz, Anna Dynowska, Ryszard Gajewski, Andrzej Grzyb, Urszula Jarosz, Ryszard Jastrzębski, Ryszard Kołodziej, Norbert Lysek, Janusz Maćkowiak, Tadeusz Marchlik, Adam Matuszczak, Stanisław Rogowski, Marek Rusakiewicz, Aleksy Siemieniuk, Marian Szatybelko, Bogumił Szreder, Janusz Szymański, Ryszard Zieliński, Jan Żukowski.

⁸ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Druk nr 588.

1990 r. [...] W kilku przypadkach [...] strona państwowa i strona kościelna zaproponowały ujęcie alternatywne do decyzji Sejmu. Autorzy niniejszej inicjatywy ustawodawczej podzielają pogląd biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, że – w sytuacji, gdy w pracach Komisji Konstytucyjnej nie kwestionuje się zasady równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych – nie ma powodu do zwlekania z uchwaleniem proponowanej ustawy”⁹.

Pierwsze czytanie projektu nastąpiło na 45. posiedzeniu Sejmu X Kadencji 29 listopada 1990 r.¹⁰ W imieniu wnioskodawców referował go poseł Eugeniusz Czykwin (Klub Poselski Unii Chrześcijańsko-Społecznej). Podkreślił m.in., że ustawa pozwoli na uporządkowanie spraw majątkowych. „Konieczność uregulowania kwestii majątkowych wynika z faktu, że znaczna część nieruchomości materialnych należących od stuleci do kościelnych osób prawnych nie ma uregulowanego stanu prawnego. Taki stan rzeczy powodował w okresie międzywojennym nieustanne spory, zatargi i konflikty, z których najbardziej tragiczny to burzenie w 1938 r. cerkwi na Chełmszczyźnie i Podlasiu. Wprawdzie 19 listopada 1938 r. Sejm uchwalił ustawę o uregulowaniu stanu prawnego majątku Kościoła prawosławnego¹¹, to jednak wybuch wojny i okupacja uniemożliwiły zrealizowanie jej w praktyce. Okres powojenny i stosowana w tym czasie przez władze państwowe polityka zarówno do Kościoła prawosławnego, jak i innych Kościołów, uniemożliwiła podjęcie i załatwienie tej sprawy. Wydane w tym okresie akty prawne, a w szczególności ustawa o dobrach martwej ręki oraz podejmowane decyzje administracyjne pozbawiły Kościół prawosławny, często z naruszeniem i tak represyj-

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Sprawozdanie stenograficzne z 45. posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 29 i 30 listopada 1990 r., Warszawa 1990, s. 117-128.

¹¹ Poseł E. Czykwin pomylił fakty, otóż 19 listopada 1938 r. zyskał moc obowiązującą Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 18 listopada 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. z 1938 r., nr 88, poz. 597). Natomiast ustawę o uregulowaniu stanu prawnego majątków Kościoła prawosławnego Sejm uchwalił 23 czerwca 1939 r. (Dz.U. z 1939 r., nr 57, poz. 370). Ustawa ta weszła w życie 30 czerwca tegoż roku.

nego prawa, szeregu nieruchomości. Projekt ustawy stwarza możliwość uregulowania i zarazem uporządkowania stanu majątkowego Kościoła na zasadach podobnych, jakie zastosowano w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego”.

Ponadto zaznaczył, że „odwołanie obowiązujących – choćby formalnie – norm prawnych będących zaprzeczeniem elementarnych zasad wolności jest pilną koniecznością”. Wymienił przy tym wiele anachronizmów dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, w tym za „kuriozalny wręcz” uznał „przepis tego dekretu, nakazujący ustawowo wprowadzenie do praktyki nabożeństw Kościoła prawosławnego modlitewnego hymnu Kościoła katolickiego”. Chodziło o art. 8 ust. 2 dekretu, nakazujący odśpiewanie w święta państwowe w czasie nabożeństw hymnu *Boże coś Polskę*¹².

Jako pierwszy zabrał głos w dyskusji poseł Szczepan Balicki z Klubu Poselskiego Stowarzyszenia „PAX”. Poparł on projekt, ale równocześnie wskazał, że: „przed komisjami, do których skierowany zostanie projekt, stanie istotne zadanie aktualizacji jej tekstu, gdyż wartki nurt działalności prawotwórczej spowodował rozbieżności niektórych fragmentów projektu w stosunku do obowiązujących przepisów”. Mianowicie projekt mówi o nauczaniu religii w punktach katechetycznych (art. 15), podczas gdy nauka religii w tym czasie była już organizowana w szkołach. Dalej, o przydziałach lokali w nieruchomościach stanowiących własność kościelnych osób prawnych (art. 51), które zostały już wcześniej zniesione na mocy nowelizacji ustawy – prawo lokalowe¹³. Zmiany redakcyjnej, polegającej na uzgodnieniu tekstu z przepisami ustawy o wydawaniu „Monitora Polskiego”¹⁴ wymagał – zdaniem posła Balickiego – także art. 52 ust. 2¹⁵,

¹² Por. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 110.

¹³ Por. Ustawa z dnia 23 marca 1990 r. o zmianie ustawy – Prawo lokalowe (Dz.U. z 1990 r., nr 32, poz. 190).

¹⁴ Por. Ustawa z dnia 30 grudnia 1950 r. o wydawaniu Dziennika Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej i Dziennika Urzędowego Rzeczypospolitej Polskiej „Monitor Polski” (Dz.U. z 1950 r., nr 58, poz. 524).

¹⁵ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Sprawozdanie stenograficzne z 45. posiedzenia, s. 122.

nakazujący opublikowanie statutu wewnętrznego PAKP w „Monitorze Polskim”¹⁶.

Następny mówca, poseł Jarosław Kapsa z Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego, wnioskował o wstrzymanie prac nad projektem i postulował taką zmianę ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, by regulowała ona stosunki z wszystkimi poza Kościołem katolickim związkami wyznaniowymi. Argumentował, że: „Istnieje w tym wypadku realny spór między Kościołem prawosławnym a Kościołem grekokatolickim”¹⁷ o mienie w postaci cerkwi i budynków klasztornych. Bałbym się drogą ustawową regulować tenże spór, bo ta ustawa jednoznacznie przesądza go na korzyść Kościoła prawosławnego, tym bardziej, że Kościół unicki, Kościół grekokatolicki, przez ostatnie 40-lecie był praktycznie zakazany i na terenie Polski i na terenie sąsiedniego kraju tzn. na terenie Ukrainy”¹⁸.

Z taką interpretacją przepisu art. 47 ust. 1 pkt 3 projektu ustawy nie zgodził się jego kolega klubowy poseł Juliusz Braun, opowiadając się za skierowaniem projektu ustawy do odpowiednich komisji¹⁹.

¹⁶ Ustęp ten skreślono w toku prac Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych oraz Komisji Ustawodawczej – por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Druk nr 744. Publikowanie w okresie międzywojennym statutów (praw) wewnętrznych w organach promulgacyjnych (po raz pierwszy w przypadku Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego – w „Monitorze Polskim”, następnie zaś w „Dzienniku Ustaw”) było uzasadnione w sytuacji, gdy zatwierdzała (uznawała – jak brzmiała formuła prawna) je Rada Ministrów. Konsekwencją przyjęcia w 1989 r., że stanowienie prawa wewnętrznego jest autonomicznym prawem danego Kościoła czy związku wyznaniowego i prawo to nie wymaga zatwierdzenia przez organ państwowy, publikowanie tego prawa w państwowym organie promulgacyjnym nie miałoby uzasadnienia. Ponadto instytucje kościelne posiadające osobowość prawną cywilną i ich organy wymienia bądź ustawa, bądź rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, a jest to jedyny element ustroju Kościoła czy związku wyznaniowego, który może interesować osoby postronne, nie będące wyznawcami tego Kościoła czy związku wyznaniowego, ale wchodzące w stosunki cywilnoprawne z jego osobami prawnymi.

¹⁷ Obrządek grekokatolicki nazywany jest też obrządkiem unickim, obrządkiem grecko-rusińskim (okres II Rzeczypospolitej) lub bizantyjsko-ukraińskim (współcześnie). Nazwy te będą używane zamiennie.

¹⁸ Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Sprawozdanie stenograficzne z 45. posiedzenia, s. 124.

¹⁹ Por. tamże, s. 125.

Poseł Józef Oleksy z Parlamentarnego Klubu Lewicy Demokratycznej wypowiedział się również przeciwko wnioskowi o odrzucenie projektu ustawy w pierwszym czytaniu. Zauważył, iż nie ma potrzeby oczekiwać na uchwalenie nowej Konstytucji, ponieważ „prace Komisji Konstytucyjnej jednoznacznie potwierdzają, że przyszła Konstytucja uzna zasadę ustawowych gwarancji wolności sumienia i wyznania”²⁰. Projekt ustawy należy jednak aktualizować w toku prac sejmowych, część bowiem przepisów tam zawartych nie uwzględnia zmian w prawie, jakie nastąpiły po jego parafowaniu. Po replice posła Czykwina i skierowanym do posła Kapsy pytaniu przez prowadzącą obrady wicemarszałek Teresę Dobielińską-Eliszewską (Klub Poselski Stronnictwa Demokratycznego): czy podtrzymuje swój wniosek czy ewentualnie go wycofuje?, poseł Kapsa wniosek wycofał. Na wniosek Prezydium Sejmu projekt skierowano do Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych oraz do Komisji Ustawodawczej²¹.

2. PRACA W KOMISJACH I DRUGIE CZYTANIE

W czasie prac Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych oraz Komisji Ustawodawczej uwypuklił się, sygnalizowany już w czasie pierwszego czytania, problem tzw. mienia pounickiego. Kwestia ta stała się głównym zagadnieniem prac parlamentu nad ustawą o stosunku Państwa do PAKP. Analogicznie do wcześniejszej ustawy dotyczącej Kościoła katolickiego projekt przewidywał, że regulacja spraw majątkowych osób prawnych PAKP przebiegać będzie w dwóch trybach: bądź w trybie uwłaszczenia, tzn. uznania z mocy prawa za własność kościelnych osób prawnych, spełniającego określone w ustawie warunki i równocześnie posiadanego przez nie w chwili wejścia ustawy w życie majątku nieruchomego (zasada *status quo*), bądź w trybie postępowania regulacyjnego prowadzonego wobec niektórych upaństwowionych nieruchomości przez specjalnie do tego celu powołaną komisję. Takie rozwiązanie oznaczało także przejście

²⁰ Tamże, s. 126.

²¹ Por. tamże, s. 127-128.

na osoby prawne PAKP, będących w ich władaniu nieruchomości, które należały do czasu akcji „Wisła” do osób prawnych Kościoła greckokatolickiego. W związku z tym poseł Włodzimierz Mokry domagał się odrzucenia projektu. Wniosek ten jednak nie przeszedł²².

Na posiedzeniach 10 i 17 stycznia oraz 13 lutego 1991 r. komisje przyjęły projekt, nanosząc nań 14 poprawek²³. W większości miały one charakter formalny lub wynikały z dostosowania projektu do zmian w prawie dokonanych po zakończeniu w maju 1990 r. prac zespołu państwowo-kościelnego. Merytoryczne zmiany dotyczyły 4. grup spraw: 1) Ujęta alternatywnie w projekcie organizacja duszpasterstwa wojskowego została przez komisje przyjęta w wersji: Prawosławny Ordynariat Wojska Polskiego, posiadający osobowość prawną, którego organem jest Prawosławny Ordynariusz Wojskowy. Dodano przepis o możliwości tworzenia wojskowych parafii prawosławnych; 2) Skreślono, zawarty w art. 53 ust. 2 obowiązek publikowania w „Monitorze Polskim” statutu wewnętrznego Kościoła i jego zmian; 3) W sprawie tworzenia placówek organizacyjnych PAKP za granicą przyjęto wariant rządowy, odrzucając kościelną propozycję ograniczenia możliwości zgłaszania przez władze państwowe zastrzeżeń przeciwko ich utworzeniu; 4) Skreślono art. 34 projektu, mówiący o finansowaniu inwestycji z kościelnych środków własnych oraz o dotacjach państwowych na odbudowę i utrzymanie zabytków²⁴.

Zgłoszony został także wniosek mniejszości zmierzający do wyłączenia od uwłaszczenia na rzecz osób prawnych PAKP nieruchomości przejętych po obrządku grecko-rusińskim²⁵. Na posiedzeniu połączonych komisji wniosek ten uzyskał 4 głosy, przy 5 głosach przeciw i 7 wstrzymujących się²⁶.

Drugie czytanie projektu ustawy odbyło się na 54. posiedzeniu Sejmu X Kadencji w dniu 21 marca 1991 r. Sprawozdanie połączonych komisji referował poseł Eugeniusz Czykwini. Stwierdził on, że w ich pracach uczestniczyli przedstawiciele Soboru Biskupów PAKP,

²² Por. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 110.

²³ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Druk nr 744.

²⁴ Por. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 111.

²⁵ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Druk nr 744.

²⁶ Por. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 111.

Urzędu Rady Ministrów, Ministerstwa Obrony Narodowej, Ministerstwa Edukacji Narodowej, Ministerstwa Spraw Zagranicznych i liczni eksperci. Wpłynęły opinie Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego, skupiającego ludność greckokatolicką Związku Ukraińców w Polsce i podlaskiego oddziału tego Związku oraz biskupa greckokatolickiego Jana Martyniaka. Większość problemów, poza sprawą objętą wnioskiem mniejszości, dotyczącym 24 spornych obiektów, była rozwiązywana w atmosferze kompromisu. Poseł sprawozdawca podważył zarówno pogląd, że trzeba będzie wydawać 40 ustaw dla różnych kościołów, jak i interpretację art. 82 ust. 2 Konstytucji z 1952 r., przedstawioną przez biskupa Martyniaka, że możliwość regulacji ustawowej dotyczy tylko Kościoła katolickiego. Zaznaczył, że regulacja spraw majątkowych, stanowiących w przeszłości własność Kościoła unickiego, jest problemem trudnym i złożonym. Istnieją dwie możliwości rozwiązania tego problemu. Jedna – to próba ustalenia kto, kiedy, komu i w jaki sposób odebrał dany obiekt, czyją faktycznie stanowi własność, a następnie nie bacząc na stan faktyczny i prawa nabyte, próba zwrócenia prawowitemu właścicielowi. Druga – to powstrzymanie się od konfrontacji i rywalizacji poprzez zachowanie istniejącego *status quo* odnośnie do spornych świątyń. Za takim rozwiązaniem opowiedziały się komisje oraz organizacje mniejszości narodowych. Poseł Eugeniusz Czykwin przypomniał, że analogiczny przepis zawarty jest w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego, mianowicie zgodnie z art. 61 ust. 1 pkt 1 tej ustawy z postępowań regulacyjnych wyłączone są nieruchomości, które w przeszłości stanowiły własność Kościoła katolickiego, w tym obrządku greckokatolickiego, a które w dniu wejścia w życie ustawy pozostawały we władaniu innych Kościołów i związków wyznaniowych. Przedstawił również stanowisko Soboru Biskupów PAKP, dotyczące rezygnacji z dochodzenia praw do ponad 100 cerkwi prawosławnych znajdujących się we władaniu Kościoła katolickiego²⁷.

²⁷ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Sprawozdanie stenograficzne z 54. posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 21, 22 i 23 marca 1991 r., Warszawa 1991, s. 113-119.

W dyskusji ograniczono się wyłącznie do wniosku mniejszości. Poseł Juliusz Braun zgłosił wniosek formalny o przekazanie projektu do trzeciego czytania i wyznaczenia terminu tego czytania na jedno z majowych posiedzeń Sejmu. Zwrócił się również do Marszałka Sejmu, aby wystąpił do trzech zainteresowanych stron, a więc do przedstawicieli Kościoła prawosławnego, Kościoła katolickiego obrządku rzymskokatolickiego i greckokatolickiego o to, by w duchu dialogu podjęły próbę rozwiązania tego problemu. Po to, by można było zapisać w ustawie takie rozstrzygnięcie, które będzie wynikiem porozumienia zainteresowanych stron²⁸. Poseł Włodzimierz Mokry z Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego opowiedział się za przyjęciem wniosku mniejszości, który zmierza do wyłączenia z regulacji prawnej proponowanej ustawy kwestii własności mienia pounickiego. Tym problemem prawnym miałyby się zająć – jego zdaniem – powołana na wniosek Sejmu przez Radę Ministrów odpowiednia komisja²⁹. Poseł Włodzimierz Cimoszewicz (Parlamentarny Klub Lewicy Demokratycznej) uważał, że należy przyjąć w pełni zasadę *status quo* w sprawach majątkowych, chociaż każda propozycja wywoła u kogoś poczucie krzywdy³⁰. Poparł go poseł z Białostoczczyzny Aleksy Siemieniuk (Polskie Stronnictwo Ludowe)³¹. Natomiast poseł Jarosław Kapsa popierał wniosek mniejszości, gdyż jego zdaniem odrzucenie tego wniosku byłoby przypieczeniem krzywd, które nawarstwiły się od 1946 r.³² Poseł Jacek Kuroń (Klub Parlamentarny Unii Demokratycznej) stwierdził, że rację mają obie strony. Nie można przyjąć ustawy o PAKP wbrew stanowisku tego Kościoła. Wypowiedział się przeciwko wnioskowi posła Mokrego, gdyż można go rozciągnąć na wszystkie cerkwie prawosławne, które po unii brzeskiej stały się unickie³³. Włodzimierz Mokry odpowiadał, że poprawka dotyczy tylko cerkwi przejętych przez prawosławie w latach 1939-1947³⁴.

²⁸ Por. tamże, s. 121.

²⁹ Por. tamże, s. 124.

³⁰ Por. tamże, s. 125.

³¹ Por. tamże, s. 126.

³² Por. tamże, s. 127.

³³ Por. tamże, s. 127-128.

³⁴ Por. tamże, s. 128.

Dalsza dyskusja stała się nieco chaotyczna – posłowie zabierali głos kilkakrotnie, a także zadawali pytania świadczące o słabej orientacji w temacie³⁵. Nadal jednak w dyskusji ograniczono się wyłącznie do tematyki poprawki mniejszości³⁶. Poseł Hanna Suchocka (Klub Parlamentarny Unii Demokratycznej) uważała, że wniosek posła Mokrego nie zabiera obiektów PAKP, lecz tylko utrzymuje prawny *status quo*. Nie widziała też sensu kontynuowania dyskusji w komisjach³⁷. Ostatecznie Sejm 187 głosami za, przy 44 głosach przeciwnych i 4 wstrzymujących się odesłał projekt ponownie do komisji (zgodnie z wnioskiem posła Juliusza Brauna) z sugestią zwrócenia się przez nie „do przedstawicieli tych Kościołów o mediację – o znalezienie wspólnego rozwiązania tej spornej kwestii”³⁸.

Ponowne obrady Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych oraz Komisji Ustawodawczej w dniach 8, 15 i 17 maja 1991 r. nie doprowadziły do uzgodnienia stanowisk zainteresowanych stron w sprawie mienia pounickiego. Komisje opowiedziały się za uchwaleniem projektu ustawy zawartym w ich pierwszym sprawozdaniu (druk nr 744) i przedstawiły następujący dodatkowy wniosek mniejszości:

„– w art. 46 ust. 1 pkt 3 nadać brzmienie:

znajdują się na nich cmentarze grzebalne lub obiekty sakralne wraz z obiektami towarzyszącymi, z zastrzeżeniem art. 49; dotyczy to również obiektów położonych na obszarze m.st. Warszawy;

– po art. 48 dodać nowy art. 49 w brzmieniu:

Art. 49. 1. Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości lub ich części, które przeszły na własność Państwa na podstawie

³⁵ Głos zabierali kolejno posłowie: Włodzimierz Mokry, Walerian Pańko (Obywatelski Klub Parlamentarny), Eugeniusz Czykwin, Włodzimierz Mokry, Józefa Hannelowa (Klub Parlamentarny Unii Demokratycznej), Janusz Dobrosz (Klub Poselski Polskiego Stronnictwa Ludowego), Juliusz Braun, Eugeniusz Czykwin, Włodzimierz Mokry, Józefa Hannelowa, Włodzimierz Mokry, Ireneusz Skubis (Klub Poselski Polskiego Stronnictwa Ludowego), Anna Dynowska (niezrzeszona), Jacek Kuroń, Eugeniusz Czykwin.

³⁶ Por. tamże, s. 129-138.

³⁷ Por. tamże, s. 138-139.

³⁸ Tamże, s. 139-140. Por. także M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 112-113.

dekretu z 5 września 1947 r. o przejściu na własność Państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR (Dz.U. Nr 59, poz. 318 i z 1949 r., Nr 53, poz. 404), a były własnością diecezji, parafii, klasztorów lub innych instytucji greckokatolickich (unickich) Diecezji Przemyskiej Obrządku Grecko-Rusińskiego oraz Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny nastąpi w trybie decyzji Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów.

2. Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów wydaje decyzje, o których mowa w ust. 1, na podstawie zawartej przed nim do dnia 31 grudnia 1991 r. ugody pomiędzy biskupem diecezjalnym Diecezji Przemyskiej obrządku bizantyńsko-ukraińskiego i biskupem diecezjalnym Diecezji Przemysko-Nowosądeckiej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego³⁹.

Ustęp 3 tegoż artykułu zaprezentowano w dwóch wariantach. W pierwszym określono szczegółowe zasady, którymi winien kierować się Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów, wydając decyzje o przywróceniu prawa własności w razie braku ugody między przedstawicielami Kościoła prawosławnego i Kościoła greckokatolickiego:

„3. Jeżeli nie zostanie zawarta ugoda, o której mowa w ust. 2, decyzje podejmuje Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów kierując się następującymi zasadami:

1) w miejscowościach, w których znajdują się dwa obiekty sakralne należące w przeszłości do Kościoła katolickiego obrządku greckokatolickiego, a jeden jest aktualnie w posiadaniu Kościoła prawosławnego, przechodzi on na własność Kościoła prawosławnego,

2) w miejscowościach, w których Kościół prawosławny jest w posiadaniu dwóch obiektów sakralnych należących w przeszłości do Kościoła katolickiego obrządku greckokatolickiego, jeden z nich – wskazany przez biskupa prawosławnego – zostanie przekazany Kościołowi katolickiemu obrządku bizantyjsko-ukraińskiego,

3) obiekty sakralne przechodzą na własność Kościoła prawosławnego, jeżeli na danym terenie są one niezbędne dla sprawowania

³⁹ Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Druk nr 744-A.

prawosławnego kultu wśród ludności prawosławnej, okoliczna zaś ludność grekokatolicka ma inne możliwości zaspakajania swego kultu religijnego”⁴⁰.

W drugim wariantcie zawarto tylko ogólną wytyczną skierowaną do Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów:

„3. Jeżeli nie zostanie zawarta ugoda, o której mowa w ust. 2, decyzje podejmuje Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów kierując się prawem miejscowych społeczności wyznaniowych do uczestniczenia zgodnie z zasadami swojego wyznania, w czynnościach i obrzędach religijnych”⁴¹.

Różnica więc między proponowanymi wersjami art. 49 ust. 3 dotyczyła stopnia szczegółowości dyspozycji ustawowej w stosunku do Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów, który prowadziłby najpierw postępowanie ugodowe, a później podejmowałby decyzje w razie braku ugody pomiędzy biskupem diecezjalnym diecezji przemyskiej obrządku bizantyńsko-ukraińskiego i biskupem diecezjalnym diecezji przemysko-nowosądeckiej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Kontynuacja drugiego czytania miała miejsce na 61. posiedzeniu Sejmu X Kadencji 23 maja 1991 r. Sprawozdawca komisji poseł Józef Oleksy oświadczył, że sprawozdanie dotyczy tylko jednego artykułu, mianowicie 46⁴², dotyczącego regulacji spraw majątkowych PAKP. Chodzi o wąską grupę 25 czy 27 obiektów, które do 1947 r. były w posiadaniu Kościoła grekokatolickiego, a później się stały przedmiotem władania Kościoła prawosławnego. Komisje uznały, że zmiana pierwotnego tekstu ustawy burzy reguły symetrii i równouprawnienia. Stąd wnoszą o uchwalenie projektu ustawy zawartego w druku sejmowym nr 744. Niemniej mając na uwadze skomplikowaną materię sprawy, obciążoną dodatkowo zaszłościami historycznymi, które wciąż wzbudzają wielkie emocje, przedstawiają próbę kompromiso-

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² W projekcie ustawy przedłożonym przez komisję (druk nr 744). W pierwotnym projekcie był to art. 47 (druk nr 588).

wego rozwiązania w postaci dodania nowego art. 49 zawartego we wniosku mniejszości⁴³.

W dyskusji głosy były bardzo rozbieżne. Poseł Kapsa zarzucał, że zawarty kompromis to w rzeczywistości „psycho-kompromis”, bo spycha sprawę na Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów, który ma być sprawiedliwszy niż sąd. Sprawę należy pozostawić sądom, tak jak to przewiduje wniosek mniejszości przedstawiony przez posła Włodzimierza Mokrego (druk nr 744)⁴⁴. Poseł Jerzy Żurawiecki z Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego uważał, że jest to zły moment na decyzję. Zaproponował skreślenie całego rozdziału o regulacjach majątkowych. W razie odrzucenia tego wniosku opowiedział się za przyjęciem wariantu drugiego ust. 3 art. 49 jako mniejszego zła⁴⁵. Posłowie Eugeniusz Czykwin i Jacek Kuroń poparli wariant pierwszy w ust. 3 art. 49⁴⁶. Za wariantem drugim byli posłowie: Szczepan Balicki (Klub Poselski Stowarzyszenia „Pax”), Emilia Pogonowska-Jucha (niezrzeszona) i Tadeusz Dziuba (niezrzeszony), który jednak przypomniał, że 25 spornych obiektów, jakie dawniej były we władaniu odradzającego się Kościoła unickiego, to prawnie własność Skarbu Państwa. Ich zwrot dla PAKP to problem misyjny, dla Kościoła unickiego – nigdy nie zlikwidowanego obrządku – to kwestia egzystencji⁴⁷. Poseł Janusz Dobrosz (Klub Poselski Polskiego Stronnictwa Ludowego) poparł projekt ustawy w wersji zaproponowanej przez komisję, tzn. bez uwzględniania wniosku mniejszości⁴⁸. Poseł Jan Maria Rokita (Klub Parlamentarny Unii Demokratycznej) zgłosił zastrzeżenie proceduralne, w którym domagał się głosowania nad odrzuceniem projektu w całości jako wniosku najdalej idącego⁴⁹. Po dodatkowym wyjaśnieniu posła sprawozdawcy Józefa Oleksego,

⁴³ Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Sprawozdanie stenograficzne z 61. posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 23, 24 i 25 maja 1991 r., Warszawa 1991, s. 110-114, 129-130.

⁴⁴ Por. tamże, s. 114-115, 129.

⁴⁵ Por. tamże, s. 116-117.

⁴⁶ Por. tamże, s. 117-123.

⁴⁷ Por. tamże, s. 123-124, 126-128.

⁴⁸ Por. tamże, s. 125.

⁴⁹ Por. tamże, s. 131.

że już w czasie marcowego (54.) posiedzenia Sejmu nie przeprowadzono takiego głosowania, gdyż wolą Izby było poszukiwanie kompromisu, a nie odrzucanie projektu ustawy, nie uwzględniono go podczas głosowań. Dodatkowo wniosek mniejszości zgłoszony na posiedzeniach komisji w maju⁵⁰, polegający na nadaniu nowego brzmienia pkt 3 w art. 46 ust. 1 oraz dodaniu nowego art. 49 z wariantem pierwszym ust. 3 został przyjęty 107 głosami, przy 79 przeciwnych i 63 wstrzymujących się. Całość ustawy została przyjęta 169 głosami, przy 18 przeciwnych i 60 wstrzymujących się⁵¹.

3. STANOWISKO SENATU

W Senacie ustawa trafiła do Komisji Praw Człowieka i Prawo-
rządności oraz Komisji Inicjatyw i Prac Ustawodawczych. Komisje
zgłosiły 7 drobnych poprawek, przeważnie redakcyjnych, a w spornej
sprawie nową koncepcję. Zgodnie z nią miała powstać Komisja Re-
gulacyjna złożona po dwóch przedstawicieli obu diecezji i przewodni-
czącego wyznaczonego przez Prezesa Rady Ministrów. Jej uchwały
nie kończyłyby sprawy, byłyby tylko wnioskami do Rady Ministrów,
która podejmowałaby ostateczne rozstrzygnięcia. Wobec braku od-
miennego zastrzeżenia w projekcie, Rada Ministrów mogła rozstrzy-
gać niezgodnie z wnioskami Komisji Regulacyjnej. Zgłoszono też
trzy wnioski mniejszości w tej kwestii. Wniosek nr 1 odsyłał problem
do oddzielnej ustawy. Wniosek nr 2 był identyczny, ale z dodaniem,
że do czasu wejścia w życie tej oddzielnej ustawy obydwie wyznania
będą mogły wspólnie użytkować świątynie. Wniosek nr 3 przewidy-

⁵⁰ M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 114 pisze, iż został przyjęty „wniosek mniejszości zgłoszony w lutym 1991 r., wyłączający obiekty grekokatolickie od uwłaszczenia na rzecz PAKP”. Jest to błąd, ponieważ w pierwszej kolejności głosowano wniosek mniejszości zawarty w druku nr 744-A z 17 maja 1991 r., tym samym wniosek mniejszości przedstawiony w druku nr 744 z 13 lutego 1991 r. stał się nieaktualny.

⁵¹ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Sprawozdanie stenograficzne z 61. posiedzenia, s. 131-132; Por. także M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 113-114.

wał powołanie Komisji Regulacyjnej, ale ostatecznie rozstrzygnąć sprawę miała osobna ustawa⁵². Jednak jak wyjaśniła w czasie dyskusji na 51. posiedzeniu Senatu 29 czerwca 1991 r. senator Alicja Grześkowiak (Obywatelski Klub Parlamentarny), każdy wniosek mniejszości poparła jedna osoba. Zostały one połączone we wniosek nr 2, uzgodniony z Kościołami i który poparł Obywatelski Klub Parlamentarny⁵³.

Na tym posiedzeniu sprawozdawca senator Walerian Piotrowski (Obywatelski Klub Parlamentarny) podkreślał anachroniczność uchylanego dekretu z 1938 r. oraz zarzucał nowej ustawie, iż w sprawie mienia pounickiego preferuje stan posiadania, odbiegając od poczucia sprawiedliwości. Wspomniał, że przedstawiciel PAKP biskup Jeremiasz poparł wnioski mniejszości. Natomiast stanowisko większości komisji było kontestowane przez przedstawiciela obrządku bizantyjsko-ukraińskiego⁵⁴. Podczas dyskusji senator Włodzimierz Bojarski (Obywatelski Klub Parlamentarny) bronił przedwojennej rozbiórki cerkwi prawosławnych, które – jego zdaniem – były ostoją i placówkami rusyfikacji na ziemiach polskich. Domagał się dopisania języka polskiego do wymienionych w ustawie języków liturgicznych, co miało spowodować, żeby PAKP był rzeczywiście kościołem polskim⁵⁵. Senator Jerzy Pietrzak (Obywatelski Klub Parlamentarny) wypowiedział się przeciwko narzucaniu PAKP polonizacji. Podkreślał rolę Marszałka Senatu Andrzeja Stelmachowskiego i senator Alicji Grześkowiak w dochodzeniu do porozumienia, bo ustawa sejmowa wywołała ostry sprzeciw biskupa obrządku greckokatolickiego Jana Martyniaka. Przekonywał, że trzeba czasu na porozumienie⁵⁶. Do cierpliwości, wyrozumiałości i długofalowego działania nawoływał także senator Stanisław Bernatowicz (Parlamentarny Klub Unii Demokratycznej). Według niego, PAKP cieszył się po

⁵² Por. Senat Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja I, Druk nr 524.

⁵³ Por. Senat Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja I, Sprawozdanie stenograficzne z 51. posiedzenia Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 20 i 21 czerwca 1991 r., Warszawa 1991, s. 101-102.

⁵⁴ Por. tamże, s. 96-100.

⁵⁵ Por. tamże, s. 104-106.

⁵⁶ Por. tamże, s. 107-110.

II wojnie światowej dużymi swobodami. Trzeba ustawicznie walczyć o zbliżenie hierarchii kościelnej prawosławnej do Polaków, do problematyki polskiej, po to, by stali się rzeczywiście obywatelami Rzeczypospolitej, by dla dobra Rzeczypospolitej pracowali z wielkim oddaniem⁵⁷. Także senator Andrzej Kaliciński (Parlamentarny Klub Unii Demokratycznej) uważał, że trzeba przyjąć trudniejszy wariant, by czas pozwolił rozwiązać problem⁵⁸.

Marszałek Andrzej Stelmachowski (Obywatelski Klub Parlamentarny) poparł wypowiedzi senatorów: Grześkowiak, Pietrzaka i Bernatowicza. Zauważył, iż na terenie akcji „Wisła” było około 600 greckokatolickich i około 50 prawosławnych cerkwi. Większość zburzono. Spór dotyczy zatem 22 obiektów, ale z kilku z nich korzysta się wspólnie, a w jednym przypadku nawet trójstronnie (tj. korzystają też katolicy obrządku łacińskiego). Reakcję biskupa Martyniaka nazwał „alergiczną”. Przytoczył pismo metropolity prawosławnego przyjmujące rozwiązanie, na które zgodziła się strona greckokatolicka, tzn. wniosek mniejszości nr 2. Zaznaczył, że jeżeli w kwestiach majątkowych decydować będzie Rada Ministrów, to pojawią się negatywne oddźwięki na Ukrainie. Wypowiedział się przeciwko narzucaniu języka polskiego w liturgii Kościoła prawosławnego⁵⁹. Przeciw ustawowemu wprowadzaniu języka polskiego był też senator Andrzej Kaliciński⁶⁰. Marszałek Stelmachowski zgłosił drobne, uściślające poprawki, wprowadzające m.in. przepis o współużytkowaniu, skoro bowiem cerkwie są nadal własnością Skarbu Państwa, to użytkownik nie może zbyć użytkowania⁶¹. Senator Tadeusz Zieliński (Parlamentarny Klub Unii Demokratycznej) natomiast uważał regulację przewidującą wspólne korzystanie za szkodliwą.

Drobne poprawki zgłosił też senator Władysław Findeisen (Obywatelski Klub Parlamentarny)⁶². Senator Pietrzak skrytykował umieszczenie nazwy obrządku greckokatolickiego w cudzysłowie, ponie-

⁵⁷ Por. tamże, s. 110-111.

⁵⁸ Por. tamże, s. 123.

⁵⁹ Por. tamże, s. 111-114.

⁶⁰ Por. tamże, s. 123.

⁶¹ Por. tamże, s. 128-129.

⁶² Por. tamże, s. 115.

waż nazwa ta ma wielką tradycję⁶³. Senator Andrzej Rozmarynowicz (Obywatelski Klub Parlamentarny) zgłosił poprawkę, by używać tylko tej nazwy, a nie nazwy „bizantyjsko-ukraiński”⁶⁴. Senator Anna Bogucka-Skowrońska (Parlamentarny Klub Unii Demokratycznej) stwierdziła, że biskup Martyniak nie zgodził się na rozwiązanie przyjęte we wniosku nr 2⁶⁵. Jej wypowiedzią poczuła się dotknięta senator Grześkowiak. Uznała, że zarzucono jej nieprawdę, na jej bowiem propozycję zgodzili się zarówno biskup grekokatolicki Martyniak, jak i biskup prawosławny Adam⁶⁶. Przewodniczący Klubu Parlamentarnego Unii Demokratycznej senator Andrzej Wielowieyski poprosił o powściągliwość w osądach, bo przecież biskup Martyniak reagował ostro⁶⁷. Senator Bogucka-Skowrońska konkludowała, że jeżeli zniszczono 160 cerkwi prawosławnych, a 100 cerkwi prawosławnych dostał Kościół katolicki, to sporne 22 cerkwie powinien dostać PAKP⁶⁸. Senator Rozmarynowicz uznał, że regulacja na rzecz PAKP jest jednak za daleko idąca. W czasie posiedzeń komisji nieustannie dochodziło do sporów między biskupami. Obaj biskupi zgodzili się, by spór uregulowało przyszłe porozumienie między nimi, gdyż wiedzieli, że takiego porozumienia nie będzie⁶⁹. Ten sam pogląd wyraził senator Zieliński⁷⁰. Obaj senatorzy poparli powołanie Komisji Regulacyjnej, natomiast senator Pietrzak był za odesłaniem rozstrzygnięcia do przyszłej ustawy⁷¹. Senator Jan Musiał (Obywatelski Klub Parlamentarny) uważał, że tylko oddolne rozwiązania przyniosą pozytywny rezultat⁷². Dyrektor Zespołu Prawnego w Biurze do Spraw Wyznań Urzędu Rady Ministrów Bogusław Skręta zauważył, że każdy z wariantów ma zarówno swoje zalety, jak i swoje wady. Z jednej

⁶³ Por. ramże.

⁶⁴ Por. tamże, s. 120-122.

⁶⁵ Por. tamże, s. 115-116.

⁶⁶ Por. tamże, s. 119.

⁶⁷ Por. tamże, s. 119-120.

⁶⁸ Por. tamże, s. 117-118.

⁶⁹ Por. tamże, s. 120-122.

⁷⁰ Por. tamże, s. 126-128.

⁷¹ Por. tamże, s. 123-125.

⁷² Por. tamże, s. 129.

strony postępowanie przed Komisją Regulacyjną pozwoli skanalizować emocje, ale z drugiej strony, pozostawienie treści art. 49 w wersji przyjętej przez Sejm, spowoduje, że najprawdopodobniej nigdy nie uda się ustalić większości jakiegoś wyznania na danym terenie. Na zakończenie debaty sprawozdawca komisji senator Piotrowski dokonał przeglądu i podsumowania stanowisk wyrażonych w dyskusji. Wyraził opinię, że obie poprawki dotyczące art. 49. mają charakter dialogowy i zaapelował do senatorów o przyjęcie takiego rozwiązania, by służyło ono przyszłości i dialogowi między Kościołami i między grupami wyznaniowymi w obrębie jednej narodowości⁷³.

W głosowaniu 51 głosami za przy 2 przeciw i 3 wstrzymujących się przyjęto łącznie 7 poprawek do ustawy. Wniosek większości komisji o powołaniu Komisji Regulacyjnej odrzucono (25 głosów za, 27 przeciw, 5 wstrzymujących się). Przyjęto natomiast wniosek mniejszości nr 2 (32 senatorów za, 20 przeciw, 6 wstrzymało się). Wprowadzono także drobną poprawkę redakcyjną w art. 51 ustawy (55 głosów za przy 2 głosach wstrzymujących się). Głosowanie ogólne nad stanowiskiem Senatu w sprawie ustawy o stosunku Państwa do PAKP – 52 senatorów za, 1 przeciw i 5 wstrzymało się⁷⁴.

4. UCHWALENIE USTAWY

Marszałek Senatu zawiadomił Marszałka Sejmu pismem z 21 czerwca 1991 r. o uchwale Senatu z 20 czerwca 1991 r., zaznaczając, że uznano, iż zmiana art. 49 jest wynikiem kompromisu i akceptacji zainteresowanych stron, tj. Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego i Kościoła katolickiego obrządku ukraińsko-bizantyjskiego⁷⁵. Prezydium Sejmu skierowało pismo 25 czerwca 1991 r. do Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych oraz Komisji Ustawodawczej. Komisje rozpatrzyły je już 26 czerwca 1991 r. i w sprawoz-

⁷³ Por. tamże, s. 131-134.

⁷⁴ Por. tamże, s. 136-138; Por także M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 114-115.

⁷⁵ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Druk nr 940.

daniu zaproponowały przyjęcie wszystkich 9 poprawek Senatu⁷⁶. Po raz czwarty Sejm zajął się ustawą na 66. posiedzeniu 4 lipca 1991 r. Sprawozdawca komisji poseł Lech Paprzycki (nie zrzeszony) podkreślił, iż tylko jedna z dziewięciu poprawek wymaga zwrócenia uwagi, jako że jest zmianą o charakterze merytorycznym, dotyczącą art. 49, który w toku prac sejmowych wzbudzał największe wątpliwości. Podkreślił jednak, iż w czasie prac nad ustawą w Senacie doszło do porozumienia między zainteresowanymi Kościołami i tekst poprawki 8 – nowe brzmienie art. 49 – jest wynikiem tego porozumienia. Inne poprawki mają charakter redakcyjny. Żaden z posłów nie zgłosił się do dyskusji. Poprawki na wniosek posła sprawozdawcy głosowano łącznie. Za ich przyjęciem było 222 posłów, przeciw 1, wstrzymało się 17⁷⁷. Ustawa po podpisaniu przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Wałęsę została ogłoszona w „Dzienniku Ustaw”⁷⁸ i weszła w życie z dniem ogłoszenia, tj. 29 lipca 1991 r.

⁷⁶ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Druk nr 943.

⁷⁷ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja X, Sprawozdanie stenograficzne z 66. posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 4 lipca 1991 r., Warszawa 1991 r., s. 66-68. Por także M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 115-117.

⁷⁸ Por. Dz.U. z 1991 r., nr 66, poz. 287.

KRZYSZTOF WARCHAŁOWSKI

GWARANCJE PRAWA DO WYCHOWANIA RELIGIJNO-MORALNEGO W UMOWACH MIĘDZYNARODOWYCH

WSTĘP

Okres po II wojnie światowej charakteryzuje się powstaniem społeczności międzynarodowej opartej na poszanowaniu podstawowych praw człowieka, mających swoje źródło w przyrodzonej godności osoby ludzkiej. Prawa te zostały zagwarantowane w wielostronnych umowach międzynarodowych dotyczących ochrony praw człowieka i stały się instrumentem tworzenia pokojowych warunków życia społecznego w państwach, które wchodzą w skład społeczności międzynarodowej. Wyznaczają one pewne standardy międzynarodowe, dotyczące także prawa człowieka do kształcenia i wychowania zgodnego z własnym światopoglądem, w tym również światopoglądem religijnym.

1. UMOWY WIELOSTRONNE

1.1. UMOWY O ZASIĘGU UNIWERSALNYM

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. stwierdza, że każdy człowiek ma prawo do nauki. Nauczanie powinno uwzględniać konieczność pełnego rozwoju osobowości, a także umacniać poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności. Dokument pod-

kreśla pierwszeństwo rodziców w wyborze wykształcenia dla swoich dzieci (art. 26)¹.

Następnym dokumentem dotyczącym tego tematu jest Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 1966 r. Państwa Strony powyższego paktu uznają prawo każdego człowieka do wykształcenia, które ma zmierzać do pełnego rozwoju osobowości i poczucia godności ludzkiej, a także umacniać poszanowanie podstawowych praw i wolności należnych człowiekowi. Z prawa osoby ludzkiej do wykształcenia wypływa prawo rodziców do wyboru kierunku kształcenia swoich dzieci zgodnego z ich przekonaniami moralnymi i religijnymi. Prawo to w powyższym dokumencie zostało sformułowane jako zobowiązanie Państw Stron sygnatariuszy paktu do jego poszanowania. Z tego względu dokument podkreśla konieczność uznania przez te Państwa wolności osób i instytucji w zakresie tworzenia i prowadzenia zakładów oświatowych (art. 13)².

W Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r., Państwa Sygnatariusze zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub zastępujących ich opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniami (art. 18)³.

Podobne stanowisko zajmuje Konwencja ONZ z dnia 15 grudnia 1960 r. w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty. W celu zapewnienia rodzicom prawa do religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z ich osobistymi przekonaniami władze państwowe powinny zapewnić możliwość swobodnego posyłania swoich dzieci nie do państwowych, lecz do innych zakładów nauczania, od-

¹ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, (Paryż, 10 XII 1948), w: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. i tłum. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1993, s. 23; A. Grześkowiak, *Religia w szkole a prawa człowieka*, w: *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym*, praca zbiorowa pod red. J. Krukowskiego, Lublin 1991, s. 42.

² Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych, (Nowy Jork, 16 XII 1966), w: *Prawa człowieka*, s. 30.

³ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, (Nowy Jork, 16 XII 1966), w: *Prawa człowieka*, s. 43.

powiadających minimalnym wymaganiom ustalonym lub zatwierdzonym przez właściwe organy oświatowe (art. 5). W związku z tym państwowe ustawodawstwo oświatowe powinno zapewniać możliwość tworzenia i prowadzenia szkół i innych placówek oświatowych osobom fizycznym oraz prawnym, w tym instytucjom kościelnym i wyznaniowym.

Prawa człowieka w zakresie wychowania oraz oświaty porusza konwencja UNESCO w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty. Dokument mówi o możliwości tworzenia w tym samym państwie z przyczyn natury religijnej, różnych systemów oświatowych lub zakładów naukowych, które dają wykształcenie odpowiadające wyborowi rodziców (art. 2)⁴. W dalszej kolejności Państwa Strony powyższej konwencji gwarantują rodzicom bądź opiekunom prawnym prawo do:

1) swobodnego posyłania dzieci do innych niż państwowe zakładów nauczania, odpowiadających minimalnym wymaganiom ustalonym albo zatwierdzonym przez właściwe organy oświatowe,

2) zapewnienia religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z ich osobistymi przekonaniem (art. 5 ust 1)⁵.

Dodatkowo Państwa Strony zobowiązują się do świadczenia pomocy finansowej niepaństwowym zakładom nauczania, unikając jednocześnie jakiegokolwiek dyskryminacji opartej jedynie na fakcie przynależności uczniów do określonej grupy (art. 3)⁶. Tym samym państwa zobowiązują się wspierać niepaństwowy sektor nauczania.

1.2. KONWENCJE REGIONALNE

Obok aktów ochrony praw człowieka, mających zasięg uniwersalny, istnieją systemy ochrony regionalnej. Należy do nich system

⁴ Konwencja Konferencji Generalnej ONZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), 4 XII 1960, w: *Prawo międzynarodowe publiczne. Zbiór dokumentów*, oprac. T. Buchała, Warszawa 1987, s. 33.

⁵ Tamże, s. 33.

⁶ Tamże.

europejski, posiadający najwyższy poziom organizacyjny, oraz system amerykański i afrykański.

1.2.1. KONWENCJE EUROPEJSKIE

Europejski system ochrony praw człowieka, obejmujący także ochronę wolności religijnej w zakresie edukacji szkolnej, znajduje swój wyraz w Pierwszym Protokole Dodatkowym do Konwencji Europejskiej z 1952 r. Państwa gwarantują w nim, że nikt nie będzie pozbawiony prawa do nauki, a w wykonywaniu wszelkich funkcji w dziedzinie nauczania i wychowania Państwo będzie szanowało prawa rodziców do wychowania i edukacji swoich dzieci zgodnie z ich własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi (art. 2)⁷. Dokument podkreśla, że prawo do wychowania i nauczania dzieci jest naturalną powinnością rodziców. Funkcja państwa nie jest tu decyzyjna, bo w sferze decyzji wybór wykształcenia należy do rodziców, ale gwarancyjno-organizatorska, oparta na zasadzie pomocniczości. Problem poszanowania prawa rodziców do wychowania swoich dzieci w ramach edukacji szkolnej stał się przedmiotem wyjaśnień ze strony Komisji Praw Człowieka i Trybunału Praw Człowieka w Strasbourgu. Omawiany przepis nakłada na państwo obowiązek respektowania praw rodziców do nauczania i wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniem moralnymi i religijnymi także w szkołach publicznych. Z przepisu tego nie wynika natomiast zakaz organizowania nauki religii poza tymi szkołami, jeśli taka byłaby wola rodziców. Powyższe unormowanie ma zastosowanie do każdego państwowego systemu nauczania i wychowania, przez który państwo realizuje swoje funkcje w tej dziedzinie⁸.

Potwierdzenie praw rodziców do wychowania i nauczania swoich dzieci państwa europejskie wyraziły w Deklaracji Podstawowych Praw i Wolności uchwalonej w 1989 r. przez Parlament Europejski:

⁷ Protokół Pierwszy do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, (Paryż, 20 III 1952), w: *Prawa człowieka*, s. 149.

⁸ A. Grześkowiak, *Religia*, s. 44-45.

„Zapewnia się prawo rodziców do kształtowania edukacji zgodnie z ich przekonaniami religijnymi i filozoficznymi” (art. 16)⁹.

1.2.2. KONWENCJA AMERYKAŃSKA

Amerykańska Konwencja Praw Człowieka podpisana w San José 22 listopada 1969 r. w art. 12 gwarantuje każdemu prawo do wolności sumienia i religii. Rodzicom i opiekunom prawnym zagwarantowane zostało prawo do religijnego i moralnego wychowania swych dzieci, zgodnie z własnymi przekonaniami¹⁰. Dokument nie podaje sposobu realizacji tych praw w ramach systemu edukacji szkolnej.

1.2.3. KONWENCJA AFRYKAŃSKA

Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów uchwalona w Nairobi 26 czerwca 1981 r. zawiera gwarancję Państw Stron Układu do przestrzegania wszelkich zobowiązań i praw wolnościowych, które wynikają z dokumentów przyjętych przez ONZ. Ponadto w art. 18 Karty Państwa zobowiązały się do wspomagania rodziny, która jest strażnikiem moralności i tradycyjnych wartości uznanych przez społeczność Państw Sygnatariuszy dokumentu¹¹. Brak jednak szczególnych ustaleń odnośnie do charakteru zaoferowanej pomocy.

2. UMOWY KONKORDATOWE

Konkordat jest instrumentem prawnym, za którego pośrednictwem władza kościelna i władza państwowa zmierzają do uregulowania wspólnie interesujących ich spraw¹². W nauce publicznego prawa międzynarodowego oraz kościelnego prawa publicznego przyjmuje się, że konkordat jest umową międzynarodową zawartą przez Stolicę

⁹ Deklaracja Podstawowych Praw i Wolności, (Strasbourg, 12 IV 1989), w: *Prawa człowieka*, s. 277.

¹⁰ *Prawa człowieka*, s. 293.

¹¹ Tamże, s. 328.

¹² *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Milano 1993, s. 225.

Apostolską i państwo w celu zagwarantowania wolności religijnej. Gwarancje te obejmują:

1) gwarancje wolności religijnej w wymiarze *indywidualnym*, której podmiotem są osoby fizyczne, np. rodzice w zakresie religijnego i moralnego wychowania swoich dzieci;

2) gwarancje wolności religijnej w wymiarze *wspólnotowym i instytucjonalnym*, której podmiotem jest Kościół i instytucje kościelne¹³.

Do czasu Soboru Watykańskiego II teoria dotycząca pojmowania przedmiotu umów konkordatowych głosiła, że strony zawierające konkordat udzielają sobie wzajemnie przywilejów w sprawach zarezerwowanych kompetencji każdej z nich. Pod wpływem doktryny soborowej na temat wolności religijnej a także rozwoju umów międzynarodowych, dotyczących poszanowania praw człowieka, ukształtowała się współczesna koncepcja przedmiotu umów konkordatowych. Przedmiotem konkordatów współczesnych nie są przywileje udzielane przez państwo Kościołowi katolickiemu, lecz gwarancje wolności religijnej.

W porównaniu do wielostronnych konwencji międzynarodowych gwarancje wpisane do umów konkordatowych charakteryzują się większym stopniem uszczegółowienia. Są bowiem bardziej dostosowane do miejscowych warunków i potrzeb. Celem konkordatów jest więc zagwarantowanie wolności religijnej w danym kraju w sposób bardziej sprecyzowany niż ma to miejsce w konwencjach wielostronnych. Konkordat w relacji do prawa wewnętrznego poszczególnych państw posiada takie samo znaczenie, jak inne zawarte umowy międzynarodowe¹⁴.

Konkordatowe gwarancje dotyczące prawa do wychowania religijno-moralnego obejmują: nauczanie religii w szkołach i przedszkolach publicznych, praktyki religijne w miejscach wypoczynku dzieci

¹³ J. B. d'Onorio, *Le Saint-Siège dans le relations internationales*, Paris 1989, s. 215-245.

¹⁴ A. Mączyński, *Znaczenie Konkordatu dla polskiego systemu prawnego*, w: *Rola i znaczenie Konkordatu 1993*, praca zbiorowa pod red. J. Dyducha, Kraków 1994, s. 72; por. T. Pieronek, *Znaczenie Konkordatu 1993 r. dla Kościoła w Polsce*, w: *Rola i znaczenie Konkordatu 1993*, s. 36.

i młodzieży, katechizację dorosłych oraz zakładanie i prowadzenie szkół wyznaniowych wszystkich szczebli.

Do najstarszych obowiązujących umów konkordatowych, zawierających powyższe gwarancje, należą: Konkordat z Bawarią z 1924 r. (nowelizowany w 1968 i 1974 r.), Konkordat z Rzeszą Niemiecką z 1933 r., Konkordat z Portugalią z 1940 r.¹⁵ W czasie i po Soborze Watykańskim II, w latach 1962-1998, Stolica Apostolska zawarła ponad 60 umów konkordatowych, z których 35 zawiera regulacje dotyczące prawa do wychowania religijno-moralnego. Do tej grupy konkordatów należy także konkordat polski z 28 lipca 1993 r. Specjalną grupę wśród tych umów konkordatowych stanowią konkordaty parcjalne (dotyczące wyłącznie tego zakresu spraw), zawarte głównie z krajami niemieckimi¹⁶.

WNIOSKI

Z analizy wielostronnych umów międzynarodowych dotyczących ochrony praw człowieka i podstawowych wolności oraz umów konkordatowych wynika, że 1) prawo każdego do wykształcenia jest powoływane we wszystkich, tak uniwersalnych, jak i regionalnych aktach ochrony praw człowieka, przy czym wszędzie jest utożsamiane z prawem rodziców do wychowania i wyboru kierunku kształcenia dzieci zgodnie z ich przekonaniami religijnymi¹⁷. W konkluzji należy stwierdzić:

a) gwarancje wolności religijnej zakresowo obejmują poszanowanie praw rodziców do religijnego i moralnego wychowania swych dzieci także w ramach edukacji szkolnej;

b) zobowiązanie się państw do tworzenia takich warunków, w których rodzice mogą swobodnie wybierać między szkołami pu-

¹⁵ W. Wójcik, *Rozwój powojennych konkordatów*, PK 23 (1980), s. 24.

¹⁶ Szerzej na ten temat: zob. K. Warchałowski, *Wychowanie religijne w szkołach*, „Przegląd Powszechny” 9/937 wrzesień 1999, s. 199-207.

¹⁷ A. Grześkowiak, *Religia*, s. 42.

blicznymi a prywatnymi, aby ich dzieci mogły otrzymać wychowanie odpowiadające ich własnym przekonaniom.

Nasuują się zatem wnioski, że państwo dopuszcza się pogwałcenia zobowiązań międzynarodowych, gdy:

a) zabrania tworzenia szkół prywatnych, w których nauczanie i wychowanie jest zgodne z przekonaniem rodziców;

b) gdy nauczanie w szkołach publicznych stoi w sprzeczności z przekonaniem rodziców.

ANNA TUNIA

CHARAKTER PRAWNY TERMINÓW STOSOWANYCH W PROCEDURZE ZAWIERANIA MAŁŻEŃSTWA CYWILNEGO W FORMIE WYZNANIOWEJ

W procedurze zawierania małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej ustawodawca polski wprowadził kilka terminów mających na celu usprawnienie, a także zapewnienie legalności postępowania zmierzającego do jego zaistnienia. Są to:

- 3-miesięczny termin ważności zaświadczenia, o którym mowa w art. 4¹ § 2 k.r.o.,¹
- 5-dniowy termin na przekazanie zaświadczenia do u.s.c., o którym mowa w art. 8 § 3 k.r.o. oraz
- 24-godzinny termin na sporządzenie aktu małżeństwa, o którym mowa w art. 61a ust. 2 p.a.s.c.²

Ustalenie charakteru 24-godzinnego terminu na sporządzenie aktu małżeństwa nie nastęrcza większych problemów, natomiast dokonanie prawidłowej klasyfikacji prawnej terminów określonych w art. 4¹ § 2 k.r.o. oraz art. 8 § 3 k.r.o. wymaga dokonania głębszej analizy przepisów prawa polskiego o zawieraniu małżeństw.

1. TERMIN WAŻNOŚCI ZAŚWIADCZENIA O BRAKU OKOLICZNOŚCI WYŁĄCZAJĄCYCH ZAWARCIE MAŁŻEŃSTWA

Kodeks rodzinny i opiekuńczy stanowi, iż osobom zamierzającym zawrzeć małżeństwo w sposób określony w art. 1 § 2 i 3 k.r.o. kie-

¹ Zob. *Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r.* – Kodeks rodzinny i opiekuńczy (Dz. U. z 1964 r., nr 9, poz. 57; zm.: Dz. U. z 1998 r., nr 117, poz. 757).

² Zob. *Ustawa z dnia 29 września 1986 r.* – Prawo o aktach stanu cywilnego (Dz. U. z 1986 r., nr 36, poz. 180; zm.: Dz. U. z 1998 r., nr 117, poz. 757).

ownik u.s.c. wydaje zaświadczenie stwierdzające brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa oraz zawierające treść i datę złożonych przed nim oświadczeń w sprawie nazwisk przyszłych małżonków i ich dzieci (art. 4¹ § 1 k.r.o.)³. Zaświadczenie to jest ważne przez okres trzech miesięcy od dnia jego wydania i po upływie tego okresu traci swoją moc obowiązującą (art. 4¹ § 2 k.r.o.)⁴. Ostatni dzień ważności zaświadczenia powinien być na nim jednoznacznie określony⁵. Należy przy tym zauważyć, iż termin ważności zaświadczenia obejmuje okres trzech miesięcy liczony od dnia wydania zaświadczenia do dnia zawarcia małżeństwa, a nie do dnia jego rejestracji w u.s.c.⁶

W art. 4¹ § 2 k.r.o. zawarty został zwrot: „zaświadczenie traci moc po upływie trzech miesięcy”, który należy rozumieć jako „nie pociąga za sobą skutków prawnych”⁷. Takie określenie terminu ważności zaświadczenia oznacza jego prawne nieistnienie po upływie wskazanego okresu. Konsekwencją tego jest niemożność skutecznego do-

³ Na temat trybu składania tychże oświadczeń zob. A. Tunia, *Czynności kierownika USC podejmowane przed zawarciem małżeństwa w formie wyznaniowej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8, s. 242-247.

⁴ Do terminu tego odnoszą się także przepisy wewnętrzne niektórych związków wyznaniowych, w których mogą być zawierane małżeństwa w trybie art. 1 § 2 i 3 k.r.o. Zob. szerzej na ten temat: A. Tunia, *Obowiązki duchownego w procedurze zawierania małżeństwa wyznaniowego ze skutkami cywilnymi*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 165-169.

⁵ Zob. załącznik nr 10 do rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 26 października 1998 r. w sprawie szczegółowych zasad sporządzania aktów stanu cywilnego, sposobu prowadzenia ksiąg stanu cywilnego, ich kontroli, przechowywania i zabezpieczania oraz wzorów aktów stanu cywilnego, ich odpisów, zaświadczeń i protokołów (Dz. U. z 1998 r., nr 136, poz. 884 z późn. zm.).

⁶ Czym innym jest bowiem data wydania zaświadczenia, będąca terminem początkowym jego ważności, a czym innym data złożenia przez nupturientów zapewnienia dotyczącego braku okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa, na podstawie których zaświadczenie to jest sporządzane. Mimo iż w praktyce termin wydania zaświadczenia przez kierownika u.s.c. pokrywa się najczęściej z datą złożenia przez nupturientów zapewnienia o braku przeszkód, to jednak należy przewidzieć wypadki, gdy te czynności nie są dokonywane w jednej dacie. Stosownym byłoby zatem, gdyby we wzorze zaświadczenia znalazła się odpowiednia rubryka przewidująca możliwość wpisania tych dwóch dat. Zob. A. Tunia, *Czynności kierownika USC*, s. 254.

⁷ Zob. R. Sobański, *Zaświadczenie urzędu stanu cywilnego a przesłanki małżeństwa „konkordatowego”*, „Państwo i Prawo” 2003, z. 5, s. 31.

konania na jego podstawie dalszych czynności prawnych związanych z zawarciem małżeństwa⁸. Zgodnie bowiem z art. 8 § 1 k.r.o. duchowny, wobec którego ma być zawierane małżeństwo wyznaniowe, nie może przyjąć oświadczeń stron dotyczących uzyskania skutków cywilnych, dopóki nie zostanie mu przedstawione ważne (aktualne) zaświadczenie kierownika u.s.c. Uchybienie zatem terminu ważności zaświadczenia powoduje, iż duchowny zmuszony jest odmówić przyjęcia wyżej wymienionych oświadczeń, zaś nupturienti zmuszeni są ponownie zwrócić się do u.s.c. z prośbą o wydanie nowego dokumentu zaświadczenia⁹, chyba że zachodzi okoliczność przewidziana w art. 9 § 2 k.r.o.¹⁰

Oceniając charakter prawny terminu określonego w art. 4¹ § 2 k.r.o., stwierdzić należy, iż termin ten – jak się wydaje – należy do trybu postępowania administracyjnego¹¹. Nie można jednak w odnie-

⁸ Zob. T. Smyczyński, *Odpowiedzialność odszkodowawcza duchownego z powodu naruszenia prawa przy zawieraniu małżeństwa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2002, z. 2, s. 167.

⁹ W praktyce urzędów stanu cywilnego stosowane jest rozwiązanie, że jeżeli od wydania poprzedniego zaświadczenia nie upłynął długi okres, kierownik u.s.c. może wydać nowe zaświadczenie bez ponownego przedkładania przez strony dokumentów określonych w art. 54-55 p.a.s.c. Przez „niedługi okres czasu” rozumiany jest tu okres sześciu miesięcy od złożenia pisemnych zapewnień przez nupturientów, o których mowa w art. 54 ust. 1 pkt 2 p.a.s.c. Zob. H. Chwyć, *Zawarcie małżeństwa i jego rejestracja w prawie polskim. Poradnik dla kierowników Urzędów Stanu Cywilnego*, Lublin 1999, s. 20-21.

¹⁰ Przepis ten określa sytuację zawarcia małżeństwa w niebezpieczeństwie śmierci, która „zwalnia” nupturientów z konieczności przedstawiania duchownemu zaświadczenia kierownika u.s.c. o braku przeszkód do zawarcia małżeństwa. Muszą oni jednak złożyć wobec duchownego ustne zapewnienie, iż nie wiedzą o istnieniu między nimi takich przeszkód małżeńskich. Szerzej zob.: J. Krajczyński, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego w niebezpieczeństwie śmierci, w: Funkcje publiczne związków wyznaniowych. Materiały III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego* (Kazimierz Dolny, 16-18 maja 2006 r.), pod red. A. Mezglewskiego, Lublin 2007; A. Mezglewski, A. Tunia, *Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego*, Warszawa 2007, s. 137-138.

¹¹ Zakwalifikowanie tego terminu do trybu postępowania administracyjnego wynika z faktu, iż dokument ten wydawany jest w postępowaniu toczącym się przed organem administracji publicznej, czyli kierownikiem u.s.c.. Ponadto – co należy podkreślić – organem określającym wymogi formalnoprawne tegoż zaświadczenia (wzór,

sieniu do niego zastosować administracyjnoprawnej instytucji „przywrócenia terminu”, ponieważ z samej konstrukcji art. 4¹ § 2 k.r.o. wynika, iż terminu tego przywrócić się nie da. Wydaje się zatem, iż termin ten ma taki charakter, jaki na gruncie prawa administracyjnego procesowego posiadają terminy przedawniające. Zgodnie z doktryną tego prawa „terminy przedawniające” to terminy, których upływ powoduje wygaśnięcie praw i obowiązków, a w znaczeniu procesowym – wygaśnięcie mocy prawnej danej czynności¹². Upływ trzymiesięcznego terminu ważności zaświadczenia powoduje wygaśnięcie prawa nupturientów do zawarcia na jego podstawie ważnego małżeństwa cywilnego. W tej sytuacji nupturienti, którzy nadal pragną zawrzeć małżeństwo cywilne w formie określonej w art. 1 § 2 i 3 k.r.o., muszą postarać się o nowy dokument zaświadczenia z aktualną datą.

2. TERMIN PRZEKAZANIA ZAŚWIADCZENIA DO U.S.C.

Zaświadczenie stanowiące podstawę sporządzenia aktu małżeństwa powinno zostać przekazane do urzędu stanu cywilnego przed upływem pięciu dni od zawarcia małżeństwa wyznaniowego. Takie polecenie zawiera zarówno konkordat z 1993 r. (art. 10 ust. 1 pkt 3)¹³, jak i kodeks rodzinny i opiekuńczy (art. 8 § 3)¹⁴. O obowiązku przekazania zaświadczenia do u.s.c. w określonym (pięciodniowym) ter-

liczba egzemplarzy) jest naczelnym organem administracji publicznej, tj. Minister SWiA (zob. § 18 rozporządzenia MSWiA z dn. 26 października 1998 r. w sprawie szczegółowych zasad sporządzania aktów stanu cywilnego...). Więcej na temat charakteru postępowania toczącego się przed kierownikiem u.s.c. i klasyfikacji terminów stosowanych w procedurze administracyjnej mowa będzie poniżej.

¹² Zob. A. Wiktorowska, *Terminy*, w: *Postępowanie administracyjne – ogólne, podatkowe, egzekucyjne i przed sądami administracyjnymi*, pod red. M. Wierzbowskiego, Warszawa 2006, s. 72.

¹³ Przepis ten brzmi: „Małżeństwo kanoniczne wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim, jeżeli [...] zawarcie małżeństwa zostało wpisane w aktach stanu cywilnego na wniosek przekazany urzędowi stanu cywilnego w terminie pięciu dni od zawarcia małżeństwa”.

¹⁴ Przepis ten brzmi: „Zaświadczenie [...] duchowny przekazuje do urzędu stanu cywilnego przed upływem pięciu dni od zawarcia małżeństwa”.

minie przypominają także przepisy wewnętrzne niektórych Kościołów i innych związków wyznaniowych¹⁵.

Termin przekazania zaświadczenia do u.s.c. w literaturze przedmiotu powszechnie określany jest jako termin zawity¹⁶ bądź termin

¹⁵ *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski dla duszpasterzy z dnia 22 października 1998 r. dotycząca małżeństwa konkordatowego* (Biuletyn KAI z dn. 17 listopada 1998 r., nr 90, s. 15-18) informuje duchownych katolickich, iż „przed upływem pięciu dni od zawarcia małżeństwa konkordatowego proboszcz parafii (lub osoba go zastępująca), na terenie której zostało zawarte małżeństwo konkordatowe, ma obowiązek przekazania do USC, właściwego ze względu na miejsce zawarcia małżeństwa, jednego egzemplarza wypełnionego «Zaświadczenia o zawarciu małżeństwa» (n. 20a)”. Natomiast *Informacja dla duchownych adwentystycznych z 1999 r.* powtarza, że „jeden egzemplarz wypełnionego [...] zaświadczenia duchowny ma obowiązek wręczyć małżonkom, a drugi przesłać w ciągu 5 dni do urzędu stanu cywilnego miejsca zawarcia związku małżeńskiego”. (Z. Łyko, A. Siciński, *Informacja dla duchownych adwentystycznych w sprawie małżeństw kościelnych ze skutkami cywilnymi*, Warszawa 1999, s. 13). Pewne postanowienia w tej kwestii zawiera także *Prawo Wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej uchwalone na Synodzie nadzwyczajnym w Warszawie dn. 9 maja 1998 r. i zweryfikowane o postanowienia Naczelnej Rady Kościoła z dn. 10 stycznia 2001 r.* (tekst dostępny na stronie internetowej: <http://www.kz.pl>) oraz *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z dn. 21 listopada 1998 r.* (Tekst w: *Zbiór przepisów prawnych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Bielsko-Biała 1999). W § 25 ust. 5 *Prawa Wewnętrznego Kościoła Zielonoświątkowego* postanowiono, że „fakt zawarcia małżeństwa upoważniony pastor zgłasza do urzędu stanu cywilnego w terminie 5 dni”. Natomiast w *Pragmatyce Służbowej* ograniczono się jedynie do potwierdzenia tego, że „duchowny udzielający ślubu jest odpowiedzialny za terminowe przekazanie [...] dokumentów do Urzędu Stanu Cywilnego miejsca zawarcia małżeństwa w terminach ustalonych przez odpowiednie przepisy” (§ 129).

¹⁶ Zob. J. Krukowski, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi (art. 10 konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską)*, „Roczniki Nauk Prawnych” 9(1999), z. 1, Prawo, s. 240; Tenże, *Procedura uznawania skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego w prawie polskim*, „Roczniki Nauk Prawnych” 10(2000), z. 2 Prawo Kanoniczne, s. 220; A. Zieliński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze w zarysie*, Warszawa 2000, s. 70; A. Mączyński, *Wpływ konkordatu na prawo polskie*, w: *Studia z prawa prywatnego. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Biruty Lewaszewicz-Petrykowskiej*, Łódź 1997, s. 128; J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2005, s. 90; J. Ignatowicz, *Nowa forma zawierania małżeństw (art. 10 Konkordatu)* „Przegląd Sądowy” 1994, nr 2, s. 5.

prekluzyjny¹⁷. Ponadto niektórzy autorzy stawiają postulat traktowania tego terminu jako terminu instrukcyjnego. Przy czym jedni stawiają ten postulat jako postulat *de lege lata*, natomiast inni jako postulat *de lege ferenda*. Uzasadniając traktowanie go jako instrukcyjnego *de lege lata*, podnosi się m.in., że „termin ten nie dotyczy obowiązku małżonków, a tylko obowiązku duchownego, natomiast niewykonanie tego obowiązku w terminie wywołuje skutki nie w sferze prawa podmiotowego duchownego, ale w sferze praw innych podmiotów, a mianowicie małżonków”¹⁸. Nadanie temu terminowi charakteru instrukcyjnego *de lege ferenda* postuluje J. Gajda¹⁹. Jego postulat dotyczy wszakże jedynie zmiany artykułu 61a ust. 5 p.a.s.c. Wydaje się jednak, że przeprowadzenie postulowanej nowelizacji p.a.s.c nie jest możliwe, bez uprzedniej nowelizacji konkordatu. Postulat ten nie jest zresztą trafny²⁰.

Odnosząc się natomiast do terminu przekazania zaświadczenia jako terminu zawitego, czy też prekluzyjnego, stwierdzić należy, iż – jeśli stosować wobec tego terminu przepisy i doktrynę prawa cywilnego – to nie jest istotne, czy nazwiemy go zawitym, czy prekluzyjnym. Nauka prawa cywilnego uważa bowiem te pojęcia za tożsame. Jak wyjaśnia Z. Radwański, jest to „zbiorcza nazwa terminów do wykonywania uprawnień”²¹. Terminy te ustanowione zostały dla

¹⁷ Zob. A. Mezglewski, *Przepisy wprowadzające w życie instytucję małżeństwa konkordatowego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 9(1999), z. 1. Prawo, s. 263. Termin ten określany jest także jako pozasądowy termin prekluzyjny. Zob. K. Piasecki, *Zawarcie małżeństwa*, w: *Kodeks rodzinny i opiekuńczy z komentarzem*, Warszawa 2000, s. 64.

¹⁸ T. Sokołowski, *Zastosowanie przepisów regulujących zawarcie małżeństwa „konkordatowego”*, w: *Prawo rodzinne w Polsce i w Europie. Zagadnienia wybrane*, pod red. P. Kasprzyka, Lublin 2005, s. 95. Podobnie: M. Szczyrba, *Charakter prawny 5-dniowego terminu z art. 8 § 3 kodeksu rodzinnego i opiekuńskiego*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 10(2003), s. 10.

¹⁹ Zob. J. Gajda *Prawo rodzinne z komentarzem*, Warszawa 2000, s. 594.

²⁰ Celem prawodawcy (zarówno stron konkordatu, jak i ustawodawcy polskiego) było maksymalne zobligowanie duchownych do bezwzględnego dostarczenia zaświadczenia do u.s.c. Ta przesłanka miała niewątpliwie decydujący wpływ na charakter ukształtowanego terminu. Zob. A. Mezglewski, A. Tunia, *Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa*, s. 189.

²¹ Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 1997, s. 358.

realizacji celów o doniosłości ogólnospołecznej. Charakteryzuje je znaczny rygoryzm prawny, przejawiający się głównie w tym, że wskutek bezczynności podmiotu uprawnionego w ciągu określonego ustawą terminu następuje wygaśnięcie przysługującego mu prawa²². Terminy zawite ograniczają więc w czasie dochodzenie praw przysługujących podmiotowi prawa²³.

Jeżeli jednak uznać, iż termin przekazania zaświadczenia należy do trybu postępowania administracyjnego – a chyba uznać tak trzeba, ponieważ postępowanie rejestracyjne przed kierownikiem u.s.c. ma charakter postępowania administracyjnego, o czym wspomniano wcześniej – to, aby wyjaśnić jego charakter, należy najpierw wskazać, jak klasyfikowane są terminy w prawie administracyjnym procesowym ze względu na skutek ich uchybienia. Terminy te dzieli się na: terminy zwykłe²⁴, terminy zawite i terminy przedawniające. Do terminów zawitych zaliczane są zaś: terminy prekluzyjne i peremptryjne. „Termin zawity” – w procedurze administracyjnej – określany jest jako termin, którego nie wolno naruszać, ponieważ czynność dokonana po jego upływie jest nieważna i prawnie bezskutecz-

²² Tamże, s. 358-359. Terminy zawite na gruncie prawa cywilnego klasyfikowane są jako: terminy do dochodzenia prawa przed organem państwowym, terminy do dokonywania czynności pozasądowych, terminy do wygaśnięcia praw podmiotowych. Cechą charakterystyczną wszystkich tych typów terminów zawitych jest to, że są one bardzo krótkie. Poza tym znajdują one zastosowanie jedynie w sytuacjach wyraźnie w przepisach przewidzianych, które określają długość i początek ich biegu, dlatego brak jest dla nich jakichkolwiek przepisów ogólnych w kodeksie cywilnym. Tamże, s. 359.

²³ Zob. A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, Warszawa 1996, s. 340. Ponadto Z. Radwański dodaje, że terminy zawite mają – z tych samych przyczyn, co terminy przedawnienia – charakter norm bezwzględnie wiążących. Zob. Z. Radwański, *Prawo cywilne*, s. 359. Przepis art. 119 k.c. stanowi, że „terminy przedawnienia nie mogą być skracane, ani przedłużane przez czynność prawną”. Zob. Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks cywilny (Dz. U z 1964 r. nr 16, poz. 93 z późn. zm.).

²⁴ „Terminy zwykłe” to terminy, których uchybienie przyczynia się jedynie do dezorganizacji postępowania administracyjnego, nie powoduje zaś żadnych negatywnych konsekwencji dla podmiotu, który dopuścił się tego uchybienia, ani dla dokonywanych czynności procesowych. Terminy te zaś dzieli się na: porządkowe, instrukcyjne i deklaratoryjne. Zob. A. Wiktorowska, *Terminy*, s. 71.

na²⁵. Oznacza to, że uchybienie terminu zawitego powoduje nieważność czynności dokonanej po jego upływie. Jednakże jest to nieważność względna, ponieważ przy terminach zawitych można „sanować skutki uchybienia terminu, stosując instytucję przywrócenia terminu”²⁶. Uchybienie tych terminów powoduje nieskuteczność dokonanej czynności prawnej, jednakże strona może wnieść o przywrócenie takiego terminu, jeżeli uprawdopodobni, że jego uchybienie nastąpiło bez jej winy, zaś organ termin ten może przywrócić²⁷.

Według powyższej klasyfikacji pięciodniowy termin na przekazanie zaświadczenia o zawartym małżeństwie jest terminem, który nie może zostać przywrócony, to zaś przemawia za tym, iż nie jest to termin zawity. Jego uchybienie powoduje taki skutek, jaki przypisywany jest przez doktrynę prawa administracyjnego terminom przedawniającym²⁸. Charakter terminu przedawniającego w postępowaniu administracyjnym ma siedmiodniowy termin na złożenie wniosku o przywrócenie uchybionego terminu (art. 58 § 2 k.p.a.)²⁹. Z. Janowicz pisze, iż termin ten „jest wyjątkowym w naszym postępowaniu terminem nieprzywracalnym”³⁰. Takim też wyjątkowym terminem jest pięciodniowy termin na przekazanie zaświadczenia do u.s.c.

Należy jednak zauważyć, iż charakter przedawniający termin ten ma tylko w odniesieniu do duchownego. Wynika to z faktu, iż duchowny nie jest tu traktowany jako strona postępowania, mającego na celu zawarcie małżeństwa, a jako organ osoby prawnej dokonu-

²⁵ Tamże, s. 72.

²⁶ Tamże. Przykładem terminu zawitego jest 14-dniowy termin na złożenie odwołania od decyzji lub 7-dniowy termin na wniesienie zażalenia na postanowienie.

²⁷ Tamże, s. 72-73. Podobne rozwiązanie funkcjonuje na gruncie prawa cywilnego procesowego, gdzie postanowiono, że uchybienie terminu zawitego (prekluzyjnego) powoduje, iż czynność procesowa jest bezskuteczna, jednakże termin ten może zostać przywrócony. Zob. W. Siedlecki, *Terminy*, w: W. Siedlecki, Z. Świeboda, *Postępowanie cywilne. Zarys wykładu*, Warszawa 1998, s. 162-163.

²⁸ Zob. A. Tunia, *Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa w prawie polskim*, Lublin 2006, (mps BU KUL), s. 253.

²⁹ Zob. *Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego* (Dz. U. z 1960 r., nr 9, poz. 26 z późn. zm.).

³⁰ Z. Janowicz, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, Warszawa 1999, s. 185.

jącej zawiadomienia o zaistniałym fakcie³¹. Termin ten natomiast nie wiąże małżonków jako wnioskodawców występujących o rejestrację zawartego przez nich małżeństwa. Wprawdzie żaden przepis prawa polskiego o zawieraniu małżeństwa nie przewiduje możliwości przekazania zaświadczenia o zawartym małżeństwie przez samych małżonków, to jednak – jak się wydaje – nic nie stoi na przeszkodzie, aby mogli oni to uczynić. Wszakże to oni są stronami³² toczącego się postępowania, mającego na celu zaistnienie małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej i to oni są bezpośrednio zainteresowani jego zarejestrowaniem. Jako strony postępowania rejestracyjnego mogą oni w każdym czasie (o ile dysponują zaświadczeniem sporządzonym przez duchownego) wnieść o sporządzenie przez kierownika u.s.c. aktu małżeństwa. Jest to ich uprawnienie³³. Małżonkowie mogą jednak wnioskować o cywilną rejestrację swojego małżeństwa pod warunkiem, że są stanu wolnego i nie naruszają w ten sposób praw legalnie nabytych przez osoby trzecie³⁴. Wynika to z faktu, iż – zgodnie z art. 1 § 2 k.r.o. – zawarli oni małżeństwo „podlegające prawu wewnętrznemu kościoła albo innego związku wyznaniowego w obecności duchownego, oświadczając wolę jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu”. W ten sposób nabyli oni prawo żądania cywilnej rejestracji tego małżeństwa. Prawo to nabyli

³¹ Art. 10 ust. 1 pkt 3 konkordatu stanowi, że zawarcie małżeństwa ma zostać wpisane do akt stanu cywilnego „na wniosek” przekazany do u.s.c. Wniosek ten oznacza zwykle zawiadomienie, przekazanie informacji. Takie rozumienie przepisu konkordatu harmonizuje z art. 16 p.a.s.c., który stanowi, że akty stanu cywilnego sporządza się na podstawie „zgłoszenia zdarzenia powodującego sporządzenie aktu”. Ponadto we włoskiej – jednakowo autentycznej – wersji językowej konkordatu polskiego użyto zwrotu „notifica”, co oznacza „zawiadomienie”. A zatem duchowny jest jedynie podmiotem zawiadamiającym, przekazującym informację. Podobnie: W. Góralski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego w Polsce*, Warszawa 1998, s. 59-60.

³² Zgodnie z przepisami kodeksu postępowania administracyjnego – stroną postępowania jest każdy, czyjego interesu prawnego lub obowiązku dotyczy postępowanie, albo kto żąda czynności organu ze względu na swój interes prawny (art. 28 k.p.a.).

³³ Dla duchownego jest to obowiązek, dlatego musiał on zostać zobligowany do jego spełnienia określonym terminem.

³⁴ Chodzi o prawa nabyte w okresie od upływu pięciodniowego terminu na przekazanie zaświadczenia do momentu złożenia żądania o rejestrację małżeństwa. Może tu chodzić np. o prawa wynikłe z adopcji bądź prawa o charakterze majątkowym.

oni w momencie sporządzenia zaświadczenia przez uprawnionego duchownego. Do tego momentu prawa takiego nie posiadali, bo dopiero podpis uprawnionego duchownego autorytatywnie i urzędowo potwierdza, że małżeństwo zostało zawarte zgodnie z prawem wewnętrznym Kościoła lub innego związku wyznaniowego, wobec osoby uprawnionej do asystowania przy jego zawarciu.

Dla małżonków jako wnioskodawców termin przekazania zaświadczenia do u.s.c. ma zatem charakter terminu zwykłego.

Z uwagi na przyjęcie takiego charakteru terminu dla małżonków – wnioskodawców, rozważenia w tym miejscu wymaga kwestia, czy małżonkowie mogą wnioskować o sporządzenie aktu małżeństwa, nie posiadając sporządzonego przez duchownego zaświadczenia. Chodzi o sytuację, gdy wszystkie egzemplarze zaświadczenia zaginęły np. na skutek kradzieży – przed przekazaniem ich do u.s.c. Wydaje się, że w tej sytuacji powinni oni zwrócić się do sądu z wnioskiem o wydanie postanowienia w przedmiocie sporządzenia aktu małżeństwa, gdyż bez niego kierownik u.s.c. nie ma formalnej podstawy dokonania rejestracji³⁵. Podjęcie takiego postępowania przez sąd jest dopuszczalne. Zgodnie bowiem z art. 32 p.a.s.c. sąd jest uprawniony do ustalania treści aktu stanu cywilnego, jeżeli akt małżeństwa nie został sporządzony i nie można go sporządzić w trybie przewidzianym w przepisach ustawy. Postępowanie to ma charakter nieprocesowy (art. 33 p.a.s.c.). Posiadając takie postanowienie, małżonkowie mogą dopiero skutecznie wnosić do kierownika u.s.c. o sporządzenie aktu małżeństwa³⁶.

Prawodawca polski postanowił, że w razie niemożności zachowania pięciodniowego terminu na przekazanie zaświadczenia do u.s.c. z powodu zaistnienia siły wyższej, jego bieg ulega zawieszeniu przez czas trwania przeszkody (art. 8 § 3 zd. 2 k.r.o.). Natomiast konkordat stanowi, że „termin ten ulega przedłużeniu, jeżeli nie został dotrzy-

³⁵ Zaświadczenie to stanowi bowiem element składowy konstytutywnej przesłanki zawarcia małżeństwa cywilnego przed duchownym, dlatego jego brak uzasadnia odmowę sporządzenia aktu małżeństwa. Zob. T. Smoczyński, *Nowelizacja prawa małżeńskiego*, „Państwo i Prawo” 1999, z. 2, s. 26-27.

³⁶ Szerzej: A. Mezglewski, A. Tunia, *Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa*, s. 199-202.

many z powodu siły wyższej, do czasu ustania tej przyczyny” (art. 10 ust. 1 pkt 3 *in fine*)³⁷. Sformułowanie użyte w konkordacie jest nieprecyzyjne, ponieważ w razie zaistnienia siły wyższej bieg terminu na przekazanie zaświadczenia do u.s.c. przerywa się, a po jej ustaniu nie biegnie od początku, lecz jest kontynuowany (nabiera swej mocy). Oznacza to, że w przypadku, gdy zdarzenie, posiadające znamiona siły wyższej, nastąpiło np. w trzecim dniu biegu pięciodniowego terminu przekazania zaświadczenia do u.s.c., to po ustaniu siły wyższej terminem niezwłocznym, w którym winno nastąpić przekazanie zaświadczenia jest termin dwudniowy. Gdyby zaś przyjąć, iż termin pięciu dni ulega przedłużeniu, oznaczałoby to, iż po ustaniu siły wyższej termin ten biegnie na nowo³⁸ i w zasadzie duchowny może przekazać zaświadczenie nie w ciągu pięciu dni, ale odpowiednio w terminie od sześciu do dziesięciu dni od zawarcia małżeństwa w zależności, w którym dniu jego biegu nastąpiło działanie siły wyższej (wyłączając oczywiście sam okres działania siły wyższej)³⁹.

Pojęcie „siły wyższej” nie zostało zdefiniowane w doktrynie, dlatego też jest różnie interpretowane. Powszechnie przyjmuje się, iż „siła wyższa” (*vis maior*) to zdarzenie nadzwyczajne, zewnętrzne i niemożliwe do zapobieżenia. Jest to zdarzenie o charakterze katastroficznym, którego przyczyną mogą być nieprzewidziane działania sił przyrody, jak powódź, trzęsienie ziemi lub nadzwyczajne zdarzenia powodujące zaburzenia w życiu zbiorowym ludności, jak: wojna, zamieszki w kraju. Jego przyczyną mogą być także akty władzy pu-

³⁷ Również w włoskiej wersji językowej konkordatu użyto sformułowania *questo termine verrà prolungato*. Termin *prolungato* pochodzi od czasownika *prolungare*, który oznacza „przedłużyć”. Zob. S. Soja, C. Zawadzaka, Z. Zawadzki, *Mały słownik włosko-polski, polsko-włoski. Piccolo dizionario italiano-polacco polacco-italiano*, Warszawa 1961, s. 259.

³⁸ Z takiego – jak się wydaje – założenia wychodzi np. W. Adamczewski, który uważa, że „literalne potraktowanie klauzuli konkordatowej mogłoby zniweczyć jej funkcjonalny charakter, [dlatego] przepisy wykonawcze mogłyby wyraźnie określić, że w takim wypadku przepisany konkordatem termin należy liczyć od ustania przyczyny zaistnienia «siły wyższej», która uniemożliwiła zachowanie terminu”. W. Adamczewski, *Małżeństwo we współczesnych konkordatach*, Warszawa 1999, s. 249.

³⁹ „Przedłużenie terminu na skutek istnienia «siły wyższej» następuje do czasu ustania przyczyny, która ją spowodowała”. Tamże, s. 70.

blicznej, którym jednostka nie jest w stanie się przeciwstawić⁴⁰. Należy zatem odróżnić siłę wyższą od zwykłego przypadku (*casus*) i przyjąć, iż przytaczane w literaturze przedmiotu przypadki choroby proboszcza lub jego śmierci nie wyczerpują znamion siły wyższej, gdyż nawet w razie nagłej choroby duchownego, uniemożliwiającej mu osobiste spełnienie ciężącego na nim obowiązku, istnieją podstawy do legalnego sprawowania funkcji tego organu⁴¹. Znamiona siły wyższej mogłaby dopiero wypełnić epidemia choroby zakaźnej, która dotknęłaby szerszą grupę ludzi, w tym także uprawnionego duchownego. Nie może to być natomiast indywidualny przypadek zachorowania⁴². Uznanie, że siła wyższa miała miejsce z powodu choroby lub śmierci duchownego, mogłoby nastąpić dopiero wówczas, gdyby obowiązek przekazania zaświadczenia spoczywał na duchownym jako osobie fizycznej. Duchowny jednak w tym przypadku traktowany jest jako organ osoby prawnej, dlatego jeżeli nie ten podmiot to inny powinien dopełnić wymaganego obowiązku⁴³. W razie zaistnienia zatem siły wyższej zaświadczenie należy przekazać do urzędu stanu cywilnego niezwłocznie po jej ustaniu, podając przyczynę, która spowodowała zwłokę⁴⁴.

Jeżeli naruszenie terminu przekazania zaświadczenia do u.s.c. nastąpiło z powodu „siły wyższej”, kierownik u.s.c. winien sprawdzić, czy określone zdarzenie rzeczywiście posiadało wszystkie znamiona siły wyższej. W tym celu powinien przeprowadzić postępowanie wyjaśniające, ponieważ stosownie do orzeczenia Sądu Najwyższego z dnia 10 marca 1992 r. – „skutki zdarzenia, na które zainteresowana

⁴⁰ Zob. W. Czachórski, *Zobowiązania. Zarys wykładu*, Warszawa 1998, s. 182.

⁴¹ W Kościele katolickim – w takiej sytuacji – można zastosować kan. 541 § 1 KPK dotyczący wakatu urzędu proboszcza. Zob. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii PP. promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.

⁴² Odmienny pogląd wyraża J. Krukowski, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi*, s. 240; Tenże, *Procedura uznawania skutków cywilnych*, s. 220.

⁴³ Zob. A. Mezglewski, *Przepisy wprowadzające*, s. 266-267.

⁴⁴ Wydaje się jednak, iż w konkretnym przypadku duchownemu trudno będzie ocenić, czy działanie siły wyższej już ustąpiło. Zob. A. Tunia, *Obowiązki duchownego*, 178.

osoba nie ma wpływu i któremu przy najbardziej posuniętej staranności nie mogła zapobiec [...] nie powinny tej osoby obciążać ujemnymi konsekwencjami”⁴⁵. Oceny, czy zdarzenie takie miało rzeczywiście miejsce, dokonać może tylko kierownik u.s.c. On również ocenia, czy działanie siły wyższej w konkretnym przypadku już ustąpiło⁴⁶. Z wnioskiem o przeprowadzenie takiego postępowania może zwrócić się osoba zainteresowana (np. duchowny lub jeden z małżonków).

W doktrynie zauważa się, że jeżeli w razie uchybienia terminu kierownik u.s.c. sporządził akt małżeństwa, wpisowi temu towarzyszy domniemanie, że usprawiedliwił on zaistniałe opóźnienie⁴⁷. Jak się jednak wydaje, użycie słowa „usprawiedliwił” w powyższym kontekście nie jest fortunne. Dopuszcza ono bowiem pewną uznaniowość ze strony kierownika u.s.c. Lepiej byłoby, gdyby kierownik u.s.c. w uzasadnieniu do swojej decyzji stwierdził, iż w jego przekonaniu wystąpiły znamiona siły wyższej.

3. TERMIN SPORZĄDZENIA AKTU MAŁŻEŃSTWA W U.S.C.

Akt małżeństwa winien zostać sporządzony niezwłocznie, nie później niż w następnym dniu roboczym, po dniu, w którym do u.s.c. nadeszły dokumenty stanowiące podstawę sporządzenia tego aktu (art. 61a ust. 2 p.a.s.c.). Termin przewidziany w tym przepisie

⁴⁵ Zob. Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 10 marca 1992 r., OSP 1992 r., poz. 30.

⁴⁶ Zdaniem T. Smoczyńskiego problem niedostarczenia zaświadczenia przez duchownego z powodu siły wyższej należy oceniać podobnie do przyczyn niedokonania przez stronę w wyznaczonym terminie czynności procesowej bez swojej winy (art. 168 § 1 k.p.c.). Zob. T. Smoczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2005, s. 35.

⁴⁷ W przekonaniu T. Smoczyńskiego przy ocenie dotrzymania tego terminu należy rozstrzygać na korzyść małżeństwa (*in favore matrimonii*), ponieważ terminu tego nie można traktować jako przesłanki koniecznej do zawarcia małżeństwa. Pełni ona jedynie funkcję pomocniczą względem przesłanki konstytutywnej sporządzenia aktu małżeństwa, ponieważ jeżeli kierownik u.s.c. sporządził akt małżeństwa mimo naruszenia tego terminu przez duchownego, małżeństwo cywilne zaistnieje i nie ma podstaw do żądania unieważnienia małżeństwa na podstawie art. 2 k.r.o. Tamże, s. 36.

ma charakter jedynie instrukcyjny, co oznacza, że jego uchybienie nie stoi na przeszkodzie późniejszej rejestracji małżeństwa.

Częstą praktyką urzędów stanu cywilnego jest sporządzanie aktów małżeństwa w czasie odpowiednim do aktualnie panującego w danym urzędzie natężenia pracy. W związku z tym wydaje się, iż uzasadnione byłoby, gdyby na kierownika u.s.c. ciążył obowiązek sporządzenia i przesłania odpisu aktu małżeństwa małżonkom. Jego ewentualny brak pozwoliłby stronom na podjęcie kroków mających na celu ustalenie przyczyny niezarejestrowania zawartego przez nich małżeństwa, pod warunkiem jednak, że zostaliby oni odpowiednio pouczeni w tym zakresie.

W przypadku zatem przekazania do u.s.c. zaświadczenia spełniającego wszystkie wymogi formalne, po stronie kierownika ciąży obowiązek prawny sporządzenia aktu małżeństwa w terminie określonym w art. 61a ust. 2 p.a.s.c. Termin ten może jednak ulec „wydłużeniu” w razie zajścia okoliczności uniemożliwiających natychmiastowe dokonanie rejestracji. Chodzi tu przede wszystkim o sytuację, gdy przekazane do u.s.c. zaświadczenie obarczone jest brakami formalnymi. Kierownik u.s.c. winien wówczas – zgodnie z art. 64 § 2 k.p.a. – wezwać duchownego do ich uzupełnienia w terminie 7 dni z pouczeniem, że ich nieusunięcie spowoduje pozostawienie sprawy bez rozpoznania. Po uzupełnieniu braków, kierownik ma obowiązek akt taki sporządzić.

Sporządzenie aktu małżeństwa w terminie późniejszym niż określony w art. 61a ust. 2 p.a.s.c. może nastąpić również, gdy kierownik odmówił sporządzenia tegoż aktu, a jego decyzja została poddana kontroli sądowej. Zgodnie bowiem z art. 7 ust. 2 *in fine* p.a.s.c., jeżeli kierownik u.s.c. odmawia sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2 i 3 k.r.o., to obowiązany jest powiadomić na piśmie osobę zainteresowaną⁴⁸ o przyczynie swojej odmowy (art. 7 ust. 2 zd. 1. p.a.s.c.) i wskazać jednocześnie przyczyny

⁴⁸ Osobą zainteresowaną w tej sytuacji są nie tylko małżonkowie (strony postępowania mającego na celu zawarcie małżeństwa), ale także duchowny, ponieważ jako podmiot obowiązku sporządzenia i terminowego przekazania do u.s.c. zaświadczenia o zawartym małżeństwie – w razie uchybień z jego strony – powinien mieć możliwość ochrony swoich interesów.

uzasadniające niedokonanie tej czynności. Osoba zainteresowana może zaś w ciągu 14 dni od doręczenia jej pisma kierownika u.s.c. wystąpić do sądu rejonowego właściwego ze względu na siedzibę urzędu stanu cywilnego z wnioskiem o rozstrzygnięcie, czy okoliczności przedstawione przez kierownika u.s.c. uzasadniają odmowę sporządzenia przez niego aktu małżeństwa (art. 7 ust. 2 zd. 2. p.a.s.c.)⁴⁹. Rozstrzygając sprawę odmowy sporządzenia aktu cywilnego (aktu małżeństwa) przez kierownika u.s.c., sąd wydaje postanowienie po przeprowadzeniu rozprawy (art. 564 pkt 4 k.p.c.)⁵⁰. Prawomocne orzeczenie sądu wydane w tej sprawie jest wiążące dla kierownika u.s.c. (art. 7 ust. 2 zd. 3. p.a.s.c.). Oznacza to, że jeżeli w toku postępowania sądowego sąd nie podzielił argumentów kierownika u.s.c. i uwzględnił wniosek osoby zainteresowanej z chwilą uprawomocnienia się tego postanowienia, kierownik u.s.c. będzie musiał się do niego zastosować i sporządzić akt małżeństwa⁵¹.

4. PODSUMOWANIE

Odnosząc się do trzymiesięcznego terminu ważności zaświadczenia, o którym mowa w art. 4¹ § 2 k.r.o., należy postawić postulat *de lege lata* traktowania go jako terminu przedawniającego. Taki charakter tego terminu wynika z jego konstrukcji prawnej nadanej mu przez samego ustawodawcę.

Jako termin przedawniający *de lege lata* należy również traktować pięciodniowy termin, jaki ma duchowny na przekazanie zaświadczenia do u.s.c. Przedawniający charakter tego terminu wynika z kategorycznego brzmienia zarówno przepisu art. 10 ust. 1 pkt 3 kon-

⁴⁹ Wystąpienie jednak przez stronę do sądu z wnioskiem o rozstrzygnięcie danej sprawy jest niedopuszczalne, jeżeli sąd na podstawie art. 5 k.r.o. rozstrzygnął, iż małżeństwo nie może być zawarte (art. 7 ust. 3 p.a.s.c.).

⁵⁰ Zob. *Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego* (Dz. U. z 1964 r., nr 43, poz. 296 z późn. zm.).

⁵¹ Jeżeli natomiast argumenty kierownika u.s.c. zostały uwzględnione, osoba zainteresowana ma prawo złożyć zażalenie na postanowienie sądu oddalające jej wniosek do sądu okręgowego. Zob. H. Chwyć, *Zawarcie małżeństwa i jego rejestracja*, s. 44.

kordatu, z przepisu art. 8 § 3 k.r.o., jak też z przepisu art. 61a ust. 5 p.a.s.c. Powyższe przepisy nie dają możliwości jego interpretacji w kierunku uznania go za termin zawity, czy też termin instrukcyjny. Celem prawodawcy (zarówno stron konkordatu, jak i ustawodawcy polskiego) było bowiem maksymalne zobligowanie duchownych do bezzwłocznego przekazania zaświadczenia do u.s.c. Ta przesłanka miała niewątpliwie decydujący wpływ na charakter ukształtowanego terminu. Nadmienić przy tym należy, iż prawodawca nie ma innej możliwości zobligowania duchownych do terminowego przekazywania zaświadczeń. Niemożliwe są do zastosowania wobec nich zarówno sankcje administracyjnoprawne, jak i karnoprawne. Rygorystyczny charakter tego terminu w stosunku do duchownych należy zatem utrzymać.

Urzednicy stanu cywilnego, którzy stosują powyższe przepisy w praktyce, najczęściej dokonują rejestracji małżeństwa także w przypadkach, gdy zaświadczenie dostarczane jest po terminie⁵². Praktyki takiej – pomimo jej powszechności – nie można aprobować. W przypadku uchybienia przez duchownego terminu, kierownik u.s.c. – jak się wydaje w kontekście powyższych ustaleń – powinien poinformować o tym fakcie strony, czyli małżonków, a także pouczyć ich, że w zaistniałej sytuacji rejestracja małżeństwa może nastąpić jedynie na ich żądanie. Żądanie to winno być zgodnie wniesione przez obie strony bądź też wyrażone przez jednego z małżonków, przy braku sprzeciwu drugiego.

⁵² Wiedza na ten temat zaczerpnięta została z dyskusji, jaka miała miejsce podczas międzynarodowej konferencji nt. *Zawarcie małżeństwa i jego rejestracja na podstawie przepisów prawa polskiego i obcego* w Kazimierzu Dolnym w dniach 8-10 maja 2001 r., w której brali udział i wypowiadali się kierownicy u.s.c. z całej Polski. Sprawozdanie z dyskusji opublikował na stronie internetowej B. Glinowski. Zob. <http://www.archpoznan.org.pl>

TOMASZ J. SZYSZLAK

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W KONSTITUCJACH I USTAWACH WYZNANIOWYCH PAŃSTW POSTRADZIECKICH

1. TRADYCJE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W PRAWODAWSTWIE ROSYJSKIM, RADZIECKIM ORAZ REGULACJACH WSPÓLNOTY NIEPODLEGŁYCH PAŃSTW

Nominalnie pierwszym aktem prawnym w historii Rosji, w którym wprowadzono pojęcia tolerancji i wolności religijnej, był wydany przez cara Mikołaja II 26 II 1903 r. manifest tolerancyjny, choć już pewne elementy znalazły się we wcześniejszym rozporządzeniu Ministerstwa Obcych Wyznań *O darowaniu raskolnikom niektórych praw cywilnych i o sprawowaniu nabożeństw* (1883 r.). W warunkach klęski w wojnie z Japonią, ostrego kryzysu gospodarczego, społecznego i politycznego, doszło do ogłoszenia 30 IV 1905 r. tzw. edyktu tolerancyjnego. Mimo że prawosławie pozostało nadal wyznaniem państwowym, to konwersja do innych konfesji przestała być przestępstwem karnym. Staroobrzędowcom i członkom innych sekt wywodzących się z prawosławia dokument ten przyznawał wolność istnienia i działania, duchownych, zarówno w prawach, jak i obowiązkach, zrównywał z klerem innych wyznań chrześcijańskich, gminom wyznaniowym (parafiom) zezwalał na posiadanie odrębnych cmentarzy, a także potwierdzał prawo laikatu do zawierania małżeństw mieszanych z prawosławnymi. W stosunku do Kościoła katolickiego przyznano mu prawo do nieskrępowanej działalności religijnej, w tym do zakładania nowych parafii i wznoszenia świątyń, zwrócono skonfiskowane i zamknięte przez państwo kościoły i kaplice, a także ze-

zwolono wcielonym wcześniej do prawosławia grekokatolikom przejście na obrządek łaciński¹.

W 1917 r. abdykował car Mikołaj II, głowa Kościoła prawosławnego w Rosji, co umożliwiło przywrócenie nieistniejącej od czasów Piotra I instytucji patriarchy. Władzę w państwie przejął Rząd Tymczasowy, który w aktach prawnych *O zniesieniu ograniczeń wyznaniowych i narodowych* (20 III 1917 r.) oraz *O wolności sumienia* (14 VII 1917 r.) zrównał w prawie wszystkich obywateli rosyjskich bez względu na przekonania religijne. Po raz pierwszy poręczono prawo do pozostawania bez przynależności religijnej, przy czym osoby korzystające z tego uprawnienia zobowiązano do poinformowania o tym konfesję, do której wcześniej należały oraz zgłoszenia tego faktu do organu samorządu terytorialnego, od tego momentu prowadzącego akta stanu cywilnego takich osób².

Dojście do władzy komunistów w wyniku rewolucji październikowej skutkowało rewizją dotychczasowych gwarancji wolności religijnej. Dekretem *O rozdzieleniu kościoła od państwa i szkoły od kościoła* (23 I 1918 r.) wszystkie wspólnoty religijne zostały zrównane ze stowarzyszeniami prywatnymi, pozbawione prawa własności i podmiotowości prawnej, a także jakiegokolwiek wsparcia ze strony państwa i samorządów. Jednocześnie wprowadzono zakaz rubryk wyznaniowych oraz nakazano usunięcie pytań dotyczących wyznawanej religii lub światopoglądu z dokumentów urzędowych, zakazano ceremoniałów i obrzędów religijnych w działalności organów publicznych i społecznych, zlikwidowano instytucję przysięgi religijnej, a także rugowano religię ze szkolnictwa publicznego. Wkrótce pojawiły się również akty niższego rzędu ściśle ograniczające prawo do wolności religijnej i dyskryminujące obywateli ze względu na jakiekolwiek wyznanie. „Stowarzyszenia kościelne” z hierarchią duchowną zastąpiły „grupy wierzących”, czyli składające się z przynajmniej dwudziestu osób komitety parafialne, którym powierzono zarządza-

¹ Zob. J. Byś, *Stosunek państwa do Kościołów w Rosji od chrztu Rusi do rewolucji październikowej (od X w. do 1917 r.)*, „Prawo Kanoniczne” 2001, nr 1-2, s. 206-208; M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego, t. 3'*, Warszawa 1991, s. 308-309.

² Zob. J. Byś, *Stosunek państwa*, s. 209.

nie sprawami parafii lub gminy, a także najmowanie do pracy duchownego. Zakazano nauczania zasad wiary dzieci i młodzież do osiemnastego roku życia przez kogokolwiek, łącznie z rodzicami. Wszystkich duchownych pozbawiono praw politycznych na równi z osobami „żyjącymi z cudzej pracy”, przestępcami i tzw. obcymi. W 1923 r. zdelegalizowano wszystkie wspólnoty religijne i zobowiązano do obowiązkowej ponownej rejestracji, zaostrzając jednocześnie jej warunki. Wniosek o rejestrację musiał być podpisany przez pięćdziesięciu pełnoprawnych obywateli, którzy zostali również zobligowani do przedłożenia wielu dokumentów, co w praktyce przyczyniło się do zmniejszenia liczby oficjalnie działających organizacji religijnych. W 1928 r. zakazano organizowania przez związki wyznaniowe stowarzyszeń, zgromadzeń, kongresów i wszelkiej aktywności duszpasterskiej. W końcu w radzieckiej ustawie zasadniczej z 5 XII 1936 r. zapisano ścisły rozdział kościoła od państwa i szkoły od kościoła, natomiast wolność religijna została ograniczona wyłącznie do prawa wykonywania kultów religijnych. Do rangi konstytucyjnej zasady urosła propaganda ateistyczna, która stała się w ten sposób jednym z podstawowych zadań państwa radzieckiego (art. 124)³.

System prawa wyznaniowego, przyjęty w ZSRR po II wojnie światowej, wcielano w życie w konstytucjach i ustawodawstwie państw Europy Środkowej. W federacji radzieckiej dopiero w wyniku proponowanej przez przywódcę partii komunistycznej M. Gorbaczowa polityki *pierestrojki* doszło do zmiany oficjalnego stosunku władzy do religii. Przejawem tego procesu na gruncie prawnym było uchwalenie 1 X 1990 r. przez Radę Najwyższą ZSRR ogólnozwiązkowej ustawy *O wolności sumienia i organizacjach religijnych*. Wkrótce również ustawy regulujące problematykę wyznaniową zaczęto uchalać na poziomie republik związkowych i autonomicznych. Jeszcze przed upadkiem komunizmu i Związku Radzieckiego uczyniły to Armenia, Rosja, Turkmenistan, Ukraina i Uzbekistan. W art. 1 Ustawy ZSRR

³ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 74-76; H. Misztal, *Systemy relacji państwo – Kościół*, w: *Prawo wyznaniowe*, H. Misztal i P. Stanisławski (red.), Lublin 2003, s. 47-48; J. Matwiejuk, *Kształtowanie normatywnego systemu stosunków państwa do organizacji religijnych w Związku Radzieckim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2004, t. 7, s. 103-110.

zapisano: „Niniejsza Ustawa gwarantuje obywatelom prawa do określania i wyrażania swojego stosunku do religii, do zgodnych z tym przekonań, do nieskrępowanego wyznawania religii i wypełniania obrzędów religijnych, a także [gwarantuje – TJS] sprawiedliwość społeczną i równość, ochronę praw i interesów obywateli niezależnie od ich stosunku do religii i reguluje stosunki związane z działalnością organizacji religijnych”⁴. Nowy akt prawny zdefiniował szczegółowo pojęcie „prawa do wolności sumienia”: „W zgodzie z prawem do wolności sumienia każdy obywatel samodzielnie określa swój stosunek do religii, ma prawo osobistego albo wspólnego z innymi wyznawania jakiegokolwiek religii albo nie wyznawania żadnej, wyrażania i propagowania przekonań związanych ze stosunkiem do religii. Rodzice albo osoby, które ich zastępują, za wzajemną zgodą mają prawo wychowywania swoich dzieci w zgodzie ze swoim własnym stosunkiem do religii. Niedopuszczalne jest jakiegokolwiek przymuszenie obywateli do określenia swojego stosunku do religii, do wyznawania albo odmowy wyznawania religii, do uczestnictwa albo nie uczestniczenia w nabożeństwach, obrzędach i ceremoniach religijnych, do nauczania religii. Realizacja wolności wyznawania religii albo przekonań podlega tylko takim ograniczeniom, które są niezbędne dla ochrony bezpieczeństwa i porządku publicznego, życia, zdrowia i moralności, a także praw i wolności innych obywateli, ustanowionych przez Ustawę i zgodnych z międzynarodowymi zobowiązaniami ZSRR (art. 3)”⁵.

W dalszej części Ustawy zagwarantowano równość obywateli wobec prawa we wszystkich dziedzinach życia obywatelskiego, politycznego, ekonomicznego, społecznego i kulturalnego niezależnie od stosunku do religii, zakaz ograniczania praw i tworzenia przywilejów, a także podlegania do wrogości i nienawiści ze względu na stosunek do religii oraz obrażania uczuć obywateli, zakaz zasłaniania się przekonaniami religijnymi przy odmowie wykonywania obowiązków konstytucyjnych, przy czym zastąpienie jednego obowiązku przez drugi jest dopuszczalne tylko w przypadkach przewidzianych przez

⁴ *Zakon SSSR „O svobode sovesti i religioznych organizacijach”*, w: <http://ntc.duma.gov.ru/bpa>, 15 września 2006 r.

⁵ Tamże.

prawo (art. 4). Art. 5 podtrzymuje rozdział kościoła (organizacji religijnych) od państwa, a art. 6 – rozdział szkoły od kościoła (organizacji religijnych), przy równoczesnym zapewnieniu równości wszystkich wyznań. Omawiany akt prawny zawiera szczegółowy katalog organizacji religijnych (gminy wyznaniowe, zarządy i centra, klasztorzy, bractwa religijne, misje, duchowne zakłady oświatowe i zjednoczenia składające się z wymienionych podmiotów), a samą organizację charakteryzuje jako instytucję tworzoną w celu zaspokojenia potrzeb religijnych obywateli wyznawania i propagowania wiary, działająca w zgodzie ze swoją strukturą hierarchiczną i instytucjonalną, wybierającą, mianującą i wymieniającą swój personel w zgodzie ze swoim statutem (art. 7).

Gminy wyznaniowe (parafie) są zakładane przez grupę co najmniej dziesięciu osób pełnoletnich, a pozostałe rodzaje organizacji – przez zarządy i centra (art. 8-14). W przypadku klasztorów i bractw religijnych ustawodawca przewidział możliwość ich założenia na warunkach określonych dla gmin wyznaniowych (art. 10). Ustawa z 1990 r. przywróciła również organizacjom religijnym prawa majątkowe, w tym prawo do korzystania z majątku państwowego (art. 17-18), nadała im prawo do działalności produkcyjnej i gospodarczej (art. 19), a także uregulowała problematykę związaną z zatrudnianiem, zabezpieczeniem socjalnym i ubezpieczeniem społecznym duchownych i innych osób zatrudnianych przez organizacje (art. 25-28). Nowy akt prawny zezwolił również na prowadzenie nabożeństw i innych obrzędów religijnych nie tylko w świątyniach, ale również w szpitalach, hotelach, domach starców i inwalidów, aresztach i zakładach karnych, na prośbę osób przebywających w tych instytucjach lub z inicjatywy organizacji religijnych (art. 21). Art. 22 dotyczy możliwości wolnego posiadania, nabywania i produkowania, zarówno przez obywateli, jak i przez organizacje, literatury i przedmiotów o charakterze religijnym, art. 23 – zezwala na działalność dobroczynną i kulturalno-oświatową organizacji religijnych, a art. 24 – poręcza prawo do nawiązywania i ustanawiania kontaktów międzynarodowych na poziomie indywidualnym oraz instytucjonalnym⁶.

⁶ Zob. tamże.

Prawo do wolności religijnej należy do podstawowych praw człowieka, które gwarantuje szereg dokumentów i porozumień międzynarodowych. Również w systemie powstałej po upadku ZSRR i grupującej wszystkie były republiki związkowe, z wyjątkiem państw bałtyckich, Wspólnoty Niepodległych Państw (WNP), prawa człowieka, w tym prawo do wolności religijnej, odgrywają znaczącą rolę. Zgodnie z przyjętym w Mińsku 22 I 1993 r. Statutem WNP jest organizacją opierającą swoją działalność na powszechnie obowiązujących normach i zasadach prawa międzynarodowego, Karcie Narodów Zjednoczonych, Akcie końcowym Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie i innych dokumentach KBWE. Wśród celów WNP w art. 2 znalazło się zabezpieczenie praw i wolności człowieka, a w następnym artykule sprecyzowano, że w korzystaniu z praw i wolności wszyscy ludzie są równi, niezależnie od rasy, przynależności etnicznej, języka, religii oraz przekonań (art. 3). W stosunkach wzajemnych państwa członkowskie WNP kierują się normami prawa międzynarodowego, zasadą suwerenności państw członkowskich i prawem narodów do samostanowienia (art. 5). Do celów organizacji należy również duchowe zjednoczenie narodów państw członkowskich, które opierać się ma na poszanowaniu ich niezależności, ścisłej współpracy w ochronie dziedzictwa kulturowego i wymiany kulturalnej (art. 3)⁷.

Wśród dokumentów WNP, które odnoszą się do wolności religijnej, wolności sumienia i wyznania, nie można pominąć *Deklaracji o zobowiązaniach międzynarodowych w zakresie praw człowieka i podstawowych wolności* (1993 r.), *Konwencji o zabezpieczeniu praw osób należących do mniejszości narodowych* (1994 r.), a także *Konwencji o prawach i podstawowych wolnościach człowieka* (1995 r.). Pierwszy z wymienionych powyżej dokumentów został przyjęty przez prezydentów Armenii, Azerbejdżanu, Białorusi, Kazachstanu, Kirgistanu, Mołdawii, Rosji, Tadżykistanu, Turkmenistanu, Ukrainy i Uzbekistanu 24 IX 1993 r. Szefowie państw w preambule tego aktu

⁷ Zob. *Ustav Sodruzhestva Nezavisimych Gosudarstv*, w: A. O. Protopopov, *Religija i zakon. Pravovye osnovy svobody sovesti i dejatel'nosti religioznych ob"edinenij w stranach SNG i Baltii. Sbornik pravovych aktov*, Moskwa 2002, s. 47-48.

zauważyli aktualność problemów zabezpieczenia praw i wolności człowieka, a także potwierdzili swoje zobowiązania ze szczytu w Ałma-Acie (1991 r.) w sprawie zagwarantowania w systemach konstytucyjnych wypełniania międzynarodowych zobowiązań byłego Związku Radzieckiego. Przedstawiciele państw członkowskich wyrazili również swoje przywiązanie do celów i zasad Karty Narodów Zjednoczonych oraz Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, potwierdzili, że jednym ze zobowiązań uczestników KBWE było rozpatrzenie przystąpienia do międzynarodowych paktów praw człowieka ONZ z 1966 r. i protokołów dodatkowych do nich, a także zgodzili się z zasadą odpowiedzialności państwa w zakresie zagwarantowania praw i wolności człowieka⁸.

Deklaracja o zobowiązaniach międzynarodowych w zakresie praw człowieka i podstawowych wolności składa się z sześciu punktów, w których jej sygnatariusze zagwarantowali w kolejności: zabezpieczenie wypełniania obowiązków w zakresie praw człowieka i podstawowych wolności, które wynikają z umów i paktów międzynarodowych podpisanych przez były ZSRR; formalne przyjęcie w najkrótszym możliwym czasie umów i paktów międzynarodowych w zakresie praw człowieka; regularne omawianie w gronie prezydentów państw członkowskich organizacji problemów związanych z realizacją umów i paktów międzynarodowych w zakresie praw człowieka; przedsięwzięcie niezbędnych wysiłków w celu uregulowania problemów związanych z prawami człowieka w umowach bilateralnych i multilateralnych między państwami członkowskimi WNP; opracowanie i przyjęcie w najbliższym czasie konwencji o prawach człowieka; przedsięwzięcie koniecznych środków w celu uzgodnienia prawa krajowego z obowiązującymi uregulowaniami międzynarodowymi w kwestii praw człowieka, w tym z dokumentami KBWE⁹.

Przeszło rok później, 21 X 1994 r., przedstawiciele wszystkich państw członkowskich WNP, z wyjątkiem Uzbekistanu, podpisali

⁸ Zob. *Deklaracija Glav Gosudarstv-Uchastnikov Sodruzhestva Nezavisimych Gosudarstv o Mezhdunarodnyh Objazatel'stvach v Oblasti Prav Cheloveka i Osnovnyh Svobod*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 49.

⁹ Zob. tamże, s. 49-50.

Konwencję o zabezpieczeniu praw osób należących do mniejszości narodowych. Zatwierdziły ją rządy Białorusi (1994 r.), Azerbejdżanu (1995 r.), Armenii (1997 r.) i Tadżykistanu (2001 r.), w związku z czym stała się ona dla nich obowiązująca od lutego 2001 r. Strony umowy potwierdziły swoje przywiązanie do międzynarodowych standardów w zakresie praw człowieka, zarówno uniwersalnych (ONZ), jak i regionalnych (KBWE), a także zaznaczyły, że prawa osób należących do mniejszości narodowych są integralną częścią powszechnego systemu praw człowieka. W systematyce Konwencji na uwagę ze względu na problematykę wolności religijnej, wolności sumienia i wyznania zasługuje art. 8: „Każda z Umawiających się Stron przyznaje osobom, które należą do mniejszości narodowych, prawo indywidualnego albo wspólnego z członkami swojej grupy wyznawania swojej religii, dokonywania obrzędów religijnych w zgodzie ze swoim wyznaniem, utrzymywania budynków sakralnych, pozyskiwania i wykorzystywania przedmiotów, które są niezbędne do odprawiania kultów, a także prowadzenia religijnej działalności oświatowej w języku rodzimym. Działalność taka nie powinna się przeciwstawiać prawu państwowemu”¹⁰.

Konwencja definiuje mniejszość narodową jako grupę osób żyjących na terytorium jednego z państw sygnatariuszy i posiadających jego obywatelstwo, którzy pod względem przynależności etnicznej, językowej, kulturowej, religijnej czy też pod względem tradycji wyróżniają się spośród ludności danego państwa (art. 1). Dokument ten nakłada na sygnatariuszy obowiązek zapewnienia nieskrępowanego wyrażania, zachowania i rozwijania własnej tożsamości etnicznej, językowej, kulturalnej i religijnej (art. 4). Zagwarantowano również wolność zrzeszania się członków mniejszości narodowych w organizacjach o charakterze oświatowym, kulturalnym i religijnym w celu ochrony i rozwoju tożsamości etnicznej, językowej, kulturowej i religijnej (art. 5). Takie organizacje mniejszościowe, a także ich organizacje religijne, mają prawo korzystać ze środków pochodzących z darowizn, od państwa lub z zagranicy (art. 8)¹¹.

¹⁰ *Konwencija ob obespechenii prav lic, prinadležashchich k nacional'nym men'shinstvam*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 50-52.

¹¹ Zob. tamże, s. 51-52.

W końcu *Konwencja o prawach i podstawowych wolnościach człowieka* z 26 V 1995 r., którą podpisali już tylko przedstawiciele siedmiu państw członkowskich: Armenii, Białorusi, Gruzji, Kirgistanu, Mołdawii, Rosji i Tadżykistanu, zatwierdziły rządy Rosji (1995 r.) i Białorusi (1998 r.), a ratyfikowała również Rosja (1995 r.) i Tadżykistan (1997 r.). Od sierpnia 1998 r. konwencja jest obowiązująca dla Białorusi, Rosji i Tadżykistanu. Również i ten dokument nawiązuje do tradycji powszechnych i regionalnych systemów ochrony praw człowieka oraz *Deklaracji Szefów Państw WNP o zobowiązaniach międzynarodowych w zakresie praw człowieka i podstawowych wolności* (1993 r.). Zgodnie z nim ochrona standardów międzynarodowych w zakresie praw człowieka przez wszystkie państwa członkowskie WNP, rozwój i poszerzenie szacunku dla praw człowieka i podstawowych wolności dla wszystkich, bez względu na rasę, płeć, język, poglądy polityczne, religię i pochodzenie społeczne, jest elementem przemian demokratycznych, rozwoju ekonomicznego i społecznego oraz utrwalenia praworządności¹².

Prawo do wolności myśli, wolności sumienia i wyznania zapisane zostało w art. 10. Jest to prawo przynależne każdemu człowiekowi, a w jego zakres wchodzi wolność wyboru lub wolność propagowania już posiadanej religii, wyznawania jej indywidualnie lub wspólnie z innymi, a także wolność odprawiania kultów i obrzędów religijnych. Ograniczenie wolności religijnej może mieć miejsce, ale tylko w przypadkach przewidzianych prawem, a w szczególności ze względu na bezpieczeństwo i porządek publiczny, ochronę zdrowia i moralności społeczeństwa oraz ochronę praw i wolności innych osób. W innym miejscu Konwencji zagwarantowano równość wszystkich ludzi w korzystaniu z praw i wolności, w tym również równość bez względu na religię i przekonania (art. 20). W tym samym dokumencie podjęto się próby uregulowania kwestii powszechnej służby wojskowej, którą z powodów politycznych lub religijno-etycznych można odbyć w formie cywilnej służby zastępczej (art. 4)¹³.

¹² Zob. *Konwencja Содружества Независимых Государств о правах и основных свободах человека*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 54-55.

¹³ Zob. tamże, s. 55.

2. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W KONSTYTUCJACH PAŃSTW POSTRADZIECKICH

W systemach politycznych państw demokratycznych spośród wszystkich aktów prawnych największe znaczenie odgrywa konstytucja. Doskonałym miejscem do zaprezentowania idei, które przyświecały twórcom ustawy zasadniczej, jest jej preambuła. Wśród państw postradzieckich odniesienia światopoglądowe w preambułach znalazły się jedynie w konstytucjach Azerbejdżanu z 1995 r. i Ukrainy z 1996 r. W pierwszym przypadku w ustawie zasadniczej znalazł się następujący zapis: „Naród Azerbejdżanu, kontynuując wielowiekowe tradycje swojej państwowości, kierując się zasadami, odzwierciedlonymi w Akcie Konstytucyjnym *O niezależności państwowej Republiki Azerbejdżańskiej*, pragnąc szczęścia wszystkim i każdego, utrwalając sprawiedliwość, wolność i bezpieczeństwo, zdając sobie sprawę z odpowiedzialności przed przeszłym, teraźniejszym i przyszłym pokoleniem, uroczyście oświadcza o swoich następujących zamiarach: [...] zbudować prawne, świeckie państwo, zabezpieczające wyższość prawa jako wyrażenie woli narodu [...]”¹⁴.

Konstytucja ukraińska natomiast zawiera bezpośrednie odwołanie do Boga: „Rada Najwyższa Ukrainy w imieniu Narodu Ukraińskiego – obywateli wszystkich narodowości, wyrażając wolę narodu, [...] uświadamiając sobie odpowiedzialność przed Bogiem, własnym sumieniem, byłymi, teraźniejszymi i przyszłymi pokoleniami, [...] przyjmuje niniejszą Konstytucję – Ustawę Zasadniczą Ukrainy”¹⁵.

Ustawy zasadnicze państw postradzieckich w większości przypadków zawierają przepisy gwarantujące wprost prawo do wolności religijnej. Jedynie w konstytucjach Białorusi i Tadżykistanu brak jest takiej klauzuli, a wolność religijną należy wywodzić ze wspólnego dla obu państw artykułu: „Każdy ma prawo do samodzielnego określenia swojego stosunku do religii [...]” (art. 31 Konstytucji Białorusi, art. 26 Konstytucji Tadżykistanu).

¹⁴ *Konstitucija Azerbejdżanskoj Respubliki (izvlečenije)*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 58.

¹⁵ *Konstitucija Ukraini. Konstytucja Ukrainy*, Lwów 1997, s. 5.

Poza określeniem „wolność religijna” w nomenklaturze prawniczej państw członkowskich WNP oraz państw nadbałtyckich najczęściej stosuje się termin „wolność sumienia” (art. 48.1 Konstytucji Azerbejdżanu, art. 22.1 Konstytucji Kazachstanu, art. 31.1 Konstytucji Mołdawii, art. 31 Konstytucji Uzbekistanu), ale funkcjonują również pojęcia „wolności myśli, sumienia i wyznania” (art. 23 Konstytucji Armenii, art. 40 Konstytucji Estonii, art. 26 Konstytucji Litwy), „wolności wyznania oraz wolności duchowej i kultowej” (art. 16.2 Konstytucji Kirgistanu), „wolności myśli, sumienia i przekonań religijnych” (art. 99 Konstytucji Łotwy), „wolności sumienia i wolności wyznania” (art. 28 Konstytucji Federacji Rosyjskiej), „wolności religii i wyznania” (art. 11 Konstytucji Turkmenistanu) oraz „wolności światopoglądu i wyznania” (art. 35 Konstytucji Ukrainy). Twórcy gruzińskiej ustawy zasadniczej gwarancje wolności religijnej zapisali w katalogu innych praw człowieka – „wolność słowa, poglądów, sumienia, wyznania i przekonań” (art. 19.1)

Również większość przepisów o wolności religijnej gwarantuje ją każdemu człowiekowi, a jedynie w Konstytucji Mołdawii obligatoryjność wolności religijnej należy wywodzić z innych przepisów ustawy zasadniczej m.in. z art. 15 („Obywatele Republiki Mołdowa korzystają z praw i wolności, zagwarantowanych w Konstytucji i innych ustawach, i mają określone przez nie obowiązki”) oraz z art. 19.1 („Obcokrajowcy i bezpieczeństwa mają te same prawa i obowiązki, co obywatele Republiki Mołdowa, z wyjątkami przewidzianymi przez prawo”)¹⁶. Powszechność prawa do wolności religijnej, o której mówi się w ustawach zasadniczych, oznacza, że mają do niej prawo wszystkie osoby ludzkie, bez względu na wiek, płeć, obywatelstwo, przynależność społeczną, polityczną i światopogląd.

Przedmiot i zakres wolności religijnej określają tylko nieliczne ustawy zasadnicze, rozumiejąc przez to przede wszystkim „prawo do wolnego określenia swojego stosunku do religii” (art. 48.2 Konstytucji Azerbejdżanu, art. 31 Konstytucji Białorusi), „prawo do wolnego wyboru, posiadania i rozpowszechniania przekonań religij-

¹⁶ *Konstitucija Respubliki Moldova (izvlechenije)*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 113-114.

nych” (art. 28 Konstytucji Federacji Rosyjskiej), „prawo do wolnego wyboru religii lub wyznania” (art. 26 Konstytucji Litwy), „prawo do samodzielnego określenia swojego stosunku do religii” (art. 26 Konstytucji Tadżykistanu, art. 11 Konstytucji Turkmenistanu).

Prawo do wolności religijnej zawiera w sobie również „prawo indywidualnego albo wspólnego z innymi wyznawania jakiegokolwiek religii lub nie wyznawania żadnej” (art. 48.2 Konstytucji Azerbejdżanu, art. 31 Konstytucji Białorusi, art. 28 Konstytucji Federacji Rosyjskiej, art. 26 Konstytucji Tadżykistanu, art. 11 Konstytucji Turkmenistanu, art. 35 Konstytucji Ukrainy, art. 31 Konstytucji Uzbekistanu). Podobne przepisy znalazły się w konstytucjach Estonii (art. 40) i Litwy (art. 26). Poza tym ustawy zasadnicze Azerbejdżanu (art. 48.2), Białorusi (art. 31), Estonii (art. 40), Rosji (art. 28) i Turkmenistanu (art. 11) gwarantują prawo propagowania przekonań religijnych.

Wypełnianie obrzędów religijnych jest wolne i prowadzone bez przeszkód, jeżeli nie narusza przepisów prawa (art. 31 Konstytucji Białorusi), nie narusza porządku publicznego i moralności społecznej (art. 48.3 Konstytucji Azerbejdżanu) lub nie jest warunkowane w żaden sposób (art. 26 Konstytucji Tadżykistanu, art. 11 Konstytucji Turkmenistanu, art. 35 Konstytucji Ukrainy). Pod samym pojęciem „obrzędu religijnego” twórcy konstytucji rozumieją również „kulty religijne” i „rytuały” (art. 31 Konstytucji Białorusi, art. 26 Konstytucji Tadżykistanu, art. 11 Konstytucji Turkmenistanu, art. 35 Konstytucji Ukrainy). Pojęciem szerszym jest zastosowany w rosyjskiej ustawie zasadniczej termin „działalności zgodnej z przekonaniami religijnymi” (art. 28), ale również w ukraińskiej konstytucji obok wspomnianych określeń funkcjonuje pojęcie „prowadzenia działalności religijnej” (art. 35). Poza tym art. 31.2 Konstytucji Mołdawii brzmi: „Kulty religijne są wolne i organizują swoją działalność w zgodzie z własnym statutem i z prawem”. Powyższe przepisy należy interpretować jako rozszerzenie prawa do wolności religijnej na kościoły, związki wyznaniowe i inne zinstytucjonalizowane formy działalności religijnej.

Wśród innych przepisów konstytucyjnych z interesującą nas problematyki na szczególną uwagę zasługują regulacje zakazujące

jakiegokolwiek ograniczania prawa do wolności religijnej (art. 124 Konstytucji Estonii, art. 19.3 Konstytucji Gruzji, art. 39 Konstytucji Kazachstanu, art. 21 Konstytucji Turkmenistanu) lub zezwalające na zawieszenie jego realizacji, jeżeli jest to niezbędne dla ochrony bezpieczeństwa państwowego (porządku publicznego), zdrowia i moralności społecznej, ochrony praw i wolności innych osób (art. 44 Konstytucji Armenii, art. 23 Konstytucji Białorusi, art. 26 Konstytucji Litwy, art. 54.1 Konstytucji Mołdawii, art. 35 Konstytucji Ukrainy), dla zabezpieczenia praw i wolności innych osób, porządku publicznego i ochrony ustroju konstytucyjnego (art. 17.2 Konstytucji Kirgistanu), dla zabezpieczenia porządku publicznego i moralności społecznej (art. 48.3 Konstytucji Azerbejdżanu), dla ochrony podstaw ustroju konstytucyjnego, moralności, zdrowia, praw i interesów prawnych innych osób, zapewnienie obronności kraju i bezpieczeństwa państwa (art. 55 Konstytucji Federacji Rosyjskiej), czy też w przypadku sytuacji nadzwyczajnych (art. 47 Konstytucji Tadżykistanu).

W większości systemów konstytucyjnych państw członkowskich WNP i państw nadbałtyckich, zarówno obywatele, jak obcokrajowcy i bezpaństwowcy, którzy legalnie znajdują się na terytorium państwa przyjmującego, mają równe prawa, bez względu na własne przekonania religijne (art. 25 Konstytucji Azerbejdżanu, art. 22 Konstytucji Białorusi, art. 9 Konstytucji Estonii, art. 14 Konstytucji Gruzji, art. 12 Konstytucji Kazachstanu, art. 10.3 Konstytucji Kirgistanu, art. 16.2 i 19.1 Konstytucji Mołdawii, art. 19.2 Konstytucji Federacji Rosyjskiej, art. 16 i 17 Konstytucji Tadżykistanu, art. 8 i 17 Konstytucji Turkmenistanu, art. 24 i 26 Konstytucji Ukrainy, art. 18 i 23 Konstytucji Uzbekistanu). Pomimo to np. w Azerbejdżanie działacze religijni mają ograniczone bierne prawo wyborcze (art. 56 i 85 Konstytucji Azerbejdżanu).

Państwa postradzieckie zakazują w swoich ustawach zasadniczych jakichkolwiek przejawów nienawiści religijnej, zarówno ze strony innych ludzi (art. 19.2 Konstytucji Gruzji, art. 14.2 Konstytucji Kazachstanu), jak i organizacji społecznych, partii politycznych (art. 5 Konstytucji Białorusi, art. 26 Konstytucji Gruzji, art. 5.3 Konstytucji Kazachstanu, art. 31.1 Konstytucji Mołdawii, art. 13.5 Konstytucji

Federacji Rosyjskiej, art. 8 Konstytucji Tadżykistanu, art. 28 Konstytucji Turkmenistanu, art. 37 Konstytucji Ukrainy, art. 57 Konstytucji Uzbekistanu), ale funkcjonują również przepisy ogólne bez odniesienia do konkretnego adresata (art. 48 Konstytucji Armenii, art. 18.2 Konstytucji Azerbejdżanu, art. 12 Konstytucji Estonii, art. 20.3 Konstytucji Kazachstanu, art. 25 Konstytucji Litwy, art. 32.3 Konstytucji Mołdawii, art. 29.2 Konstytucji Federacji Rosyjskiej).

Kolejnym uprawnieniem reglamentowanym przez ustawy zasadnicze z interesującej nas problematyki wolności religijnej jest prawo do zastępczej służby wojskowej, którą przewidują konstytucje Białorusi (art. 57), Estonii (art. 124), Federacji Rosyjskiej (art. 59.3), Litwy (art. 139) i Ukrainy (art. 35). W pierwszym wypadku przepis ten jest bardzo ogólny i odsyła do uregulowań ustawowych. W Rosji i na Ukrainie szczegóły służby zastępczej również są określone ustawowo, ale konstytucje gwarantują prawo do niej w przypadku, gdy pełnienie służby wojskowej jest sprzeczne z przekonaniem lub wyznaniem. Przepis w estońskiej konstytucji stanowi, że „osoba, która z przyczyn religijnych lub podobnych odmawia służby w siłach samoobrony jest zobowiązana w przewidzianym przez prawo porządku przejść służbę alternatywną” (art. 124)¹⁷.

Inną naczelną zasadą konstytucyjną prawa wyznaniowego jest zasada świeckości państwa, którą w swoich ustawach zasadniczych akcentują Kazachstan (art. 1), Kirgistan (art. 1), Rosja (art. 14.1), Tadżykistan (art. 1), Turkmenistan (art. 1). W przypadku Azerbejdżanu (art. 18.1), Łotwy (art. 99), Mołdawii (art. 31.4), Ukrainy (art. 35) i Uzbekistanu (art. 61) o ich świeckości świadczą konstytucyjne przepisy o rozdziale religii i państwa. Podobne w treści artykuły znalazły się również w ustawach zasadniczych Federacji Rosyjskiej (art. 14.2), Tadżykistanu (art. 8) i Turkmenistanu (art. 11). Ustawy zasadnicze Estonii (art. 40) i Litwy (art. 43) ograniczają się do stwierdzenia, że brak jest religii (kościół) państwowej. W tym drugim przypadku znalazł się również przepis, że „państwo uznaje tradycyjne na Litwie kościoły i organizacje religijne, a inne kościoły i organi-

¹⁷ *Konstitucija Estonskoj Respubliki (izvlechenije)*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 215.

zacje religijne – w przypadku poparcia ich przez społeczeństwo i jeżeli ich nauka i obrzędy nie sprzeciwiają się prawu i moralności”¹⁸. Natomiast Gruzja „uznaje wyjątkową rolę Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego w historii Gruzji i niezależnie od tego ogłasza pełną wolność przekonań religijnych i wyznania, autonomię kościoła od państwa” (art. 9)¹⁹. Jedynymi republikami byłego ZSRR, w których konstytucjach nie znalazły się przepisy o świeckości państwa oraz o rozdziale państwa i religii, są Armenia i Białoruś. W przypadku Białorusi art. 16 Konstytucji w kwestii stosunków wzajemnych państwa z organizacjami religijnymi odsyła do uregulowań ustawowych.

W części konstytucji państw regionu funkcjonują przepisy o rozdziale szkoły od religii (art. 11 Konstytucji Turkmenistanu, art. 35 Konstytucji Ukrainy) lub o świeckim charakterze państwowego systemu oświaty (art. 18.3 Konstytucji Azerbejdżanu, art. 11 Konstytucji Turkmenistanu). Na Litwie szkoły państwowe i samorządowe kształcą w duchu świeckim, ale na prośbę rodziców dopuszcza się w nich naukę Pisma Świętego (art. 40). W Kirgistanie o niereligijnym charakterze edukacji narodowej można wnioskować pośrednio z przepisu art. 8.4 Konstytucji o zakazie ingerencji duchowieństwa i organizacji religijnych w działalność organów państwowych. Podobny przepis znalazł się w art. 8 Konstytucji Tadżykistanu.

W większości ustaw zasadniczych państw postradzieckich znalazł się przepis o zakazie istnienia ideologii państwowej (art. 4 Konstytucji Białorusi, art. 5.2 Konstytucji Mołdawii, art. 13.2 Konstytucji Federacji Rosyjskiej, art. 8 Konstytucji Tadżykistanu, art. 15 Konstytucji Ukrainy, art. 12 Konstytucji Uzbekistanu) lub religii państwowej (art. 14.1 Konstytucji Federacji Rosyjskiej). W Kazachstanie (art. 5.4), Kirgistanie (art. 8.4) i Uzbekistanie (art. 57) funkcjonują konstytucyjne zakazy działalności partii politycznych, które w swoich programach odwołują się do religii.

¹⁸ *Konstitucija Litovskoj Respubliki (izvlechenije)*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 205.

¹⁹ *Konstitucija Gruzii (izvlechenije)*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 90.

3. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W USTAWACH WYZNANIOWYCH PAŃSTW POSTRADZIECKICH

Przepisy konstytucyjne zostały rozszerzone w ustawach szczegółowych, które przyjęto we wszystkich republikach powstałych po upadku ZSRR z wyjątkiem Gruzji. Spośród obowiązujących obecnie aktów prawnych tej rangi najwcześniej przyjęto ustawę ukraińską (23 IV 1991 r.), a najkrócej funkcjonuje ustawa turkmeńska (21 X 2003 r.). Większość ustaw, poza wymienioną ustawą turkmeńską oraz rosyjską (26 IX 1997 r.) i estońską (12 II 2002 r.) przyjęto w pierwszej połowie lat 90. XX w., i tak w 1991 r. uchwalono ustawy uzbecką (14 VI), ormiańską (17 VI) i kirgiską (16 XII), w 1992 r. – kazachską (15 I), mołdawską (24 III), azerbejdżańską (20 VIII) i białoruską (17 XII), w 1994 r. – tadżycką (1 XII), a w 1995 r. – łaotewską (7 IX) i litewską (4 X).

Pod względem systematyki ustaw najwięcej artykułów liczy sobie ustawa mołdawska (52), a za nią białoruska (40), estońska (35), tadżycka (32) i ukraińska (32), natomiast najmniej (21) ustawy litewska i łaotewska, dalej (23) ustawy kirgiska i uzbecka, a po nich – (24) ormiańska. Pod względem objętości najbardziej obszerna jest ustawa rosyjska. Z wyjątkiem ustaw litewskiej, łaotewskiej i uzbeckiej wszystkie akty prawne mają wewnętrzny podział na rozdziały, a ich liczba kształtuje się w przedziale od czterech (Rosja) do siedmiu (Estonia, Mołdawia, Turkmenistan). Zasadniczą treść sześciu spośród wymienionych aktów prawnych poprzedzają preambuły (Armenia, Białoruś, Kazachstan, Kirgistan, Rosja, Turkmenistan).

W treści preambuł odzwierciedlono wartości przyświecające twórcom ustaw przy ich uchwalaniu. Wśród nich należy wyróżnić przede wszystkim prawo do wolności religijnej, wypływające z norm międzynarodowych, w tym z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. W przypadku ustawy ormiańskiej w preambule znalazł się przepis o uznaniu Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego za „Kościół narodowy narodu ormiańskiego”. Również w preambule do ustawy rosyjskiej zapisano, że „uznaje się szczególną rolę prawosławia w historii Rosji, w kształtowaniu i rozwijaniu jej duchowości i kultury”, a także że oddaje się szacunek chrześcijaństwu, islamowi, buddyźmo-

wi, judaizmowi i innym religiom, które stanowią nieodłączną część dziedzictwa historycznego narodów Federacji Rosyjskiej. Podobny przepis znajduje się również w preambule do ustawy białoruskiej, w której zaznaczono, że „na formowanie duchowych, kulturowych i państwowych tradycji narodu białoruskiego” wpływ miały przede wszystkim prawosławie, na drugim miejscu katolicyzm, a dalej zostały wymienione w kolejności luteranizm, judaizm i islam.

W jednych z pierwszych artykułów ustaw gwarantujących wolność religijną w państwach postradzieckich znalazły się przepisy o świeckości państwa lub rozdziale kościoła (religii) od państwa. W pierwszej grupie znalazły się ustawy Federacji Rosyjskiej (art. 4) i Turkmenistanu (art. 5), natomiast drugą formułę stosuje znacznie więcej państw, w tym Azerbejdżan (art. 5), Kazachstan (art. 4), Kirgistan (art. 5), Łotwa (art. 5), Mołdawia (art. 32), Tadżykistan (art. 5), Ukraina (art. 5) i Uzbekistan (art. 5). W przypadku Białorusi o świeckości państwa należy wnioskować z ustawowego przepisu, że „państwo nie nakłada na organizacje religijne wypełniania jakichkolwiek funkcji państwowych, nie ingeruje w działalność organizacji religijnych, jeśli nie sprzeciwia się ona ustawodawstwu Republiki Białoruś” (art. 8)²⁰. W przypadku Litwy prawie identyczny przepis znalazł się w art. 7 ustawy, który stwierdza, że „wspólnoty religijne i stowarzyszenia nie wypełniają funkcji państwowych, a państwo nie wypełnia funkcji wspólnot religijnych i stowarzyszeń”²¹. Bardziej skomplikowane są przepisy estońskiej ustawy wyznaniowej, w której o świeckości państwa świadczy art. 5.1: „Zjednoczenie religijne jest podmiotem prywatnoprawnym, w stosunku do którego stosuje się prawo o stowarzyszeniach niekomercyjnych, jeżeli z niniejszej ustawy nie wynika inaczej”²².

Przeważająca część ustaw posiada również przepisy o świeckim charakterze oświaty lub rozdziale szkoły od kościoła (religii). Należą do nich akty prawne Azerbejdżanu (art. 6), Białorusi (art. 8), Ka-

²⁰ *Zakon Respubliki Belarus' „O svobode sovesti i religioznych organizacijach”*, w: <http://www.pravo.by>, 15 września 2006 r.

²¹ *Zakon Litovskoj Respubliki „O religioznych obshcinach i soobshcestvach”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 208.

²² *Zakon o cerkvjach i prichodach*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 217.

zachstanu (art. 5), Kirgistanu (art. 6), Tadżykistanu (art. 6), Turkmenistanu (art. 6), Ukrainy (art. 6), a także Uzbekistanu (art. 7). Tymczasem na Łotwie prawo nie ustanawia rozdziału państwa i zakładów oświatowych, tak wyjaśniając ich współdziałanie w art. 6 Ustawy: „W szkołach państwowych i samorządowych chrześcijańskie zasady wiary mogą być wykładane osobom, które w formie pisemnej wyrażą życzenia ich otrzymywania. Osoby niepełnoletnie wyrażają życzenie otrzymywania wiedzy z zakresu chrześcijańskich zasad wiary przy pisemnej zgodzie rodziców albo opiekunów. Jeżeli osoba nie osiągnęła czternastego roku życia z wnioskiem zwracają się zamiast niej rodzice lub opiekunowie. Chrześcijańskie zasady wiary są wykładane w zgodzie z programem nauczania zatwierdzonym przez Ministerstwo Oświaty i Nauki, przez nauczycieli wyznania ewangelicko-luterańskiego, rzymskokatolickiego, prawosławnego, staroobrzędowego i baptystycznego, jeżeli w szkole jest nie mniej niż dziesięciu uczniów, którzy chcą sobie otrzymywać nauki odpowiedniej chrześcijańskiej konfesji. Nauczyciele są wyłaniani przez kierownictwo wyznania i zatwierdzani przez Ministerstwo Oświaty i Nauki. W szkołach mniejszości narodowych, które znajdują się pod zarządem państwa i samorządów, biorąc pod uwagę prośby rodziców albo opiekunów, w ustanowionym przez Ministerstwo Oświaty i Nauki porządku może być realizowane również wykładanie zasad wiary wyznania, charakterystycznego dla mniejszości narodowej”²³.

Odstępstwa od zasady rozdziału od państwa spotykane są jedynie w dwóch ustawach państw WNP. W Armenii ustawa stwierdza, że kościół rozdzielony jest od państwa (art. 17), ale jednocześnie w preambule określa Ormiański Kościół Apostolski mianem „Kościoła narodowego narodu ormiańskiego”, a art. 6 – „Kościoła Ormiańskiego”²⁴. Kościołowi temu ze względu na posiadany status Kościoła narodowego przysługują szczególne uprawnienia. Należą do nich: prawo do wolnego głoszenia i propagowania wyznania na całym

²³ *Zakon Latvvijskoj Respubliki „O religioznych organizacijach”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 195.

²⁴ *Zakon Verchovnego Soveta Respubliki Armenija „O svobode sovesti i religioznych organizacijach”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 71-73.

terytorium kraju; wyłączne prawo objaśniania teologii Kościoła w mediach i podczas imprez masowych; prawo do odtwarzania swoich tradycji historycznych, struktury, organizacji, diecezji i parafii; prawo do budowania świątyń, a także przywracania działalności w tych, które stanowią zabytki historyczne, zarówno na prośbę wiernych, jak i z własnej inicjatywy; sprzyjanie przez Kościół edukacji religijnej narodu ormiańskiego w zgodzie z prawem, w tym prowadzonej w należących do państwa placówkach oświatowych; wspieranie w praktyce doskonalenia moralnego narodu; prawo do zajmowania się działalnością dobroczynną i opiekuńczą; prawo do posiadania stałego kapelana w szpitalach, domach opieki społecznej, jednostkach wojskowych, więzieniach i aresztach śledczych; prawo do odpracowania dnia pracy, który przypada w dniu święta kościelnego, w najbliższą sobotę przed lub po tym dniu (art. 17). Uprawnienia powyższe nabierają znaczenia, kiedy spojrzy się na restrykcyjne zasady dotyczące innych organizacji religijnych z zakazem prozelityzmu w jakiegokolwiek formie na czele (art. 8). Również na podstawie art. 17 Ormiański Kościół Apostolski korzysta ze wsparcia swojej działalności za granicą Armenii, w zakresie przewidzianym przez normy prawa międzynarodowego, natomiast art. 22 zobowiązuje osobę wybraną na Katolikosę Wszystkich Ormian do przyjęcia obywatelstwa ormiańskiego²⁵.

Drugim państwem, w którym odstąpiono od zasady rozdziału Kościoła od państwa, jest Gruzja. Świadczy o tym brak odpowiedniego przepisu w ustawie zasadniczej, brak ustawy, w której zostałyby uregulowane kwestie wyznaniowe, a także obecność wspomnianego wcześniej art. 9 w Konstytucji, uznającego szczególną rolę Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego w historii państwa, przy jednoczesnym zagwarantowaniu pełnej wolności wyznania i przekonań.

Litwa jako jedyne państwo postradzieckie odrębnym art. 5 „Tradycyjne wspólnoty religijne i stowarzyszenia Litwy” uznaje dziewięć historycznie funkcjonujących w kraju wyznań, „które stanowią część historycznego, duchowego i kulturowego dziedzictwa Litwy: rzymskokatolickie, grekokatolickie, ewangelicko-luterańskie, ewangelic-

²⁵ Zob. tamże, s. 74-77.

ko-reformowane, ortodoksyjne (prawosławne), staroobrzędowe, judaistyczne, muzułmańskie sunnickie i karaimskie”²⁶. Pozostałe religie mogą być uznane za element litewskiego dziedzictwa uchwałą Sejmu Republiki Litewskiej, podjętą na wniosek organizacji wyznaniowej, złożony po okresie przynajmniej dwudziestu pięciu lat od czasu pierwszej rejestracji na Litwie (art. 6). Pomimo tego rozróżnienia „wszystkie wspólnoty religijne i stowarzyszenia, które mają osobowość prawną, mogą w ustalonym przez prawo porządku otrzymywać od państwa pomoc na cele kulturalne, oświatowe i dobroczynne” (art. 7)²⁷.

Oryginalne rozwiązanie charakteru stosunków wzajemnych między państwem a kościołem przyjęto w ustawodawstwie mołdawskim. W art. 13 ustawy *O kultach* używa się pojęcia „współpraca”: „Państwo może podtrzymywać stosunki współpracy z tradycyjnym Kościołem prawosławnym oraz z innymi uznanymi kultami. Państwo może zawierać, w razie potrzeby, umowy albo konwencje o współpracy z jakimkolwiek uznanym kultem”²⁸. Dalej w art. 32 czytamy, że „kulty religijne są samodzielne, oddzielone od państwa i korzystają z jego wsparcia. Państwo nie ingeruje w religijną działalność kultów, ich działalność ekonomiczno-finansową, która znajduje się pod kontrolą państwa”²⁹. Z kolei art. 33 mówi o tym, że „władza publiczna stwarza niezbędne warunki do obecności religii w armii, szpitalach, zakładach penitencjarnych i domach pomocy społecznej”, a w następnym artykule ustawa wspomina, że „państwo stymuluje i podtrzymuje socjalną, moralną, kulturalną i dobroczynną działalność kultów” (art. 34)³⁰. Zgodnie z art. 31 Konstytucji Republiki Mołdowa „kulty religijne są samodzielne, oddzielone od państwa i korzystają z jego wsparcia, w szczególności w ułatwieniu obecności religii w armii, szpitalach, więzieniach i przytułkach”³¹.

²⁶ *Zakon Litovskoj Respubliki „O religioznych obshcinach i soobshcestvach”*, s. 207.

²⁷ Tamże, s. 207-208.

²⁸ *Zakon Respubliki Moldova „O kul'tach”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 113.

²⁹ Tamże, s. 120.

³⁰ Tamże.

³¹ *Konstitucija Respubliki Moldova (izvlechenije)*, s. 114.

Ustawodawstwo wyznaniowe państw członkowskich WNP precyzyjnie określa liczbę założycieli organizacji religijnej, która zamierza starać się o status osoby prawnej. W Azerbejdżanie, Kazachstanie, Kirgistanie, Rosji, Tadżykistanie i na Ukrainie ten cenzus ustalono na dziesięć osób, a na Białorusi na dwadzieścia. Również w państwach nadbałtyckich minimalną liczbę członków wspólnoty ustalono na kilkanaście osób zdolnych do czynności prawnych (Estonia – 12, Litwa – 15, Łotwa – 10). Znacznie większą liczbą wyznawców muszą się wykazać organizacje religijne w Armenii (200), Turkmenistanie (500) i Uzbekistanie (100). Jedynie w ustawie mołdawskiej nie znalazł się przepis precyzujący minimalną liczbę członków organizacji religijnej.

Z wyjątkiem aktów prawnych Mołdawii i Turkmenistanu pozostałe państwa szczegółowo określają rodzaje organizacji religijnych, które mogą działać w zgodzie z ich prawem wyznaniowym. Do grupy tej należą podstawowe jednostki organizacyjne, czyli gminy religijne (Armenia, Azerbejdżan, Białoruś, Kazachstan, Uzbekistan), zwane również gminami kościelnymi (Armenia), parafiami (Estonia) lub wspólnotami religijnymi (Kirgistan, Litwa, Łotwa, Tadżykistan), zarządy i centra religijne (Azerbejdżan, Kazachstan, Kirgistan, Litwa, Tadżykistan, Ukraina), w tym także diecezje (Armenia, Estonia) oraz meczety pięciokrotnej modlitwy i meczety katedralne (Tadżykistan). Wśród innych organizacji religijnych ustawy państw postradzieckich wymieniają klasztory (Armenia, Azerbejdżan, Estonia, Kazachstan, Tadżykistan, Ukraina, Uzbekistan), kongregacje religijne (Armenia), bractwa religijne (Tadżykistan, Ukraina), misje (Tadżykistan, Ukraina), duchowne zakłady oświatowe (Armenia, Azerbejdżan, Kazachstan, Kirgistan, Tadżykistan, Ukraina, Uzbekistan), wydawnictwa (Armenia), a także inne instytucje religijno-kościelne (Armenia, Uzbekistan) i zjednoczenia lub stowarzyszenia religijne, które składają się z wymienionych wcześniej organizacji religijnych (Estonia, Litwa, Tadżykistan, Ukraina). Zgodnie z ustawodawstwem rosyjskim funkcjonują jedynie dwa rodzaje związków wyznaniowych (zjednoczeń religijnych): zarejestrowane i posiadające osobowość prawną organizacje religijne i nieposiadające takich uprawnień grupy religijne. Pojęcie „zjednoczenia religijnego” funkcjonuje również

w ustawodawstwie białoruskim, z tym że w przeciwieństwie do uregulowań rosyjskich są to struktury skupiające nie obywateli a gminy religijne.

Cenzus określający liczbę członków jest tylko jednym z warunków otrzymania przez organizację religijną osobowości prawnej. I tak w Azerbejdżanie w celu zarejestrowania gminy wyznaniowej wnioskodawcy najpierw zwracają się z dokumentami do odpowiedniego zarządu lub centrum religijnego, a ten w ciągu trzydziestu dni przekazuje je zaopatrzone w podanie do właściwego organu wykonawczego ds. religii. W celu rejestracji pozostałych organizacji religijnych bezpośrednio do odpowiedniego organu przekazuje się statut i dokument powołujący dany podmiot do życia (art. 12). Organizacja religijna otrzymuje status osoby prawnej z chwilą rejestracji (art. 11)³². Podobnie w Tadżykistanie przy rejestracji wspólnoty religijnej, która należy do pewnej organizacji religijnej, fakt ten musi być odnotowany w statucie i potwierdzony przez odpowiedni zarząd religijny. Meczetety katedralne mogą powstać jedynie w miejscowościach, rejonach, głównych miastach w obwodach i w miastach o liczbie mieszkańców nie mniejszej niż piętnaście tysięcy (art. 14). Zjednoczenie religijne staje się osobą prawną z chwilą rejestracji jego statutu (art. 13)³³. Natomiast w Kirgistanie statut i inne przewidziane przez prawo dokumenty przekazuje się do organu wymiaru sprawiedliwości, przy czym ustawa nie ustala konkretnego porządku nabycia osobowości prawnej (art. 8)³⁴. W Turkmenistanie statuty rejestruje również Ministerstwo Sprawiedliwości, z tym że dokonuje tego po zasięgnięciu opinii Rady ds. Religii przy Prezydencie Turkmenistanu, a także po analizie materiałów przygotowanych przez obwodowe organy wymiaru sprawiedliwości (art. 11). Art. 14 ustawy mołdawskiej mówi, że „aby kultury mogły organizować się i działać, powinny skierować do państwowego organu do spraw kultów powiadomienie o swojej or-

³² Zob. *Zakon Azerbajdzanskoj Respubliki „O svobode veroispovedanija”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 63-64.

³³ Zob. *Zakon Respubliki Tadzikistan „O religii i religioznych organizacijach”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 148.

³⁴ Zob. *Zakon Kyrgyzskoj Respubliki „O svobode veroispovedanija i religioznych organizacijach”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 107.

ganizacji oraz działalności, w tym informacje o systemie organizacji oraz zarządzie wraz z podstawowymi zasadami wiary”. Niezależnie od liczby wiernych kult w Mołdawii posiada organ centralny, który reprezentuje go na zewnątrz (art. 18). „Uznane przez państwo kultury są osobami prawnymi” (art. 24)³⁵.

Bardziej restrykcyjne przepisy funkcjonują m.in. w Armenii, gdzie organizacją religijną może być tylko grupa obywateli kraju, która swoją działalność „opiera na jakiegokolwiek historycznej księdze kanonicznej; na podstawie swojego wyznania wchodzi w skład światowych wspólnot religijno-kościelnych; nie prześladuje celów materialnych [...]”³⁶. Powyższe warunki są obowiązkowe nie tylko dla organizacji religijnych mniejszości narodowych (art. 5). W celu rejestracji organizacja religijna przekazuje do upoważnionego przez rząd Republiki Armenii organu władzy państwowej swój statut, a także inne wymagane dokumenty. Wspólnota czy też organizacja religijna staje się osobą prawną z chwilą rejestracji jej statutu przez organ administracji państwowej, który został upoważniony w tych celach przez rząd Armenii (art. 14)³⁷. Natomiast na Białorusi grupy religijne, które wcześniej nie funkcjonowały w tym kraju, powinny razem z wnioskiem o rejestrację przedkładać informację na temat „podstawowych zasad wiary” oraz „praktyk kultowych”, a także szczegóły dotyczące historii, stosunku do instytucji rodziny i leczenia medycznego (art. 18)³⁸.

Uzbecka ustawa przewiduje, że wyznaniowy centralny organ zarządzający w republice tworzą zjazdy przedstawicieli organizacji religijnych konkretnej konfesji, które działają na terenie przynajmniej ośmiu jednostek terytorialnych w Uzbekistanie (obwody, miasto stołeczne Taszcent, Republika Karakałpakstan). W celu rejestracji organizacji religijnej lub centralnego organu zarządzającego organizacji religijnych razem z innymi dokumentami na żądanie należy dostarczyć dokument potwierdzający opłacenie podatku rejestracyjnego

³⁵ *Zakon Respubliki Moldova „O kul'tach”.*

³⁶ *Zakon Verchovnoho Soveta Respubliki Armenija „O svobode sovesti i religioznych organizacijach”.*

³⁷ Zob. tamże, s. 72-74.

³⁸ *Zakon Respubliki Belarus' „O svobode sovesti i religioznych organizacijach”.*

go (art. 8). Zmiany i uzupełnienia w statucie podlegają takiemu samemu porządkowi i takim samym okresom, jak i rejestracja samej organizacji religijnej (art. 11). Zjednoczenie religijne nabywa osobowości prawnej z chwilą jego rejestracji państwowej i tylko od tego momentu może prowadzić swoją działalność (art. 12)³⁹.

Zbliżone uregulowania stosuje się w Kazachstanie. Państwową rejestrację zarządów (centrów) religijnych, a także zjednoczeń, które działają na terytorium dwóch lub więcej obwodów republiki oraz założonych przez nie duchownych zakładów naukowych, klasztorów i innych zjednoczeń realizuje Ministerstwo Sprawiedliwości Republiki Kazachstan. Rejestrację terenowych zjednoczeń religijnych przeprowadzają filie terenowe organu sprawiedliwości. Zjednoczenia religijne nabywają osobowości prawnej z momentem rejestracji państwowej (art. 9)⁴⁰.

Organem rejestrującym terenowe organizacje religijne (gminy wyznaniowe) na Ukrainie są administracje obwodowe, w tym administracje Kijowa, Sewastopola i Autonomicznej Republiki Krym. Centra religijne, zarządy, klasztory, bractwa religijne, misje i duchowne zakłady oświatowe podlegają rejestracji na poziomie centralnym. Również zmiany i uzupełnienia do statutów organizacji religijnych podlegają rejestracji na takich samych warunkach, jak i rejestracja samych statutów (art. 14). Centra i zarządy religijne mają zgodnie z własnymi statutami prawo do tworzenia klasztorów, bractw religijnych i misji. Klasztory i bractwa mogą zostać również zarejestrowane w porządku przewidzianym dla gmin wyznaniowych (art. 10). Z chwilą rejestracji statutu organizacja religijna staje się osobą prawną (art. 13)⁴¹.

Wśród państw nadbałtyckich na szczególną uwagę zasługują regulacje zastosowane na Łotwie. Tutaj dziesięć i więcej zarejestrowanych wspólnot jednej konfesji, z wyjątkiem tych, które po raz pierw-

³⁹ Zob. *Zakon Respubliki Uzbekistan „O svobode sovesti i religioznych organizacijach”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 171-173.

⁴⁰ Zob. *Zakon Respubliki Kazachstan „O svobode veroispovedanija i religioznych ob”edinenijach”*, w: <http://iucecb.com/laws>, 15 września 2006 r.

⁴¹ Zob. *Zakon Ukrainy „O svobode sovesti i religioznych organizacijach”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 181-184.

szy zaczęły działać w kraju, mogą utworzyć związek religijny (kościół). Wspólnoty jednego wyznania mogą stworzyć tylko jeden związek religijny. Również diecezja może stworzyć kościół (art. 7). Wspólnoty konfesyjne i religijne, które po raz pierwszy rozpoczynają swoją działalność w Republice Łotewskiej i nie należą do już zarejestrowanych w państwie kościołów, w ciągu dziesięciu lat powinny przejść coroczną rejestrację w Urzędzie ds. Religii, aby ten organ przekonał się o lojalności odpowiednich wspólnot do państwa łotewskiego i ich działalności w zgodzie z obowiązującymi przepisami prawa. Zmiany i uzupełnienia wniesione do statutu organizacji religijnej, a także informacje o zmianie w składzie kierownictwa i komisji rewizyjnych organizacji religijnych są podawane w okresie do dwóch tygodni do Urzędu ds. Religii (art. 8). Do wniosku o rejestrację organizacji religijnej, związku (zatwierdzona przez kierowników wspólnot lista wspólnot-założycieli), szkoły wyznaniowej, diecezji, klasztoru i misji, oprócz podstawowych dokumentów przedkłada się również dokument potwierdzający wniesienie opłaty za rejestrację, a także informacje o składzie kierownictwa (art. 9). Tylko zarejestrowane związki religijne (kościół) albo diecezje mają prawo tworzenia zakładów oświatowych kształcących personel duchowny, tworzenia klasztorów, misji i zakładów diakonii. Tylko zarejestrowane organizacje religijne i stworzone przez nie podmioty mają prawo wykorzystywania na swoich dokumentach i pieczęciach nazwy i symboliki organizacji religijnych. Organizacja religijna nabywa osobowość prawną z chwilą rejestracji, natomiast osobowość prawną założonych przez kościół lub diecezję organizacji nadaje jej założyciel (art. 13). Dla porównania na Litwie stowarzyszenia religijne mogą być zarejestrowane, jeżeli jednoczą nie mniej niż dwie wspólnoty religijne. Statut jest rejestrowany przez litewskie Ministerstwo Sprawiedliwości nie później niż sześć miesięcy od momentu ich złożenia (art. 11).

W Estonii założyciele parafii wnioskuje o włączenie jej do rejestru państwowego, przedkładając do odpowiedniego organu państwowego, oprócz podstawowych dokumentów, również numery telefoniczne, telefaksowe oraz informacje o zapłacie podatków (art. 13). W celu zarejestrowania zjednoczenia religijnego należy wskazać nazwę zjednoczenia, jego siedzibę i adres, datę pierwszego wzmianko-

wania albo założenia zjednoczenia religijnego, datę przyjęcia statutu, imiona i personalne numery identyfikacyjne członków zarządu (art. 15). W nazwie zjednoczenia religijnego, obowiązkowo podanej literami łacińskimi, powinny znaleźć się słowa „kościół”, „parafia”, „związek parafii”, „klasztor” (art. 7). Wspólnota religijna wpisywana jest do rejestru stowarzyszeń niekomercyjnych i zakładów pożytku publicznego (art. 4).

W porównaniu z wymienionymi powyżej państwami najbardziej skomplikowany system rejestracji organizacji religijnych wypracowano w ustawie rosyjskiej. Założycielami terenowej organizacji religijnej w Federacji Rosyjskiej może być grupa nie mniej niż dziesięciu pełnoletnich obywateli kraju, którzy zjednoczyli się w grupie religijnej, mogącej udowodnić fakt swojego funkcjonowania na danym terytorium w ciągu nie mniej niż piętnastu lat, czy też fakt wchodzenia w skład organizacji centralnej tego samego wyznania. Organizację centralną mogą stworzyć nie mniej niż trzy organizacje terenowe jednego wyznania (art. 9). W celu rejestracji państwowej terenowej organizacji religijnej jej założyciele na żądanie podają do odpowiedniego terytorialnego organu federalnego organu wymiaru sprawiedliwości dokumenty, a także dokument potwierdzający ich piętnastoletni okres funkcjonowania na danym obszarze, wydany przez organ samorządu terytorialnego, informacje o podstawowych zasadach wiary i praktykach religijnych, w tym również o historii powstania religii i konkretnej denominacji, o formie i metodach działalności, o stosunku do rodziny, małżeństwa, oświaty, zdrowia, o ograniczeniach dla wiernych i duchowieństwa organizacji w zakresie ich praw i obowiązków obywatelskich. W przypadku, kiedy wyższy organ kierowniczy nowo tworzonej organizacji religijnej znajduje się poza granicami Federacji Rosyjskiej, do wniosku rejestracyjnego dołącza się jej statut albo inny dokument tego typu, potwierdzony przez oficjalny organ państwa, w którym znajduje się dane centrum religijne. Dla rejestracji centralnej organizacji religijnej do wniosku należy załączyć również przynajmniej trzy statuty organizacji terenowych, które znajdują się w jej strukturze, a także informacje o innych organizacjach religijnych wchodzących w jej skład (art. 11). Rejestracja organizacji religijnych, a także wszelkich zmian w ich statutach, obciążona jest

podatkiem w rozmiarze przewidzianym przez ustawodawstwo Federacji Rosyjskiej (art. 12). Organizacje religijne, które nie posiadają dokumentów potwierdzających ich działalność na danym terenie w okresie ostatnich piętnastu lat, korzystają ze statusu osoby prawnej pod warunkiem częściowego ograniczenia uprawnień oraz corocznego potwierdzania rejestracji, aż do czasu upłynięcia wskazanego okresu piętnastu lat (art. 27). Organizacja religijna jest zobowiązana do informowania organu, który podjął decyzję o jej rejestracji państwowej, o zmianach w strukturze czy nazwie organizacji w terminie do trzydziestu dni od dokonania tych zmian. Wskazany organ rejestrujący w ciągu jednego dnia roboczego od momentu otrzymania informacji o zmianach od organizacji religijnej powiadamia o nich odpowiedni federalny organ władzy wykonawczej, który wnosi te zmiany do jedyne go rejestru osób prawnych. Niepoinformowanie organów władzy państwowej o zmianach w ciągu trzydziestu dni jest podstawą do pozbawienia organizacji religijnej na drodze sądowej osobowości prawnej. Organizacje religijne są zobowiązane do corocznego informowania organów rejestrowych o kontynuacji przez nie działalności (art. 8). Nabycie statusu osoby prawnej przez organizację religijną następuje z chwilą wniesienia odpowiedniego zapisu do jedyne go rejestru osób prawnych (art. 12)⁴².

Z wyjątkiem Mołdawii w ustawodawstwie wszystkich państw regionu przewidziano możliwość odmowy rejestracji organizacji religijnej ze strony organu rejestrowego. Może do tego dojść w przypadku, kiedy statut organizacji nie odpowiada przepisom obowiązującego prawa (Białoruś art. 17, Estonia art. 14, Kirgistan art. 9, Litwa art. 12, Łotwa art. 11, Federacja Rosyjska art. 12, Tadżykistan art. 15, Turkmenistan art. 12, Ukraina art. 15, Uzbekistan art. 12). Część aktów prawnych precyzuje przyczyny odmowy rejestracji, wśród których można wymienić nieuznanie tworzonej organizacji za religijną (Federacja Rosyjska, Turkmenistan), brak zdolności prawnej założyciela lub założycieli (Federacja Rosyjska, Turkmenistan), w rejestrach zarejestrowano już organizację o takiej samej nazwie (Federa-

⁴² Zob. *Federal'nyj Zakon „O svobode sovesti i o religioznych ob'edinenijach”*, w: A. O. Protopopov, *Religija*, s. 130-142.

cja Rosyjska), podanie w przedłożonych do rejestracji dokumentach fałszywych informacji (Turkmenistan) czy też działalność, która zagraża porządkowi i bezpieczeństwu publicznemu, zdrowiu i moralności, prawom i wolnościom innych ludzi albo zmierza do propagowania idei nienawiści na tle religijnym (Estonia, Litwa, Łotwa). Odmowa rejestracji organizacji religijnej przez organ rejestrowy powinna być przekazana w formie pisemnej z podaniem przyczyn odmowy. Od takiej decyzji przysługuje prawo zaskarżenia do sądu, z tym że na Białorusi oprostowaniu nie podlegają postanowienia rady eksperckiej (religioznawczej) o niemożliwości rejestracji organizacji religijnej.

Procedury związane z zaprzestaniem działalności przez organizację religijną szczegółowo regulują ustawy w Estonii (art. 16), na Litwie (art. 20), w Łotwie (art. 18), Kirgistanie (art. 10), Federacji Rosyjskiej (art. 14), Turkmenistanie (art. 14) i na Ukrainie (art. 16). Jako przykład na Ukrainie działalność organizacji religijnej może zostać zawieszona w związku z jej reorganizacją (podziałem, zjednoczeniem lub przyłączeniem do innego podmiotu). Ustawa precyzuje również, w jakich konkretnych wypadkach decyzję o zawieszeniu działalności religijnej może wydać sąd. Chodzi m.in. o dopuszczenie przez organizację religijną do działań, których zabraniają artykuły 3, 5 i 17 Ustawy (art. 3 gwarantuje prawo do wolności sumienia, art. 5 reguluje rozdział kościoła od państwa, natomiast art. 17 – korzystanie przez organizacje religijne z majątku państwowego, społecznego i prywatnego), połączenie działalności obrzędowej czy kaznodziej-skiej organizacji religijnej z zagrożeniem dla życia, zdrowia, wolności i godności obywateli, systematyczne naruszanie przez organizację religijną ustanowionych przez ustawodawstwo zasad przeprowadzania publicznych imprez religijnych (nabożeństw, obrzędów, ceremonii), podburzanie obywateli do niewykonywania swoich konstytucyjnych obowiązków albo czynności, które łączą się z poważnymi naruszeniami porządku publicznego czy działań zagrażających prawom i majątkowi organizacji państwowych, społecznych albo religijnych. Ustawy wyznaniowe w Tadżykistanie (art. 16) i Uzbekistanie (art. 13) ograniczają się tylko do stwierdzenia, że organizacja religijna może ulec likwidacji na własną prośbę lub w przypadku naruszenia

obowiązującego prawa decyzją sądu. Jeszcze bardziej lakoniczny przepis wprowadza ustawa kazachska: „Zjednoczenie religijne likwiduje się w porządku i na zasadach przewidzianych w ustawodawstwie cywilnym” (art. 11)⁴³. Tymczasem w Mołdawii art. 39 mówi, że naruszenie ustawodawstwa przez duchownego lub inną osobę pracującą na rzecz kultu (organizacji religijnej) nie wpływa na odpowiedzialność całej organizacji.

Oświata w państwach postradzieckich ma w większości przypadków świecki charakter, ale w poszczególnych krajach dopuszcza się różne formy edukacji religijnej. Powyżej wspomniano już o przypadku Łotwy, gdzie w szkołach publicznych prawo zezwala na wykładanie chrześcijańskich zasad wiary i zasad wiary religii mniejszości narodowych. W Armenii państwo nie przeszkadza Ormiańskiemu Kościołowi Apostolskiemu „sprzyjać duchownej oświacie narodu ormiańskiego, w ustalonym przez ustawodawstwo porządku, także w państwowych zakładach oświatowych” (art. 17)⁴⁴. W Kirgistanie przy powszechnym rozdziale szkoły od organizacji religijnych „nauczenie dzieci zasad wiary prowadzi się za zgodą rodziców lub osób ich zastępujących. Osoby, które wykładają zasady wiary, powinny mieć specjalną oświatę duchowną i urzędującą swoją działalność za zgodą centralnego zarządu duchownego. Uwzględniając konieczność duchownego i moralnego wychowania dorastającego pokolenia, w szkołach dopuszcza się możliwość wprowadzenia zajęć duchowości i moralności. Wykładowcy są wybierani przez terenowe organy oświaty narodowej” (art. 6)⁴⁵. W Mołdawii „państwowa oświata ma świecki charakter” (art. 35 Konstytucji Mołdawii)⁴⁶, a „oświata moralno-religijna w szkołach państwowych wszystkich stopni jest wolna i fakultatywna [...]” (art. 43 Ustawy)⁴⁷.

⁴³ *Zakon Respubliki Kazachstan „O svobode veroispovedanija i religioznych ob”edinenijach”*.

⁴⁴ *Zakon Verchovnogogo Soveta Respubliki Armenija „O svobode sovesti i religioznych organizacijach”*, s. 75-76.

⁴⁵ *Zakon Kyrgyzskoj Respubliki „O svobode veroispovedanija i religioznych organizacijach”*, s. 106.

⁴⁶ *Konstitucija Respubliki Moldova (izvlechenije)*.

⁴⁷ *Zakon Respubliki Moldova „O kul’tach”*, s. 122.

Art. 40 Konstytucji Republiki Litewskiej ogłasza świecki charakter oświaty, z zastrzeżeniem, że „na życzenie wierzących uczniów i ich rodziców w państwowych zakładach oświatowych i wychowawczych mogą być odprawiane obrzędy tradycyjnych i innych uznanych przez państwo wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń, które nie sprzeciwiają się koncepcji szkoły świeckiej” (art. 8 Ustawy)⁴⁸. Art. 9 Ustawy poręcza prawo do zakładania i funkcjonowania szkół wyznaniowych, z zastrzeżeniem, że programy nauczania i kwalifikacje nauczycieli muszą uzyskać zatwierdzenie Ministerstwa Oświaty i Nauki, a art. 14 zapewnia, że „zakładom nauczania tradycyjnych i innych wspólnot religijnych, stowarzyszeń i centrów, które posiadają status osoby prawnej i które dają oświatę państwową, przekazuje się pomoc finansową i inną ze środków budżetu państwa i budżetów samorządów”⁴⁹. Natomiast w szkołach państwowych porządek wykładania religii jest regulowany w ustawach oświatowych.

W Federacji Rosyjskiej państwo zabezpiecza „świecki charakter oświaty w państwowych i komunalnych zakładach oświatowych” (art. 4). „Na prośbę rodziców albo osób ich zastępujących, za zgodą dzieci, które uczą się w państwowych i komunalnych zakładach oświatowych, administracja wskazanych zakładów w uzgodnieniu z odpowiednimi organami samorządu terytorialnego nadaje organizacjom religijnym możliwość nauczania dzieci religii poza granicami programu nauczania” (art. 5), a „zakłady zawodowej oświaty religijnej podlegają rejestracji jako organizacja religijna i otrzymują licencję państwową na prawo realizacji działalności oświatowej” (art. 19)⁵⁰.

W Tadżykistanie „nauczanie zasad wiary dzieci jest dopuszczalne od momentu osiągnięcia przez nie wieku siedmiu lat, przy pisemnej zgodzie rodziców albo osób ich zastępujących, a w przypadku osiągnięcia przez nie wieku szesnastu lat również przy ich zgodzie, w czasie

⁴⁸ *Zakon Litovskoj Respubliki „O religioznych obshcinach i soobshcestvach”*, s. 208-209.

⁴⁹ Tamże, s. 211.

⁵⁰ *Federal'nyj Zakon „O svobode sovesti i o religioznych ob”edinenijach”*, s. 128-139.

wolnym od nauki [...]. Osoby, które wykładają zasady wiary, powinny mieć zgodę właściwego zarządu duchownego” (art. 6)⁵¹.

W Turkmenistanie „nauczanie dzieci zasad wiary jest dozwolone w czasie wolnym od ogólnokształcących zajęć szkolnych, w wymiarze nie większym niż cztery godziny w tygodniu, za zgodą rodziców (osób ich zastępujących), a także samych dzieci. Zasady wiary mogą wyklądać osoby, które zakończyły specjalne zakłady nauczania, albo takie, które mają zgodę organów kierowniczych centrów religijnych. Niedopuszczalne jest wykładanie zasad wiary w prywatnym zakresie”⁵² (art. 6). Co się tyczy szkół wyznaniowych, to ich zakładanie należy do kompetencji państwa: „Gengesh [Rada – przyp. TJS] ds. Religii przy Prezydencie Turkmenistanu, z upoważnienia Gabinetu Ministrów Turkmenistanu, ma prawo zakładać uczelnie duchowne w celu przygotowania duchowieństwa i niezbędnego im personelu religijnego”⁵³ (art. 9). Poza tym obywatelom Turkmenistanu poręczono możliwość zdobycia wyższego wykształcenia na fakultecie teologicznym Turkmęńskiego Uniwersytetu Państwowego w Aszchabadzie.

W ustawach Mołdawii (art. 41), Tadżykistanu (art. 10), Turkmenistanu (art. 9), a także Federacji Rosyjskiej (art. 19) obywatelom, którzy nauczają się w duchownych szkołach średnich i wyższych, przysługuje prawo skorzystania z odroczenia od powołania do służby wojskowej, przywileje podatkowe i włączenie okresu służby wojskowej do stażu pracy. Ustawodawstwo Azerbejdżanu w art. 10 ogranicza liczbę duchownych szkół wyższych stworzonych przez centrum lub zarząd religijny do jednej.

Ustawy wyznaniowe państw członkowskich WNP i państw nadbałtyckich regulują również kwestie związane z problematyką prawa własności organizacji religijnych. Zgodnie z ustawodawstwem organizacje religijne w Armenii (art. 11 i 12), Azerbejdżanie (art. 16), na Białorusi (art. 30 i 31), w Kazachstanie (art. 17), Kirgistanie (art. 12),

⁵¹ *Zakon Respubliki Tadżykistan „O religii i religioznych organizacjach”*, s. 146.

⁵² *Zakon Turkmenistana „O swobode veroispovedanija i religioznych organizacijach”*, w: <http://www.turkmenistan.gov.tm>, 15 września 2006 r.

⁵³ Tamże.

Rosji (art. 22), Tadżykistanie (art. 17), Turkmenistanie (art. 16), na Ukrainie (art. 17) i w Uzbekistanie (art. 16) mogą korzystać z nieruchomości i ruchomości przekazanych im przez państwo, organizacje społeczne i obywateli. Kościoły i związki wyznaniowe w państwach postradzieckich mogą dysponować również pełnym prawem własności w Armenii (art. 9), Azerbejdżanie (art. 18), na Białorusi (art. 30), w Estonii (art. 25), Kazachstanie (art. 16), Kirgistanie (art. 11), na Litwie (art. 13), Łotwie (art. 16), w Mołdawii (art. 25), Rosji (art. 21), Tadżykistanie (art. 18), Turkmenistanie (art. 15), na Ukrainie (art. 18), a również w Uzbekistanie (art. 15). W części ustaw podjęto także kwestię przekazania organizacjom religijnym budynków i majątku ruchomego, stanowiących zabytki historii i kultury. Takie regulacje zawierają ustawy ormiańska (art. 10), azerbejdżańska (art. 17), kazachska (art. 17), kirgiska (art. 12), łotewska (art. 16), mołdawska (art. 29), tadżycka (art. 17), turkmeńska (art. 16), ukraińska (art. 17) oraz uzbecka (art. 16). Ustawy o wolności religijnej gwarantują również organizacjom religijnym prowadzenie działalności produkcyjnej i gospodarczej, w tym wydawniczej, poligraficznej, restauracyjno-budowlanej, z której działalności dochody podlegają opodatkowaniu w wymiarze przewidzianym dla przedsiębiorstw organizacji społecznych. Takie przepisy wprowadzono w Azerbejdżanie (art. 19), Kazachstanie (art. 18), Kirgistanie (art. 13), na Litwie (art. 15), w Rosji (art. 23), Tadżykistanie (art. 19), na Ukrainie (art. 19) i w Uzbekistanie (art. 17). W przypadku Łotwy działają twarde reguły działalności gospodarczej organizacji religijnych, które ustanawiają górną granicę przychodów w roku kalendarzowym na poziomie pięćsetkrotności minimalnej miesięcznej płacy. W przypadku przekroczenia tego poziomu organizacja religijna zobowiązana jest do założenia i zarejestrowania własnego przedsiębiorstwa. Łotewskie organizacje religijne prowadzą księgowość, składają sprawozdania i płacą podatki, w zgodzie z obowiązującym ustawodawstwem (art. 15). Na Białorusi organizacje religijne mogą prowadzić działalność gospodarczą tylko w formie nie nastawionej na osiągnięcie zysków (art. 32), a w Turkmenistanie dochody organizacji religijnych i ich przedsiębiorstw zwolnione są z podatków (art. 17).

Analiza przepisów z zakresu prawa wyznaniowego państw powstałych po upadku ZSRR nie byłaby w pełni możliwa bez zwrócenia

uwagi na specyficzne uregulowania zapisane w poszczególnych ustawach. I tak w Armenii ustawowo zakazany jest prozelityzm (art. 8), a w Azerbejdżanie zakazano prowadzenia propagandy religijnej obcokrajowcom i osobom bez obywatelstwa (art. 1). Ustawa mołdawska zakazuje nadmiernego prozelityzmu, przez co należy rozumieć „jakikolwiek wpływ na świadomość religijną osoby przy użyciu przemocy albo nadużyciu autorytetu” (art. 1/1)⁵⁴. Na Białorusi (art. 13), w Mołdawii (art. 22) i Uzbekistanie (art. 8), podobnie jak w przywołanym wcześniej przypadku ormiańskim, przywódcami organizacji religijnych powinni być obywatele danego państwa, a w przeciwnym wypadku ustawy dwóch ostatnich państw wymagają dla każdej konkretnej kandydatury uzyskania zgody organów władzy państwowej.

Szereg ograniczeń wprowadzono w zakresie związków organizacji religijnych ze sferą polityki. Z reguły kościoły i związki wyznaniowe nie mogą brać udziału w działalności partii politycznych i ich finansowaniu. Normy o takiej treści znalazły się w ustawach ormiańskiej (art. 13), azerbejdżańskiej (art. 5), kazachskiej (art. 4), rosyjskiej (art. 4), tadżyckiej (art. 5), turkmeńskiej (art. 5), a także ukraińskiej (art. 5). W Kazachstanie (art. 4), Kirgistanie (art. 5) i Mołdawii (art. 20) zakazane jest funkcjonowanie jakichkolwiek partii i innych organizacji politycznych o charakterze religijnym, a w Turkmenistanie (art. 7) i Uzbekistanie (art. 5) zakazane są oprócz tego kontakty z zagranicznymi organizacjami o podobnym charakterze. Organizacje religijne nie biorą udziału w wyborach do organów władzy państwowej w Kazachstanie (art. 4) i Rosji (art. 4), ale duchownym przysługuje prawo do pełnego udziału w życiu politycznym. W Azerbejdżanie przy wyborze duchownego do składu organu władzy państwowej albo przy jego przejściu na stanowisko w administracji publicznej zawiesza on swoją działalność duszpasterską (art. 5). Ustawa rosyjska w art. 6 zakazuje tworzenia zjednoczeń religijnych w organach władzy państwowej, innych organach państwowych, państwowych zakładach, a także organach samorządu terytorialnego, jednostkach wojskowych oraz innych organizacjach państwowych i komunalnych.

⁵⁴ *Zakon Respubliki Moldova „O kul'tach”*, s. 115.

Spośród wszystkich państw postradzieckich jedynie ustawodawstwo Kirgistanu i Mołdawii podejmuje problem małżeństw wyznaniowych. W art. 15 ustawy kirgiskiej zrównane zostały pod względem prawnym akty ślubów cywilnych i kościelnych: „Dopuszcza się stary muzułmański obrzęd obrzezania i pobłogosławienia małżeństwa w zgodzie z muzułmańskim zwyczajem w meczecie, w rodzinie dla muzułmanów, a także chrzest i udzielanie ślubu w kościele dla chrześcijan, przy zawieraniu małżeństwa na równi z rejestracją państwową”⁵⁵. Tymczasem w Mołdawii „wydanie aktów stanu cywilnego należy do gestii państwa”, ale ich wystawienie powinno zostać poprzedzone przez błogosławieństwo religijne (art. 19)⁵⁶. Poza tym Konstytucja Litwy w art. 40 stwierdza, że państwo prowadzi akta stanu cywilnego, ale uznaje jednocześnie kościelną rejestrację ślubu.

4. PRÓBA KLASYFIKACJI PAŃSTW POSTRADZIECKICH ZE WZGLĘDU NA STOSUNEK DO RELIGII

W świecie współczesnym stosunek państwa do religii jest jednym z podstawowych wyznaczników demokratyczności reżimu politycznego. Państwa totalitarne odnoszą się do religii, kościołów i osób wierzących z wrogością albo też traktują je instrumentalnie. Kraje demokratyczne zaś ustosunkowują się do zjawiska religijności pozytywnie, dlatego swoje stanowisko wobec nich zazwyczaj określają w drodze porozumienia z ich przedstawicielami jako reprezentantami specyficznych grup społecznych. Ks. prof. J. Krukowski klasyfikuje państwa ze względu na stosunek do religii w cztery grupy: 1) państwa faworyzujące jeden spośród wielu związków wyznaniowych, przyznając mu status wyznania lub kościoła oficjalnego (państwa wyznaniowe); 2) państwa ustosunkowujące się nieprzyjaźnie w stosunku do religii w ogóle, a w szczególności wobec konkretnych związków wyznaniowych, co w praktyce oznacza zwalczanie religii i fawo-

⁵⁵ *Zakon Kyrgyzskoj Respubliki „O svobode veroisповedanija i religioznych organizacijach”*, s. 110.

⁵⁶ *Zakon Respubliki Moldova „O kul'tach”*, s. 117.

ryzowanie światopoglądu ateistycznego (państwo ateistyczne); 3) państwa zajmujące wobec zjawiska religijności stanowisko obojętne, wyrażające się w gwarancjach wolności sumienia i wyznania w aspekcie tylko negatywnym oraz w postrzeganiu zasady absolutnej równości w traktowaniu wszystkich religii i kościołów (państwo świeckie w sensie negatywnym); 4) państwa traktujące wszystkie związki wyznaniowe na zasadach poszanowania równości i sprawiedliwości rozdzielczej, czyli stosujące zasadę równouprawnienia kościołów, a jednocześnie uwzględniające specyficzne atrybuty każdego z nich (państwo świeckie w sensie pozytywnym)⁵⁷.

Zastosowując klasyfikację Krukowskiego w praktyce prawnej państw postradzieckich, należałoby w pierwszej grupie państw faworyzujących jeden kościół wymienić dwa chrześcijańskie państwa kaukaskie, a mianowicie Armenię i Gruzję. Żadnego z państw powstałych po upadku ZSRR nie można z całą odpowiedzialnością zakwalifikować do grupy państw ateistycznych, przy czym negatywny stosunek do religii nietradycyjnych jest obecny w aktach prawnych Białorusi i Federacji Rosyjskiej, co związane jest przede wszystkim z ochroną szczególnej pozycji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w tych krajach, a także na Litwie i w Łotwie. W trzeciej grupie państw świeckich w sensie negatywnym można wyróżnić Azerbejdżan, Ukrainę, a także państwa Azji Środkowej. Te ostatnie zdecydowały się na zastosowanie w prawie uregulowań bardziej restrykcyjnych w obawie przed ekstremizmem islamskim. Tymczasem w ostatniej grupie wyróżnionej przez Krukowskiego, czyli w grupie państw świeckich w sensie pozytywnym, trzeba wymienić Białoruś, Federację Rosyjską, Mołdawię i państwa nadbałtyckie.

W celu obrazowego przedstawienia regulacji prawnych w zakresie wolności religijnej proponuję zastosować podział na państwa o systemach powiązania i systemach rozdziału z różnym stopniem nasilenia cech. Wyniki takiej selekcji można przedstawić za pomocą wykresu. W ten sposób w grupie państw o największym wpływie czynnika powiązania należy wymienić Armenię i Gruzję, a w dalszej kolejności Białoruś, Litwę, Łotwę i Rosję. W strefie przejściowej (neutralnej)

⁵⁷ Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 21.

ARKADIUSZ JANUCHOWSKI

ZAGADNIENIA ZWIĄZANE Z INTERPRETACJĄ ART. 25 UST. 4 I 5 KONSTYTUCJI RP

1. UWAGI OGÓLNE

Problematyce formy regulacji prawnej stosunków między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi poświęcony jest art. 25 ust. 4 i 25 ust. 5 Konstytucji. Stosownie do treści art. 25 ust. 4 Konstytucji stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy. Natomiast zgodnie z art. 25 ust. 5 Konstytucji stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi Kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami¹. Poza wyżej wskazanymi Konstytucja nie zawiera innych przepisów dotyczących formy regulacji prawnej stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi. Można zatem uznać, że Konstytucja przewiduje dwie formy prawne regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi:

¹ Przez pojęcie „stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi” należy rozumieć nie tylko stosunki między organami państwa a organami związków wyznaniowych, ale całokształt sytuacji prawnej związków wyznaniowych. Wskazuje na to przede wszystkim treść ustaw wyznaniowych obowiązujących w chwili wejścia w życie Konstytucji, z którą racjonalny ustrojodawca musiał się liczyć, a która jest zdecydowanie szersza niż relacje jedynie instytucjonalne. W literaturze pojęcia te utożsamia np. T. J. Zieliński, *Regulacja stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, „Państwo i Prawo” 7(2003), s. 48 i n.

- a) konkordatowo – ustawową w przypadku Kościoła katolickiego,
- b) umowno-ustawową w przypadku pozostałych Kościołów i związków wyznaniowych.

W praktyce istnieje jeszcze trzecia forma regulacji. Jest nią:

- c) rejestracja związków wyznaniowych w oparciu o przepisy ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania².

Konstytucja, jak wyżej powiedziano, wprowadzie tej formy w sposób wyraźny nie przewiduje, ale też jej nie wyklucza. Należy więc ją uznać za dopuszczalną. Taki też pogląd przeważa w doktrynie³.

² Tekst jednolity, Dz. U. RP, z 2005 r., nr 231, poz. 1965.

³ Na możliwość regulacji stosunków w drodze rejestracji wskazuje, zdaniem Małgorzaty Winiarczyk-Kossakowskiej, „art. 53 ust. 4 Konstytucji, który w kontekście nauczania religii w szkołach używa terminu «Kościół lub inny związek wyznaniowy o uregulowanej sytuacji prawnej» nie wyliczając form tej regulacji ani też nie odsyłając do dwóch form wymienionych w art. 25. Możliwa jest więc także inna forma uregulowania sytuacji prawnej konkretnie więc rejestracja” – M. Winiarczyk-Kossakowska, *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Warszawa 1999, s. 32. Takie stanowisko zajmuje też NSA: „Polski Kościół Dialogu jest związkiem wyznaniowym o uregulowanej sytuacji prawnej, albowiem na podstawie decyzji MSWiA został wpisany do Rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych”. – Wyrok NSA z 19 września 2000, III SA 1411/00, niepublikowane, LEX nr 47198. Za dopuszczalnością rejestracji opowiada się także Józef Krukowski: „Nie należy z tego (tj. art. 25 ust. 5 Konstytucji) wnioskować, że każdy Kościół lub inny związek wyznaniowy, bez względu na ilość wyznawców i trwałość w czasie, ma mieć sytuację ustaloną w formie odrębnej ustawy. Oprócz ustaw indywidualnych może być również taka ustawa, która reguluje sytuację prawną większej ilości związków wyznaniowych, które mają sytuację prawną zalegalizowaną w trybie rejestracyjnym”. – J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 69. „Związek wyznaniowy, który został zarejestrowany, może po pewnym czasie wystąpić z wnioskiem do ministra właściwego do spraw wewnętrznych o podjęcie negocjacji w sprawie zawarcia umowy, na podstawie, której może uzyskać uznanie ustawowe”. – J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 71. Na zgodność trybu rejestrowego z Konstytucją wskazuje też T.J. Zieliński, *Regulacja stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi a trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, PiP 7/2003 s. 48 n. Pośrednio za dalszą dopuszczalnością rejestrowania związków wyznaniowych opowiadają się także: M. Pietrzak, *Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji*, PiP, 1997/11-12 s. 173 n. oraz Z. Witkowski, *Opinia na temat stanowiska MSWiA w sprawie określenia kryteriów, którym powinny odpowiadać kościoły i inne związki wyznaniowe ubiegające się o zawarcie umowy z rządem na podstawie art. 25 ust. 5 nowej Konstytucji wraz z uzasadnieniem*, „Przegląd Legis-

Zróżnicowanie formy regulacji jest konsekwencją poszanowania podmiotowości publicznoprawnej Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych. Zdaniem J. Krukowskiego, nie powoduje to naruszenia zasady równouprawnienia związków wyznaniowych, czyli nie powoduje dyskryminowania Kościołów mniejszościowych, a nawet przyczynia się do ich promocji, gdyż gwarancje uzyskane przez Kościół katolicki w konkordacie – zgodnie z zasadą równouprawnienia – są rozszerzane na inne Kościoły i związki wyznaniowe za pomocą ustaw indywidualnych, o których mowa w art. 25 ust. 5 Konstytucji⁴. Oczywiście nie ma tu żadnego automatyzmu. Należy bowiem pamiętać, że zasada równouprawnienia, jak każda zasada prawa pełni kilka podstawowych funkcji:

a) jest skierowana do ustawodawcy i w tym zakresie wyznacza kierunek działań prawodawczych;

lacyjny” 4(22)1999, s. 150 n. Wymienieni autorzy wskazują bowiem na związki wyznaniowe zarejestrowane jako partnerów Rady Ministrów przy zawieraniu umów, o których mowa w art. 25 ust. 5 Konstytucji.

Inny pogląd w podręczniku z roku 2000 wyraził Henryk Misztal, który pisał: „[...] rozwiązanie konstytucyjne wyklucza zwykłą rejestrację kościołów i innych związków wyznaniowych”. Przyjęcie prezentowanego stanowiska oznaczałoby, że od chwili wejścia w życie nowej Konstytucji niemożliwa jest rejestracja nowych związków wyznaniowych na podstawie przepisów ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. W kolejnym wydaniu podręcznika (*Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal i P. Stanisławski, Lublin 2003) H. Misztal nie podtrzymał już stanowiska o sprzeczności rejestracji związków wyznaniowych z Konstytucją, wskazując jedynie na nieadekwatność terminologii używanej w Ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania do regulacji konstytucyjnej.

Oprócz wyżej wymienionych poglądów doktryny i orzecznictwa za zgodnością z konstytucją ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, również w zakresie rejestrowania związków wyznaniowych, przemawiają następujące argumenty:

- praktyka administracyjna wyrażająca się rejestrowaniem nowych związków wyznaniowych,

- nowelizacje ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania dokonane po wejściu w życie nowej Konstytucji,

- wydanie nowych rozporządzeń do tej ustawy po wejściu w życie Konstytucji z 1997 r. – np. rozporządzenie MSWiA z 31 marca 1999 r., w sprawie rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych, Dz. U. RP z 1999 r., nr 38, poz. 374.

⁴ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 67.

b) jest dyrektywą interpretacyjną skierowaną do podmiotów stosujących prawo, nakazującą spośród hipotetycznie możliwych wyników wykładni wybrać ten, który w sposób najpełniejszy realizuje tę zasadę,

c) wskazuje kierunki stosowania prawa, a w szczególności sposoby czynienia użytku z tzw. luzów decyzyjnych;

d) ukierunkowuje sposób czynienia użytku z różnych przysługujących określonym podmiotom praw⁵.

Z tego nie wynika jednak, że uprawnienia przyznane przez ustawodawcę jednemu związkowi wyznaniowemu można w drodze wykładni rozszerzyć na pozostałe.

2. PAŃSTWO A KOŚCIOŁ KATOLICKI

Jak już wyżej wspomniano, zgodnie z art. 25 ust. 4 Konstytucji stosunki między Rzeczypospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy⁶. Ustawodawca przyjął więc mieszaną formę regulacji stosunków między państwem a Kościołem katolickim. Relacja, jaka zachodzi między obu formami regulacji, wynika z Konstytucji, która stanowi w art. 91 ust. 2, że umowy międzynarodowe ratyfikowane za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie (a taką umową jest konkordat) mają pierwszeństwo przed ustawą, jeżeli ustawy tej nie da się pogodzić z umową. Z art. 91 ust.1 wynika z kolei, że umowa międzynarodowa po jej ogłoszeniu w „Dzienniku Ustaw RP” stanowi część kra-

⁵ S. Wronkowska, Z. Ziembinski, *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997, s. 186-188.

⁶ Użycie w tym przepisie liczby mnogiej może wskazywać, iż ustrojodawca pod pojęciem ustaw regulujących stosunki między państwem a Kościołem katolickim rozumie nie tylko ustawę z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego, ale także inne ustawy w zakresie, w jakim mają znaczenia dla sytuacji tego Kościoła. Nie budzi wątpliwości, iż celem takiej regulacji jest przede wszystkim to, aby sytuacja prawna Kościoła katolickiego nie była regulowana aktami prawnymi czy też decyzjami niższego rzędu, jak miało to miejsce w PRL-u. Wskazanie jednak, że sytuację tę regulują ustawy, a nie ustawa, może wywoływać poważne problemy interpretacyjne w stosunku do art. 25 ust. 5 Konstytucji – o czym szerzej w dalszej części artykułu.

jowego porządku prawnego i jest bezpośrednio stosowana, chyba że jej stosowanie jest uzależnione od wydania ustawy. Zdaniem Krukowskiego, analiza porównawcza norm wpisanych do konkordatu z ustawami obowiązującymi w chwili jego podpisania wykazała, iż do bezpośredniego stosowania nie nadaje się tylko art. 10 konkordatu⁷. W celu dostosowania obowiązujących ustaw do konkordatu została uchwalona ustawa z 24 lipca 1998 r. o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego oraz niektórych innych ustaw⁸.

Ze względu na wskazaną mieszaną formę regulacji zmiana sytuacji prawnej Kościoła katolickiego może nastąpić w dwojaki sposób – poprzez zmianę umowy międzynarodowej, jaką jest konkordat, i poprzez zmianę ustaw.

Zmiana konkordatu wymaga uprzednich negocjacji między jego stronami. Miałyby ona ze względu na pozycję konkordatu w hierarchii źródeł prawa donioślejsze znaczenie niż zmiana ustaw, gdyż prowadziłaby do wyłączenia tych przepisów ustaw, które nie dałyby się z nią pogodzić. Zmiana konkordatu wymagałaby oczywiście ratyfikacji takiej zmieniającej go umowy przez Prezydenta, co mogłoby nastąpić tylko za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie. Konkordat, jak każdą umowę międzynarodową, można wypowiedzieć (jest to oczywiście mało prawdopodobne ze względu na skutki polityczne takiej decyzji).

Co do zmiany ustaw to pozycja Kościoła katolickiego jest tutaj słabsza niż innych Kościołów i związków wyznaniowych mających indywidualną regulację prawną, o których mowa w art. 25 ust. 5 Konstytucji (o czym dalej). Konstytucja nie wymaga bowiem, aby w przypadku Kościoła katolickiego ustawy te były uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z jego przedstawicielami, jak to ma miejsce w przypadku innych związków wyznaniowych. To samo dotyczy zmiany i uchylecia tych ustaw (zmiana i uchycienie ustawy następuje również w drodze ustawy). W konsek-

⁷ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 68.

⁸ Dz. U. RP, z 1998 r., nr 117, poz. 757.

wencji więc Kościół katolicki – w przeciwieństwie do innych Kościołów i związków wyznaniowych o indywidualnie uregulowanej sytuacji prawnej – nie będzie (przynajmniej formalnie) miał wpływu na kształtowanie własnej sytuacji prawnej w takim zakresie, w jakim jest ona regulowana tylko ustawami, przedmiotowy zakres konkordatu i ustaw nie musi się bowiem pokrywać. Faktycznie zakresy przedmiotowe obu rodzajów aktów prawnych krzyżują się⁹.

Gdyby zmiany ustawy dotyczyły materii objętej konkordatem, byłyby one ze względu na hierarchię źródeł prawa nieskuteczne, choć mogłyby wywołać problemy interpretacyjne.

3. KOŚCIOŁY I ZWIĄZKI WYZNANIOWE MAJĄCE INDYWIDUALNĄ REGULACJĘ PRAWNĄ

Wśród Kościołów i innych związków wyznaniowych, mających indywidualną regulację prawną, są takie, które posiadają status prawny uregulowany jeszcze w II RP i takie, które otrzymały regulację prawną w III RP. Wszystkie te akty prawne pochodzą z zasad wejścia w życie nowej Konstytucji¹⁰. Jednak, zgodnie z zasadą *lex*

⁹ Konkordat nie zawiera przepisów regulujących opodatkowanie czy użytkowanie wieczyste, ustawa nie mówi nic na temat dostosowania granic diecezji do granic państwa, zarówno konkordat, jak i ustawa normują kwestię nauki religii w szkołach.

¹⁰ W kolejności uchwalenia są to :

– rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej (Dz. U. z 1928 r., nr 38, poz. 363);

– ustawa z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1936 r., nr 30, poz. 240);

– ustawa z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaïmskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1936 r., nr 30, poz. 241);

– ustawa z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. 1991 r., nr 66, poz. 287);

– ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1994 r., nr 73, poz. 323);

– ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1994 r., nr 73, poz. 324);

retro non agit, należy przyjąć, że te związki wyznaniowe, które w chwili wejścia w życie Konstytucji miały już ustawy indywidualne, nie utraciły tego statusu. Do zmiany tych ustaw należy już w pełnym zakresie stosować art. 25 ust. 5 Konstytucji¹¹.

W tym miejscu należy się zająć bardziej szczegółową analizą tego przepisu. Stosownie do treści art. 25 ust. 5 Konstytucji: Stosunki między Rzeczypospolitą Polską a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami.

W związku z tym przepisem nasuwają się następujące pytania: czy zawarty w cytowanym przepisie zwrot „określają ustawy” należy odnosić tylko do tzw. ustaw indywidualnych, noszących tytuł „ustawa o stosunku Państwa do Kościoła ...”, czy również do innych ustaw regulujących sytuację prawną związków wyznaniowych, które Kościoły i inne związki wyznaniowe mogą wystąpić o uchwalenie ustaw indywidualnych, czy dysponują one roszczeniem do Rady Ministrów o zawarcie stosownych umów, kto może wnieść projekty tych ustaw, w jakim zakresie parlament jest związany umowami zawartymi mię-

– ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1995 r., nr 97, poz. 482);

– ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1995 r., nr 97, poz. 481);

– ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1995 r., nr 97, poz. 480);

– ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1995 r., nr 97, poz. 479);

– ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1997 r., nr 41, poz. 253);

– ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1997 r., nr 41, poz. 254);

– ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1997 r., nr 41, poz. 252);

– ustawa z 20 lutego 1997 o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1997 r., nr 41, poz. 251).

¹¹ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 70; P. Stanisławski, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 78 i n.

dzy Radą Ministrów z przedstawicielami Kościołów i związków wyznaniowych przy uchwalaniu tych ustaw.

3.1. POJĘCIE USTAW REGULUJĄCYCH STOSUNKI MIĘDZY PAŃSTWEM A ZWIĄZKAMI WYZNANIOWYMI

Analizując pojęcie ustaw regulujących stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi, należy mieć na uwadze, iż w obowiązującym stanie prawnym występują cztery grupy ustaw regulujących sytuację prawną związków wyznaniowych:

1. Tzw. ustawy indywidualne, noszące tytuł „ustawa o stosunku Państwa do Kościoła (związku wyznaniowego) X”.

2. Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, która co do zasady nie dotyczy związków wyznaniowych, których sytuacja prawna jest uregulowana odrębnymi ustawami (art. 18 ust. 1), jednakże przepisy jej rozdziału 2, określające uprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych, mają zastosowanie także do Kościołów i związków wyznaniowych o indywidualnie uregulowanej sytuacji prawnej, o ile ustawy indywidualne nie przewidują danego uprawnienia (art. 18 ust. 2).

3. Ustawy regulujące różną problematykę, których niektóre przepisy określają w sposób fragmentaryczny sytuację prawną wszystkich związków wyznaniowych w taki sam sposób; ustawy te nie wskazują bowiem w sposób indywidualny związków, ale używają takich określeń, jak „Kościoły i inne związki wyznaniowe” lub „osoby prawne Kościołów i innych związków wyznaniowych”. Tytułem przykładu można tutaj wskazać art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. a i b ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych¹² dotyczący zwolnień podatkowych kościelnych osób prawnych oraz art. 109 ust. 3 pkt 2 ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o gospodarce nieruchomościami¹³, zgodnie z którym prawo pierwokupu gminie nie przysługuje w sytuacji, w jakiej sprzedaż nieruchomości lub prawa użyt-

¹² Tekst jednolity Dz. U. z 2000 r., nr 54, poz. 654 z poz. zm.

¹³ Tekst jednolity Dz. U. z 2004 r., nr 261, poz. 2603 z poz. zm.

kowanie wieczystego następuje między osobami prawnymi tego samego Kościoła lub związku wyznaniowego. Taka regulacja zapewnia identyczne traktowanie wszystkich związków wyznaniowych.

4. Ustawy, które dotyczą związków wyznaniowych, dotyczą określonych lub wszystkich podmiotów prawa (np. cywilnego). W pierwszym przypadku będą to np. przepisy Kodeksu cywilnego dotyczące osób prawnych w zakresie, w jakim sytuacja osób prawnych związków wyznaniowych nie jest uregulowana w ustawach indywidualnych i ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, w drugim np. przepisy kodeksu cywilnego stanowiące, że umowa sprzedaży nieruchomości dla swojej ważności wymaga formy aktu notarialnego. Oczywiście ustawy z tej grupy w ogóle nie używają określeń „Kościół” lub „związek wyznaniowy” przy wskazywaniu adresatów norm¹⁴.

Mając na uwadze przedstawioną wyżej analizę, można postawić pytanie: czy uchwalenie lub zmiana¹⁵ ustaw regulujących sytuację prawną związków wyznaniowych, a należących do każdej z czterech wskazanych grup, wymaga uprzedniego zawarcia przez Radę Ministrów umowy z właściwymi przedstawicielami związku wyznaniowego. Twierdząca odpowiedź na to pytanie wydaje się oczywista tylko w przypadku grupy pierwszej, czyli tzw. ustaw indywidualnych. Tutaj z reguły nie będzie problemów z ustaleniem przedstawicieli związku wyznaniowego, a regulacje zawarte w tych ustawach będą dotyczyły sytuacji prawnej tylko jednego związku wyznaniowego. Większym problemem byłaby już nowelizacja ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Rada Ministrów musiałaby bowiem w takim wypadku zawrzeć umowę z przedstawicielami ok. 160 związków wy-

¹⁴ Rozróżnienie grupy 3 i 4 dotyczy w istocie sposobu wskazania adresata w poszczególnych przepisach ustaw, nie ma ono więc charakteru rozłącznego; ustawy zaliczone do grupy 3 zawierają bowiem (co oczywiste) również przepisy dotyczące związków wyznaniowych dlatego, że są one potencjalnymi podmiotami danego stosunku prawnego, nie używając pojęcia „Kościół i związki wyznaniowe”. Ustawy zaliczone do grupy 4 określenia „Kościół i związki wyznaniowe” nie zawierają natomiast w ogóle.

¹⁵ Zmiana ustawy następuje poprzez uchwalenie ustawy o zmianie ustawy, a więc w istocie poprzez uchwalenie nowej ustawy.

znaniowych. Trudno więc sobie wyobrazić z jednej strony wyłonienie wspólnych przedstawicieli przez taką liczbę podmiotów, z drugiej zaś uzgodnienie wspólnego stanowiska. Analogicznie wygląda sytuacja w przypadku ustaw należących do grupy 3 (oczywiście dotyczyłoby to jedynie tych przepisów ustaw z tej grupy, które sytuację prawną związków wyznaniowych określają poprzez wskazanie ich nazwą generalną). Jeszcze więcej problemów wywoływałaby zmiana ustaw zaliczonych do grupy 4. Oprócz problemów właściwych dla grupy 2 i 3 należy zwrócić uwagę, że przyjęcie, iż art. 25 ust. 5 Konstytucji dotyczy tej grupy ustaw, stawiałoby Kościoły i związki wyznaniowe z jednej strony w uprzywilejowanej pozycji w stosunku do innych podmiotów prawa, z drugiej zaś strony, z uwagi na wiążący charakter umów dla przyszłego procesu legislacyjnego (o czym dalej) i konieczność poprzedzenia zmiany ustawy zawarciem (zmianą) umowy, pozwalałoby związkom wyznaniowym wpływać na sytuację innych podmiotów prawa, co byłoby sprzeczne zarówno z wyrażoną w art. 32. 1 Konstytucji zasadą równości wobec prawa, jak i z wyrażoną w art. 25 ust. 3 Konstytucji zasadą autonomii i niezależności państwa i związków wyznaniowych – każdego w swoim zakresie. Z tego też względu należy zdecydowanie odrzucić możliwość uznania, że art. 25 ust. 5 Konstytucji dotyczy ustaw zaliczonych do grupy 4. Wydaje się też, iż zamiarem ustrojodawcy nie było objęcie regulacją art. 25 ust. 5 Konstytucji również ustaw zaliczonych do grupy 2 i 3. Oprócz wskazanych problemów natury technicznej przemawia za tym okoliczność, że celem regulacji konstytucyjnej było także równouprawnienie związków wyznaniowych pod względem formy regulacji prawnej, a także zasada autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swoim zakresie, która wymaga, aby poszczególne związki wyznaniowe miały istotny wpływ jedynie na te regulacje prawne, jakie mogą być uznane za sprawy dotyczące wyłącznie istoty ich zakresu działania, takie zaś regulacje zamieszczone są w ustawach indywidualnych¹⁶.

¹⁶ Istnieją jednak także argumenty przeciwnie. Jak już była o tym wyżej mowa, w przypadku Kościoła katolickiego, wskazując rangę aktów regulujących jego sytuację prawną, ustrojodawca użył liczby mnogiej – „określają ustawy”. Zgodnie z zasadą równouprawnienia należałoby więc przyjąć, że sytuację innych Kościołów i związków wyznaniowych również może określać więcej niż jedna ustawa w stosunku do każdego

3.2. PODMIOTOWY ZAKRES ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH MOGĄCYCH WYSTĄPIĆ O ZAWARCIE UMOWY

Podobnie jak zakres przedmiotowy, również zakres podmiotowy zastosowania art. 25 ust. 5 Konstytucji nie jest zupełnie jasny. O ile nie powinno budzić wątpliwości, iż partnerami do zawarcia umowy z Radą Ministrów mogą być zarówno związki wyznaniowe, posiadające już ustawy indywidualne (występując o zmianę obecnej lub uchwalenie zupełnie nowej ustawy), jak i też związki wyznaniowe zarejestrowane na podstawie przepisów ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (obie te grupy można nazwać związkami wyznaniowymi w znaczeniu prawnym), o tyle może budzić wątpliwości, czy z inicjatywą zawarcia umowy mogą wystąpić grupy osób, które można by nazwać związkami wyznaniowymi w znaczeniu socjologicznym. Pamiętać bowiem należy, iż w chwili obecnej, stosownie do treści art. 31 ust. 1 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, prawo wniesienia wniosku o zarejestrowanie związku wyznaniowego przysługuje co najmniej 100 obywatelom polskim, posiadającym pełną zdolność do czynności prawnych, a wolność sumienia i wyznania, obejmująca między innymi prawo do publicznego uzewnętrzniania religii – co najpełniej realizuje się właśnie poprzez przynależność do związków wyznaniowych – przysługuje każdemu (art. 53 ust. 1 i 2 Konstytucji)¹⁷. Należy też mieć na uwadze, że celem obecnej Konstytucji jest przede wszystkim jak najszerze zagwaran-

z nich; i tak jest faktycznie. Mając zaś na uwadze, iż analogiczna materia jest niekiedy uregulowana w ustawach zaliczonych do grupy 1, jak i do grupy 3 – a dotyczy to np. preferencji i zwolnień przy wnoszeniu opłat za użytkowanie wieczyste, które wynikają zarówno z ustawy o gospodarce nieruchomościami, jak i poszczególnych ustaw indywidualnych – trudno wskazać, dlaczego zmiany w ustawach indywidualnych dotyczące np. użytkowania wieczystego musiałyby być poprzedzone zawarciem stosownej umowy ze związkiem wyznaniowym, a zmiany w ustawie o gospodarce nieruchomościami dotyczące analogicznej materii zawarcia takiej umowy by nie wymagały.

¹⁷ Oczywiście może wystąpić także taka sytuacja, że związek wyznaniowy w znaczeniu socjologicznym liczący ponad 100 członków zechce pominąć rejestrację w oparciu o przepisy ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania i od razu wystąpić do Rady Ministrów o zawarcie umowy, będącej podstawą do uchwalenie ustawy indywidualnej.

towanie wynikających z godności osoby ludzkiej wolności człowieka¹⁸. Jedną z podstawowych wolności jest zaś wolność sumienia i wyznania. Wydaje się, iż problemem w tym przypadku nie byłoby też wyłonienie właściwego przedstawicielstwa takiego „związku wyznaniowego”. Mielibyśmy tutaj bowiem do czynienia z sytuacją podobną do wskazanej w art. 31 ust. 3 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, który to przepis przewiduje komitet założycielski reprezentujący związek wyznaniowy w postępowaniu w sprawie wpisu do rejestru. Podobnie wygląda zresztą sytuacja przy rejestrowaniu innych osób prawnych, np. stowarzyszeń czy spółek handlowych. Tak więc są istotne argumenty przemawiające na rzecz tezy, że z inicjatywą zawarcia umowy, o której mowa w art. 25 ust. 5 Konstytucji, mogą wystąpić także związki wyznaniowe w znaczeniu jedynie socjologicznym. Sprawa nie jest jednak oczywista, albowiem istnieje również wiele argumentów przeciwko tej tezie, a więc za ograniczeniem zastosowania art. 25 ust. 5 Konstytucji jedynie do związków wyznaniowych w znaczeniu prawnym. Przede wszystkim przemawia za tym względ na językową racjonalność prawodawcy, który nakazuje przyjmując, iż to samo słowo ustawodawca zawsze używa w tym samym znaczeniu (jeżeli oczywiście zasada ta nie zostanie przełamana poprzez sformułowanie w poszczególnych aktach prawnych różnych definicji legalnych tego samego zwrotu). Skoro zatem podstawowy akt prawny w zakresie regulacji wolności sumienia i wyznania, jakim jest ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, wyróżnia tylko związki wyznaniowe zarejestrowane oraz związki wyznaniowe działające na podstawie ustaw indywidualnych (art. 18 wskazanej ustawy), a więc związki wyznaniowe w znaczeniu prawnym, to przyjmując należy, iż tylko te dwa rodzaje podmiotów ustawodawca uznaje za związki wyznaniowe. Żadne inne ustawy nie rozszerzają zakresu pojęcia związków wyznaniowych. Ze względu na wskazaną językową racjonalność prawodawcy nie ma więc żadnych podstaw, aby przyjmować, iż w Konstytucji zakres pojęcia związków wyznaniowych jest szerszy i obejmuje także związki wyznaniowe w znaczeniu socjolo-

¹⁸ Na ten temat szeroko np. Jarosław Szymanek, *Interpretacja przepisów wyznaniowych w konstytucji*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 101 n.

gicznym¹⁹. Nie rozstrzygając definitywnie tego problemu, ze względów praktycznych przyjmuje, iż art. 25 ust. 5 Konstytucji dotyczy jedynie tych organizacji, które w chwili wystąpienia z inicjatywą zawarcia stosownej umowy są już związkami wyznaniowymi w znaczeniu prawnym²⁰.

3.3. FAKULTATYWNOŚĆ CZY OBLIGATORYJNOŚĆ PRZYSTĄPIENIA PRZEZ RADĘ MINISTRÓW DO NEGOCJOWANIA UMÓW

Problem postawiony w kolejnym pytaniu sprowadza się do tego, czy Rada Ministrów może, czy też musi przystąpić do rokowania umów, na podstawie których będą uchwalone ustawy indywidualne.

Językowa wykładnia słowa *umowa* (a więc zgodna czynność obu stron, która nie może dojść do skutku bez obustronnej woli jej zawarcia) przemawiałaby przeciwko obowiązкови Rady Ministrów. Jednak zdaniem prof. Zbigniewa Witkowskiego, pojęcie umowy

¹⁹ Przyjęcie, iż w art. 25 ust. 5 Konstytucji chodzi również o związki wyznaniowe w znaczeniu socjologicznym, prowadziłyby, z uwagi na pozycję Konstytucji w hierarchii źródeł prawa, do poważnych problemów interpretacyjnych związanych z problemem konstytucyjności art. 18 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a także z uwagi na brak kryteriów pozwalających na wyodrębnienie związku wyznaniowego w znaczeniu socjologicznym, prowadziłyby do istotnych problemów w stosowaniu prawa, gdyby tego typu organizacja wystąpiła, powołując się na podmiotowość prawną wypływającą wprost z Konstytucji, np. o zastosowanie w stosunku do niej zwolnień podatkowych przewidzianych dla związków wyznaniowych.

²⁰ Na okoliczność, iż partnerami Rady Ministrów mogą być zarówno związki wyznaniowe zarejestrowane, jak i związki wyznaniowe posiadające ustawy indywidualne, wskazuje się w doktrynie: J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 71; M. Pietrzak, *Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji*, PiP 1997/11-12; Z. Witkowski, *Opinia w sprawie zagadnień prawnych wynikających z art. 25 ust. 5 Konstytucji*, „Przegląd Legislacyjny” 2002(24), s. 102. Zaznaczyć jednak należy, iż wskazani autorzy ograniczają się w zasadzie do rozważania problemu, czy prawo do zawarcia takiej umowy przysługuje wszystkim związkom wyznaniowym zarejestrowanym, czy też tylko tym z nich, które będą spełniać w przyszłości wskazane przez ustawodawcę kryteria; nie dostrzegają natomiast w ogóle kwestii związków wyznaniowych w znaczeniu socjologicznym.

z art. 25 ust. 5 Konstytucji nie pokrywa się ściśle z cywilistycznym pojęciem umowy i raczej odpowiada szerszemu publicznoprawnemu czy nawet politycznemu pojęciu porozumienia²¹. Należy także wziąć pod uwagę wskazywaną w literaturze przedmiotu genezę tego przepisu. Miał on zapewnić realizację zasady równouprawnienia nie tylko pod względem *przedmiotowego zakresu przepisów*, ale także formy regulacji. Umowa zawierana w trybie art. 25 ust. 5 z Radą Ministrów miała być odpowiednikiem umowy międzynarodowej, jaką jest konordat. Rozwiązanie to zostało zaczerpnięte z Konstytucji włoskiej z 1947 r.²² Za przyjęciem tezy, że Rada Ministrów ma obowiązek negocjować te umowy, przemawia też użyty w tym przepisie tryb oznajmujący („[...] określają ustawy uchwalone na podstawie umów”). Tryb oznajmujący użyty w polskich tekstach prawnych wyraża silny nakaz²³. Określają, a więc muszą określać ustawy. Skoro jednak te ustawy mają być uchwalone na podstawie umów, to te umowy też muszą być (uprzednio) zawarte. Zdaniem Zbigniewa Witkowskiego, takie ustalenia skłaniają do przyjęcia tezy, iż Rada Ministrów ma wynikający z Konstytucji obowiązek przystąpienia do negocjowania umowy z właściwymi przedstawicielami Kościołów i związków wyznaniowych innych niż Kościół katolicki, które wyrażą takie życzenie i umowa taka musi być podstawą następnie uchwalonej ustawy²⁴. Inna rzecz, czy wyegzekwowanie tego obowiązku Rady Ministrów przez związki wyznaniowe będzie możliwe²⁵.

²¹ Z. Witkowski, *Opinia w sprawie zagadnień prawnych*, s. 99.

²² M. Pietrzak, *Biuletyn KKZN*, z. XII, Warszawa 1995, łam. 58.

²³ S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, s. 151-152.

²⁴ Z. Witkowski, *Opinia w sprawie zagadnień prawnych*, s. 100; M. Pietrzak, *Stosunki państwo – kościół*, s. 180.

²⁵ Zdaniem M. Pietrzaka (*Stosunki państwo – kościół*, s. 180), odmowa rozpoczęcia pertraktacji przez Radę Ministrów lub ich przedłużanie uzasadnić będzie skargę do Naczelnego Sądu Administracyjnego lub Trybunału Konstytucyjnego. Niestety M. Pietrzak nie uzasadnił swojego stanowiska. Pogląd ten w imieniu Rady Legislacyjnej zaakceptował Z. Witkowski (*Opinia na temat stanowiska MSWiA w sprawie*, „Przegląd Legislacyjny” 4(22)/99, s. 154-155), który jednak również nie uzasadnił swojego stanowiska, wskazując jedynie, iż prawo wystąpienie przez Kościoły i inne związki wyznaniowe z wnioskiem do Trybunału Konstytucyjnego wynika również z art.

Zgodzić się należy z opinią, iż nie ma przeszkód, aby Rada Ministrów negocjowała umowę równocześnie z kilkoma Kościołami lub

11 ust. 3 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, jakie odsyłają w tym zakresie do przepisów o Trybunale Konstytucyjnym.

Uważam, iż poglądy te w zakresie, w jakim dotyczą przysługiwania związkom wyznaniowym prawa do wystąpienia z wnioskiem do Trybunału Konstytucyjnego w przypadku uchylania się przez Radę Ministrów od przystąpienia do negocjowania umowy, nie są trafne, gdyż nie znajdują oparcia w obowiązującym stanie prawnym. Z faktu, że związkom wyznaniowym przysługuje prawo do wystąpienia z wnioskiem do Trybunału Konstytucyjnego, nie można bowiem automatycznie wnioskować, że przedmiotem tego wniosku może być każde naruszenie prawa. Przeciwnie, przedmiotem tego wniosku mogą być tylko enumeratywnie wyliczone naruszenia prawa, co do których orzekanie należy do zakresu kognicji Trybunału Konstytucyjnego. Zakres kognicji Trybunału Konstytucyjnego wynika zaś z przepisów Konstytucji i poza kilkoma wyjątkami, które nie mają dla przedmiotowych rozważań żadnego znaczenia, obejmuje kontrolę zgodności aktów prawnych niższego rzędu z aktami prawnymi wyższego rzędu, łącznie z ich częściową lub całkowitą eliminacją z systemu prawnego (art. 188 i art. 190 ust. 2 i 3 Konstytucji). Nic w tej kwestii nie zmienia też art. 191 ust. 1 pkt 5 w zw. z art. 191 ust. 2 Konstytucji, z którego wynika, że Kościoły i związki wyznaniowe mogą wystąpić z wnioskiem w sprawach, o których mowa w art. 188, jeżeli **akt normatywny** dotyczy spraw objętych zakresem ich działania. Natomiast żaden przepis Konstytucji nie przyznaje Trybunałowi Konstytucyjnemu kompetencji do zobowiązania parlamentu czy też organów dysponujących inicjatywą ustawodawczą do skorzystania z tych kompetencji, to samo dotyczy oczywiście rozpoczęcia przez Radę Ministrów negocjacji umów wskazanych w art. 25 ust. 5 Konstytucji. Takie kompetencje Trybunału Konstytucyjnego nie wynikają też z ustawy z dnia 1 sierpnia 1997 r. o Trybunale Konstytucyjnym (Dz. U. z 1997 r., nr 102, poz. 643 z poz. zm.).

Jeżeli natomiast chodzi o skargę do sądu administracyjnego (obecnie w pierwszej instancji wojewódzkiego sądu administracyjnego), to wydaje się, iż zaniechanie Rady Ministrów w rozważanym zakresie będzie można uznać za zaniechanie organów administracji w przedmiocie podjęcia innych czynności z zakresu administracji publicznej, o którym mowa w art. 3 §2 pkt 4 w zw. z pkt 8 Ustawy z dnia 30 sierpnia 2002 r. – Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi (Dz. U. z 2002 r., nr 153, poz. 1270); art. 5 cyt. ustawy nie wyłącza bowiem właściwości sądów administracyjnych w tym zakresie (choćby zdając sobie sprawę, że zaliczenie negocjowania umowy do spraw z zakresu administracji publicznej może budzić wątpliwości z uwagi na brak charakterystycznego dla stosunków administracyjnych elementu władztwa organu państwowego). W takim wypadku sąd administracyjny, stosownie do treści art. 149 cyt. ustawy, powinien zobowiązać Radę Ministrów do przystąpienia w określonym terminie do negocjacji ze związkiem wyznaniowym. Niewykonanie wyroku może skutkować zainicjowaniem postępowania opisanego w art. 154 cyt. ustawy i odpowiedzial-

związkami wyznaniowymi. Jedna umowa może objąć kilka związków wyznaniowych, jeżeli wyrażą one taką wolę²⁶.

Na marginesie można wspomnieć, że nakaz stanowienia odrębnych ustaw wynikał już z art. 8 ustawy o gwarancjach sumienia i wyznani w pierwotnej wersji (Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce działają w konstytucyjnych ramach ustrojowych PRL; ich sytuację prawną i majątkową regulują odrębne ustawy)²⁷.

3.4. WYKONANIE INICJATYWY USTAWODAWCZEJ PO ZAWARCIU UMOWY. WPLYW PARLAMENTU NA KSZTAŁTOWANIE TREŚCI UMOWY

Chociaż Konstytucja nie wprowadza tu wyłączności Rady Ministrów, to jednak właściwe wydaje się, aby to ona (jako strona umowy) wniosła do Sejmu projekt stosownej ustawy (związkowi wyznaniowemu nie przysługuje bowiem zgodnie z art. 118 Konstytucji inicjatywa ustawodawcza, natomiast skorzystanie z tzw. obywatelskiej inicjatywy ustawodawczej z uwagi na wymogi co do liczby obywateli wnoszących taki projekt jest mało realne). Jest bowiem organem najbardziej do tego kompetentnym. Zdaniem Z. Witkowskiego „[...] nie byłoby w świetle Konstytucji niedopuszczalne wskazanie

nością cywilną – szczegółowe omówienie tych kwestii wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu. Stosowanie wskazanych środków prawnych wydaje się możliwe w sytuacji, gdy Rada Ministrów odmówi podjęcia negocjacji bez żadnego uzasadnienia; będzie natomiast problematyczne, gdy negocjacje co prawda zostaną podjęte, lecz nie będą posuwały się do przodu z tego względu, że Rada Ministrów nie zaakceptuje propozycji zgłaszanych przez związek wyznaniowy – art. 25 ust. 5 Konstytucji w żaden sposób nie ogranicza bowiem suwerenności Rady Ministrów w tym zakresie.

Teoretycznie nie można również wykluczyć odpowiedzialności członków Rady Ministrów przed Trybunałem Stanu za naruszenie Konstytucji, co jednak z uwagi na tryb pociągania do tej odpowiedzialności jest mało realne. Natomiast odpowiedzialność karna za przestępstwo z art. 231 §1 k.k. jest również jedynie hipotetyczna, z uwagi na trudności w wykazaniu winy poszczególnym członkom organu kolegialnego, którego skład jest w dodatku mało stabilny.

²⁶ Z. Witkowski, *Opinia w sprawie zagadnień prawnych*, s. 100-101.

²⁷ Dz. U. PRL z 1989 r., nr 29, poz. 155.

w tej umowie innego konstytucyjnie określonego podmiotu [tj. takiego, któremu zgodnie z Konstytucją przysługuje inicjatywa ustawodawcza]²⁸ jako właściwego do przygotowania i wniesienia stosownego projektu ustawy partykularnej, byleby odbyło się to w oparciu o wynegocjowaną przez Radę Ministrów umowę²⁹. Treść tej umowy jest bowiem wiążąca dla każdego podmiotu wykonującego inicjatywę ustawodawczą³⁰. Jakkolwiek umowa taka nie stanowi źródła prawa³¹ (nie zostały bowiem wymienione w art. 87 Konstytucji), to jednak na mocy samego autorytetu ustrojodawcy przesądza treść przyszłej ustawy partykularnej³². Zgodzić się też należy z poglądem, że Sejm i Se-

²⁸ Uwaga moja.

²⁹ Z. Witkowski, *Opinia w sprawie zagadnień prawnych*, s. 103.

³⁰ T.J. Zieliński, *Regulacja stosunków*, s. 52 n.

³¹ Tak też. T.J. Zieliński, tamże, s. 51, jak również P. Stanisławski (w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 178-179 oraz w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 78 i n.). Inny pogląd w podręczniku z roku 2000 zaprezentował H. Misztal, który pisał wówczas „Regulacja stosunków państwa z innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi przyjmuje formę umowy zawartej w danym kraju. Umowa ta może być aktem samoistnym zawartym przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami, lub też umowa taka może stanowić podstawę do uchwalenia przez parlament stosownej ustawy”. – H. Misztal, *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2000 s. 225. W kolejnym wydaniu tego podręcznika (*Prawo wyznaniowe*, Lublin 2003, s. 203-205) H. Misztal nie podtrzymał już jednak tego poglądu. Podobne stanowisko zaprezentował Wiesław Bar, twierdząc, że: „Umowy takie są więc przewidzianym w Konstytucji źródłem prawa powszechnie obowiązującego, mimo braku wymienienia ich w specjalnie wyodrębnionym rozdziale trzecim. A zatem zmiana w takiej ustawie przeciwna przepisom umowy wymaga uprzedniej zmiany umowy”. – W. Bar, *Źródła prawa wyznaniowego*, (w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 199). O ile oczywiście zgadzam się z autorem, że zmiana w takiej ustawie (przeciwna treści umowy) wymaga uprzedniej zmiany umowy, to nie mogę przyjąć, że umowa ta jest źródłem prawa powszechnie obowiązującego, a więc takiego, na podstawie którego organy administracyjne czy sądy mogłyby podejmować decyzje względem obywateli (*argumentum a contrario* z art. 93. ust. 2. Konstytucji). Przeciwno uznaniu tych umów za źródła prawa powszechnie obowiązującego przemawia też nie umieszczenie ich w Rozdziale III Konstytucji. Wbrew twierdzeniom W. Bara katalog źródeł prawa powszechnie obowiązującego jest zamknięty. – A. Bałaban, *Prawo powszechnie a wewnętrznie obowiązujące*, „Przegląd Legislacyjny” 2000, nr 3 (25), s. 43 i n.

³² Tak np. H. Misztal, *Konstytucyjne podstawy polskiego prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2003, s. 203-205, P. Stanisławski, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe* Warszawa 2006, s. 78 i n.

nat nie mogą samodzielnie modyfikować treści i zakresu umowy, chyba że izby uzyskałyby na to zgodę właściwych Kościołów lub innych związków wyznaniowych, a klauzula o dopuszczalności takiego postępowania będzie zawarta w samej umowie³³. Mamy więc w tym wypadku do czynienia z ograniczeniem roli Sejmu i Senatu, które w myśl art. 10 ust. 2 Konstytucji posiadają pełnie imperium w zakresie ustawodawstwa. Jest to konsekwencja świadomego odejścia przez ustrojodawcę od praktyki jednostronnego określania przez państwo w drodze ustawy narzuconej przez parlament statusu prawnego Kościołów i innych związków wyznaniowych³⁴. Kompetencje Parlamentu zostały więc ograniczone do przyjęcia lub odrzucenia stosownych ustaw, ewentualnie do wprowadzenia zmian redakcyjnych, które nie powinny naruszać ich istotnych treści³⁵. Widać więc tutaj duże podobieństwo do ustaw zezwalających na ratyfikację umowy międzynarodowej³⁶.

Należy podkreślić, że tak silnej pozycji, jeśli chodzi o wpływ na kształtowanie własnej sytuacji prawnej, nie mają w Rzeczypospolitej Polskiej żadne inne podmioty. Świadczy to o szczególnej roli, jaką państwo wyznacza Kościołom i innym związkom wyznaniowym w życiu publicznym.

Z art. 25 ust. 5 wynika również, że także zmiana ustaw regulujących stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi, następująca wszak w drodze uchwalenia ustawy nowelizującej, będzie również wymagała zawarcia uprzedniej umowy między Radą Ministrów a ich właściwymi przedstawicielami. Dotyczy to także tych ustaw, które obowiązywały w chwili wejścia w życie Konstytucji. Problem w tym czy uprzedniej zmiany umowy będzie wymagała każda zmiana ustawy, jak twierdzi M. Pietrzak³⁷, czy tylko ta, która

³³ Z Witkowski, *Opinia w sprawie zagadnień prawnych*, s. 104.

³⁴ Tamże, s. 104.

³⁵ Por. T. Chauvin, *Umowy prawotwórcze jako umowy prawa publicznego*, „Kwartalnik Prawa Publicznego” 2003/2/7.

³⁶ Podobnie T.J. Zieliński, *Regulacja stosunków*, s. 52.

³⁷ M. Pietrzak, *Stosunki państwo-kościół w nowej Konstytucji*. PiP, 1997, nr 11-12, s. 180; podobnie Z. Witkowski, *Opinia na temat stanowiska MSW i A w sprawie*, s. 155; w tym duchu również T.J. Zieliński, *Regulacja stosunków*, 52 n.

dotyczy specyfiki danego związku wyznaniowego³⁸. Bardziej praktyczny jest ten drugi pogląd, chociaż pierwszy ma silniejsze oparcie w przepisach. Oczywiście, jak już była o tym wyżej mowa, nie jest też do końca jasne, czy zmiany takiej umowy będą wymagały tylko ustawy indywidualne, czy także inne ustawy w zakresie, w jakim regulują sytuację prawną związków wyznaniowych poprzez wskazanie ich w sposób generalny.

4. PODSUMOWANIE

W podsumowaniu pragnę wskazać, iż moim celem przy pisaniu tego artykułu nie było oczywiście przedstawienie jakiejś jedynie możliwej interpretacji art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji, lecz wskazanie na problemy, jakie mogą pojawić się przy stosowaniu tych przepisów. Dlatego też w przypadku wielu prezentowanych zagadnień nie próbowałem nawet postawić przysłowiowej „kropki nad i”. Problematyka związana zwłaszcza z art. 25 ust. 5 Konstytucji wymaga niewątpliwie dalszych pogłębionych badań tak, aby stało się możliwe stosowanie tego przepisu w praktyce. A że nie jest to sprawą prostą, dowodzi fakt, iż do tej pory (luty 2007) nie uchwalono jeszcze żadnej nowej ustawy w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji, mimo że od wejścia w życie Konstytucji upłynęło już ponad 9 lat, a niektóre związki wyznaniowe z inicjatywą taką wystąpiły.

³⁸ M. Winiarczyk-Kossakowska, *Państwowe prawo wyznaniowe*, s. 37.

ANDRZEJ SZYMAŃSKI

AKCJA PRZEJMOWANIA SZPITALI WYZNANIOWYCH W OPARCIU O USTAWĘ Z 28 PAŹDZIERNIKA 1948 R. O ZAKŁADACH SPOŁECZNYCH SŁUŻBY ZDROWIA I PLANOWEJ GOSPODARCE W SŁUŻBIE ZDROWIA

Tematem niniejszego artykułu będzie zorganizowana przez Departament Samorządu Ministerstwa Administracji Publicznej przy współpracy Ministerstwa Zdrowia i organów wojewódzkich władz administracji państwowej akcja przejmowania szpitali należących do Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych, która miała miejsce w roku 1949. Zwrócimy w nim szczególnie uwagę na podstawy prawne dokonanych wyłączeń, organizację i cele akcji oraz kwestie dotyczące najbardziej ewidentnych naruszeń prawa materialnego i procesowego w związku z działalnością komisji zdawczo-odbiorczych.

1. PODSTAWY PRAWNE

Szeroko zakrojona akcja przejęć szpitali prowadzonych przez instytucje kościelne i stowarzyszenia została przeprowadzona na podstawie przepisów ustawy z dnia 28 października 1948 r. o zakładach społecznej służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia¹ i dwóch uchwał Rady Ministrów z dnia 21 września 1949 r.: w sprawie przejęcia na własność Państwa niektórych szpitali oraz w sprawie przejęcia na własność przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia

¹ Dz. U. 1948, nr 55 poz. 434.

„Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej” oraz przez kongregacje, związki, stowarzyszenia religijne i fundacje. Uzupełnieniem tych aktów prawnych jest obwieszczenie prezesa Rady Ministrów z dnia 1 października 1949 r. „o sprostowaniu błędów w uchwale RM w sprawie przejścia na własność przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali”, prostujące błędy w nazewnictwie dwóch związków samorządu terytorialnego².

Według art. 13 przywołanej ustawy z dnia 28 października 1948 r. Rada Ministrów mogła m.in.:

1) uchwalić objęcie zakładu społecznego służby zdrowia w zarząd państwowy lub na własność Państwa, jeżeli utrzymywanie takiego zakładu [...] należało do zadań Państwa,

2) uchwalić przejście przez związek samorządu terytorialnego w zarząd lub na własność zakładu społecznego służby zdrowia, jeżeli w innej drodze nie była możliwa prawidłowa realizacja sieci zakładów [...] lub jeżeli właściciel nie był w możności utrzymać zakładu na odpowiednim poziomie,

3) ustalać warunki przejścia w zarząd lub na własność w powyższych przypadkach.

W myśl art. 1 ust. 1 cytowanej ustawy zakładami społecznymi służby zdrowia były przede wszystkim te zakłady lecznicze, które były utrzymywane z budżetu państwa, instytucji państwowych, związków samorządu terytorialnego lub instytucji ubezpieczeń społecznych. Ponadto minister zdrowia mógł zaliczyć do zakładów społecznych służby zdrowia zakłady lecznicze utrzymywane przez fundacje, kongregacje, związki i stowarzyszenia religijne oraz nie obliczone na zysk zakłady lecznicze innych osób prawnych (ust. 2). Do zakładów społecznych służby zdrowia zaliczały się także niektóre apteki (ust. 3). Do zadań Państwa, wspomnianych w art. 13 ust. 1 ustawy, należało – zgodnie z art. 3 – zakładanie i utrzymywanie zakładów leczniczych o charakterze specjalistycznym, obsługujących w zasadzie obszar co najmniej jednego województwa, a w szczególności: instytuty

² „Monitor Polski” z 1 października 1949 r. nr A- 68 poz. 884 i 885 oraz „Monitor Polski” z 1 października 1949 r. nr A- 69, poz. 886.

przeciwrakowe, sanatoria dla chorych na gruźlicę, szpitale psychiatryczne, sanatoria dla nerwowo chorych, szpitale wojewódzkie, szpitale kliniczne i inne zakłady lecznicze dla „zaspokojenia szczególnych potrzeb państwowych”.

Ratio legis ustawy z 28 października 1948 r. i obu uchwał Rady Ministrów z 21 września 1949 r. oprócz motywów ideologicznych i politycznych opisanych we wstępie, była chęć zbudowania sieci szpitali państwowych i samorządowych obejmującej cały kraj (nadanie służbie zdrowia „jednolitego charakteru”). Uchwała Rady Ministrów z dnia 21 września 1949 r. w sprawie przejęcia na własność przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia: „Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej” oraz przez kongregacje, związki, stowarzyszenia religijne i fundacje przywołuje bowiem jako podstawę prawną m.in. art. 13 ust. 1 pkt 2 ustawy z dnia 28 października 1948 r. o zakładach społecznych służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia, gdzie postanowiono, iż podstawą ewentualnego uchwalenia przez RM przejęcia zakładu społecznego służby zdrowia był brak możliwości zrealizowania w inny sposób „sieci zakładów”, której to kształt – zgodnie z art. 15 ust. 1 – ustalał minister zdrowia w porozumieniu z właściwymi ministrami. Drugą przyczyną była niezdolność właściciela do utrzymania zakładu na odpowiednim poziomie. W żadnym przejmowanym szpitalu nie stwierdzono, aby podmiot, prowadzący lecznicę, nie był w stanie utrzymać jej na owym „odpowiednim poziomie”. Przeciwnie, szpitale prowadzone przez zgromadzenia zakonne stały z reguły na wyższym poziomie niż państwowe obiekty lecznictwa zamkniętego, z czym komisje przejmujące zasadniczo się zgadzały. Nie przeprowadzono w tym kierunku także uprzednich badań bądź wizytacji placówek, których przejęcie planowano, na co niektóre zgromadzenia zakonne zwracały uwagę w składanych protestach i odwołaniach. Zatem jedyną realną podstawą prawną do wydania cytowanej uchwały RM pozostawała owa „prawidłowa realizacja sieci zakładów”. W zniszczonym wojną kraju nie było możliwości budowy i wyposażenia dużej liczby nowych szpitali, dlatego sięgnięto po obiekty kościelne, których przejęcie nie było dla totalitarnego państwa żadnym problemem moralnym ani tym bar-

dziej technicznym. Należało jedynie wydać odpowiednie przepisy prawne, które nadałyby takiej operacji pozory legalności i słuszności. Miały one posłużyć do uzasadnienia akcji zaboru mienia kościelnego w oczach opinii międzynarodowej, bo *idee fixe* komunistów polskich było uchodzenie przed światem za prawdziwych dobroczyńców narodu.

Na podstawie cytowanych wyżej przepisów władze mogły dokonać zaboru, czy to poprzez przejęcie na własność państwa lub powiatowego związku samorządu terytorialnego (dalej PZST), czy przez objęcie w zarząd, większości zakładów służby zdrowia, dotąd niepaństwowionych lub nieprzejętych przez samorząd terytorialny. Należało tylko wykazać „szczególne potrzeby państwa” w tym zakresie.

Art. 31 ust. 1 ustawy z dnia 28 października 1948 r. precyzuje, iż uchwały o przejęciu szpitali „podejmuje Rada Ministrów na wniosek Ministra Zdrowia, zgłoszony w porozumieniu z Ministrem Skarbu i innymi właściwymi ministrami. Uchwały te wymagają zgody Rady Państwa”. Na marginesie warto zauważyć, że w uchwałach tych powoływano się na zgodę Rady Państwa, która została jednak udzielona dopiero 7 dni po ich wydaniu. Stąd wniosek, że obie te uchwały zostały wydane niezgodnie z obowiązującymi procedurami, określonymi w ustawie z 28 października 1948 r. o zakładach społecznych służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia.

2. ORGANIZACJA AKCJI ORAZ KWESTIE PROCEDURALNE

24 września 1949 r. minister administracji publicznej opracował wzór pisma skierowanego do wojewodów z poleceniem powołania odpowiedniej liczby komisji zdawczo-odbiorczych wraz z ustanowieniem ich przewodniczących celem objęcia wymienionych w uchwale Rady Ministrów zakładów leczniczych i sporządzenia aktów zdawczo-odbiorczych³.

³ Pismo Ministra Administracji Publicznej do wojewodów (wzór) z 24 września 1949 r., tajne, AAN, MAP, sygn. 1659/ B- 3280, k. 1. Dr Paruzal, radca MAP, opra-

Dzień wcześniej, 23 września 1949 r., dyrektor Departamentu VI Samorządowego Ministerstwa Administracji Publicznej (MAP) otrzymał polecenie przygotowania akcji przejęcia szpitali. Wszelkie czynności przygotowawcze musiały odbywać się przy zachowaniu ścisłej tajemnicy.

Ustalony plan przewidywał rozpoczęcie działań 3 października 1949 r. jednocześnie w całym kraju. Nadzór nad akcją mieli sprawować wojewodowie, będący w stałym kontakcie z kierownictwem MAP.

28 września 1949 r. w ośrodku szkoleniowym Ministerstwa Zdrowia w Zagórzcu dr Paruzal, radca Departamentu VI Samorządowego MAP zrobił odprawę z 66 nowymi wicedyrektorami dla przejmowanych szpitali. Podczas instruktażu trwającego od godz. 16.00 do 23.00 zostali oni zapoznani z metodami pracy komisji przejmujących, otrzymali po egzemplarzu instrukcji, po czym skierowano ich w teren z obowiązkiem zgłoszenia się w dniu 1 października u przewodniczących samorządowych organów wykonawczych przejmujących szpitale, celem uzyskania dekretów nominacyjnych na stanowiska zarządców oraz w celu zorganizowania stałego dozoru dla przejmowanego mienia.

W dniu 1 października 1949 r. kurierom wręczono egzemplarze „Monitora Polskiego” z tekstami rozporządzeń Rady Ministrów celem dostarczenia go wojewodom odpowiedzialnym za przejmowanie szpitali w województwach. Tylko wojewoda warszawski nie odebrał dokumentu w terminie.

3 października w godz. 12.00-15.00 wojewodowie przekazali do MAP pierwsze sprawozdania z przebiegu akcji w terenie. Przebiegała ona spokojnie i sprawnie. Nie było żadnych zakłóceń, dotychczasowi właściciele zostali zaskoczeni. Zdołano „zabezpieczyć” cały majątek szpitali, wielkie zapasy medykamentów i gotówkę. W jednym ze szpitali na Śląsku znaleziono i zabrano ok. 8 milionów zł.

cowal instrukcję nr 1 – o trybie powoływania i postępowania komisji zdawczo-odbiorczych ds. przejmowania szpitali, i instrukcję nr 2 – w sprawie sporządzania protokołów zdawczo-odbiorczych, do której dołączony był wzór protokołu, zob. notatka sprawozdawcza dla ob. Ministra z 4 października 1949 r., sygn. 1659/B- 3280, k. 9.

Po zakończeniu akcji komisje przejmujące opracowywały protokoły zdawczo-odbiorcze, które podlegały zatwierdzeniu przez Ministerstwo Administracji Publicznej. Zatwierdzenie takie było uzależnione od uprzedniego zbadania dokumentu „pod względem prawnym i merytorycznym”. Liczono się bowiem z „usiłowaniem interwencji dotychczasowych właścicieli w kierunku odzyskania lub wyłączenia niektórych składników majątkowych”.

Procedurę przejmowania szpitali kończyło zatwierdzenie protokołu zdawczo-odbiorczego przez ministra administracji publicznej, co odbywało się po rozpatrzeniu ewentualnych odwołań byłych właścicieli przez komisje ministerialne. Większość protokołów została zatwierdzona jednego dnia, 31 grudnia 1949 r.⁴ Najczęściej ostateczne decyzje podejmowane były na podstawie bardzo szerokiej i często dowolnej interpretacji obowiązujących przepisów – głównie uchwały Rady Ministrów z 21 września 1949 r. w sprawie przejścia na własność przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia: „Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej” oraz przez kongregacje, związki, stowarzyszenia religijne i fundacje. Kwestie

⁴ Zob. Zatwierdzenie protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala Serca Jezusowego w Środzie, AAN, MAP, sygn. 1668/B- 3289, k. 9-10; Orzeczenie MAP z 31 grudnia 1949 r. w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala Towarzystwa Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej w Wałbrzychu, AAN, MAP, sygn. 1681/B-3302; Orzeczenie Ministra AP z 31 grudnia 1949 r. wydane w porozumieniu z Ministerstwem Zdrowia w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala św. Wojciecha w Opolu, AAN, MAP, sygn. 1659/ B- 3280, k. 35; Orzeczenie MAP z 31 grudnia 1949 r. (S.A. VII- 7- 3544) wydane w porozumieniu z Ministrem Zdrowia w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala ss. Elżbietank w Starogardzie przy ul. Hallera 27, woj. gdańskie, AAN, MAP, sygn. 1661/B- 3282, k. 3; Orzeczenie MAP z 31 grudnia 1949 r. wydane w porozumieniu z Ministerstwem Zdrowia w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala św. Józefa w Szamotułach – własność Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP, AAN, MAP, sygn.1667/ B- 3287, k. 2-3; Orzeczenie MAP z 31 grudnia 1949 r. wydane w porozumieniu z Ministerstwem Zdrowia w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala ss. elżbietank w Zielonej Górze, plac Wielkopolski 4, AAN, MAP, sygn. 1669/ B-3290, k. 6-7; Orzeczenie MAP z 31 grudnia 1949 r. o zatwierdzeniu protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej „Betezda” we Wrocławiu, AAN, MAP, sygn. 1686/B- 3307, k. 4-5.

szczegółowe regulowała ponadto instrukcja ministra administracji publicznej z dnia 21 września 1949 r. w sprawie sporządzania protokołów zdawczo-odbiorczych szpitali przejmowanych na własność związków samorządu terytorialnego.

Kierownictwo MAP oceniło organizację i przebieg akcji przejmowania szpitali w sposób jednoznacznie pozytywny⁵. Tymczasem w trakcie akcji dostrzec można wiele drastycznych uchybień o charakterze proceduralnym. Podczas akcji wywłaszczeniowej dopuszczono się licznych rażących nieprawidłowości. Zgromadzeniu Sióstr Szarych św. Elżbiety odebrano trzy szpitale: w Tucholi (woj. pomorskie) i w Starogardzie Gdańskim oraz w Pucku (woj. gdańskie). Przystępując do przejmowania obiektów, komisja zdawczo-odbiorcza nie przedstawiła zakonnicom uchwały Rady Ministrów z 21 września 1949 r. w sprawie przejęcia na własność Państwa niektórych szpitali oraz w sprawie przejęcia na własność przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia „Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej” oraz przez kongregacje, związki, stowarzyszenia religijne i fundacje, stanowiącej podstawę prawną przejęcia ani żadnych dokumentów konstytuujących samą komisję jako uprawnioną do dokonania tej czynności⁶.

Podczas przejmowania szpitali zakonnych komisje zwykły domagać się podpisu przełożonej konwentu pod protokołem zdawczo-odbiorczym, aby w ten sposób upozorować „zgodę” właściciela obiektu na zapisy zawarte w protokole. Zdarzały się przypadki, jak już wyżej wspomniano, gdy przełożone niższego szczebla podpisywały proto-

⁵ Notatka sprawozdawcza dyrektora Departamentu VI Samorządowego MAP dla ministra administracji publicznej z 4 października 1949 r. z wykonania uchwały Rady Ministrów z dnia 21 września 1949 r. w sprawie przejęcia na własność przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia: „Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej” oraz przez kongregacje, związki, stowarzyszenia religijne i fundacje, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 320, k. 9.

⁶ Pismo Matki Tymotei Ropińskiej, przełożonej Prowincji Pomorskiej Zgromadzenia Szarych Sióstr św. Elżbiety do Ministra Administracji Publicznej z 22 października 1949 r. AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 13.

koły, jednak fakty takie nie miały znaczenia prawnego, ponieważ siostry te nie były uprawnione do zastępowania właścicieli obiektów (zgrupowań) w kwestiach majątkowych⁷. Często jednak lokalne przełożone odmawiały podpisania protokołów, uzasadniając to słusznie brakiem kompetencji, jak to miało miejsce w przypadku zaboru Szpitala SS. Urszulanek we Wrocławiu-Karłowicach⁸, Szpitala OO. Bonifratrów w tym samym mieście⁹, czy szpitala sióstr elżbietanek w Warszawie¹⁰. W takich przypadkach podpisy składali np. świeccy wicedyrektorzy szpitali (także nie mający w tym kierunku jakichkolwiek uprawnień jako najemni pracownicy nie powołani przez właściciela lecznicy do dysponowania jej majątkiem)¹¹. W niektórych

⁷ Zob. Pismo przełożonej prowincjalnej ss. elżbietanek w Toruniu do Rady Państwa w Warszawie z 14 marca 1950 r. w sprawie przejścia na własność przez samorządowe związki szpitali kongregacyjnych, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 47.

⁸ Zob. Odpis oświadczenia siostry przełożonej urszulanek wrocławskich z 10 października 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1684/B- 3305, k. 10: „Po myśli prawa kanonicznego Zarząd Kongregacji Zakonnej nie jest władny ani do oddawania, ani do sprzedaży, ani do wydzierżawiania, ani nawet do zaciągnięcia zobowiązań przekraczających sumę 30 000 lirów bez specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej zatwierdzającej stosowną uchwałę Rady Zakonnej. W niniejszych sprawach majątkowych wymagane jest zezwolenie ordynariusza, czyli w naszym przypadku Administratora Apostolskiego Dolnego Śląska. Ponieważ komisja przejmująca szpital, a więc znaczną część majątku daleko przekraczającą wartość 30 000 lirów bez jakiegokolwiek odškodowania na rzecz gminy miasta Wrocławia – podpisanie aktu zdawczo-odbiorczego z przełożoną zakonu lub też kuratora sióstr bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej byłoby aktem bezprawnym, pociągającym za sobą dotkliwie kary przewidziane prawem kanonicznym na podpisujących. Równocześnie akt ten byłby nieważny. Nie mogąc przeszkodzić przejściu szpitala na podstawie uchwały Rady Ministrów przez PT komisję i nie czyniąc jej żadnych wstrętów, odmawiam jednak podpisania aktu zdawczo-odbiorczego jako podlegająca również prawu kościelnemu. S. Hieronima Drewniak”.

⁹ Sprawozdanie komisji zdawczo-odbiorczej z 8 października 1949 r. w sprawie przejścia na własność gminy m. Wrocławia szpitala OO. Bonifratrów, AAN, MAP, sygn. 1685/B- 3306, k. 113-115.

¹⁰ Protokół z posiedzenia plenarnego komisji zdawczo-odbiorczej, odbytego 8. X. 1949 r. o godz. 10.00 w lokalu szpitala ss. Elżbietanek w Warszawie przy ul. Goszczyńskiego 1, AAN, MAP, sygn. 1678/B- 3299, k. 23.

¹¹ Zob. Sprawozdanie komisji przejmującej szpital SS. Urszulanek we Wrocławiu, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1684/B- 3305, k. 96-97. Sprawozdanie z przejścia

przypadkach wątpliwości budzi datowanie dokumentów wytworzonych w związku z przejmowaniem szpitali. Szpital OO. Bonifratrów we Wrocławiu został przejęty 3 października 1949 r., co potwierdza dokument relacjonujący te wydarzenia¹². Tymczasem zatwierdzony przez MAP protokół zdawczo-odbiorczy jest datowany 1 października tegoż roku¹³. Należy tu oczywiście wziąć pod uwagę możliwość urzędniczego przeoczenia, jednak trudno także wykluczyć możliwość powstania przynajmniej niektórych protokołów jeszcze przed faktycznym przejściem obiektów zakonnych. W takiej sytuacji działania organów władzy musiałyby przebiegać ściśle według istniejącego scenariusza, już z góry determinującego sposób postępowania i dopuszczalne „ustępstwa” wobec strony kościelnej.

3. SKALA ZJAWISKA

Na podstawie wydanej uchwały Rady Ministrów z dnia 21 września 1951 r. w sprawie przejścia na własność przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia: „Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej” oraz przez kongregacje, związki, stowarzyszenia religijne i fundacje dokonano 51 przejęć i przekazano na rzecz PZST szpitale należące do Polskiego Czerwonego Krzyża, Towarzystwa Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej oraz związków wyznaniowych na terenie całego kraju¹⁴. Przejęto wówczas następujące szpitale wyznaniowe: Szpital SS. Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo

obiektów OO. Bonifratrów we Wrocławiu podpisał „imieniem właściciela” dyrektor Jan Lapiere. Zob. przyp. 63.

¹² Zob. przyp. 63.

¹³ Orzeczenie MAP z 31 grudnia 1949 r. w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala OO. Bonifratrów we Wrocławiu przy ul. Traugutta 57- 59, AAN, MAP, sygn. 1685/B- 3306, k. 2.

¹⁴ Przejęto wówczas także na rzecz związków samorządu terytorialnego dwa szpitale niewyznaniowe: Szpital PCK w Milanówku i Szpital Maltański PCK w Częstochowie. Zob. wniosek Ministra Zdrowia w tej sprawie, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1659/ B- 3280, k. 16.

w Pułtusku, Szpital św. Trójcy w Płocku (własność Fundacji Szpital św. Trójcy), Szpital św. Józefa w Głuchołazach (własność Kongregacji Sióstr Miłosierdzia św. Karola Boromeusza w Trzebnicy), Szpital św. Jacka w Strzelcach Opolskich, Szpital św. Jadwigi w Chorzowie (własność Zakładu św. Jadwigi – szpital w Chorzowie), Szpital św. Wojciecha w Opolu (własność Fundacji Kościelnej św. Wojciecha), Szpital Sióstr Elżbietanek w Cieszynie, Szpital Prowincji Śląsko-Polskiej Kongregacji Sióstr św. Elżbiety w Katowicach, Szpital Sióstr Boromeuszek w Mikołowie, Szpital św. Józefa w Zabrze (własność Sióstr Boromeuszek z Trzebnicy), Szpital Sióstr Elżbietanek w Zielonej Górze, szpital św. Elżbiety w Dusznikach Zdroju (własność Sióstr Elżbietanek z Wrocławia), Szpital św. Franciszka w Kłodzku (własność Fundacji Szpitalnej pw. Św. Franciszka), Szpital św. Elżbiety w Słupcu (własność Fundacji Szpitalnej św. Elżbiety w Słupcu), Szpital św. Elżbiety w Świdnicy (własność Sióstr Elżbietanek z Wrocławia), Szpital Katolicki im. Św. Elżbiety w Szklarskiej Porębie (własność Katolickiego Zakładu Dobroczynnego pw. św. Elżbiety we Wrocławiu), Szpital św. Józefa we Wrocławiu (własność Sióstr Elżbietanek z Wrocławia), Szpital św. Jerzego we Wrocławiu (własność Sióstr Boromeuszek z Trzebnicy), Szpital Sióstr Elżbietanek we Wrocławiu, Szpital Sióstr Urszulanek we Wrocławiu, Szpital OO. Bonifratrów we Wrocławiu, Szpital Parafii Polskiej Ewangelicko-Augsburskiej „Betezda” we Wrocławiu, Szpital św. Anny we Wrocławiu (własność Fundacji Rycerzy Maltańskich we Wrocławiu), Szpital Fundacji Kościelnej Wspomożenia NMP w Bystrzycy Kłodzkiej, Szpital św. Józefa w Dzierżoniowie (własność Sióstr Elżbietanek z Wrocławia), Szpital Katolicki w Bielawie (własność Parafii Rzymskokatolickiej w Bielawie), Szpital OO. Bonifratrów w Ząbkowicach Śląskich, Szpital św. Ducha w Rawie Mazowieckiej (własność Fundacji Instytutu św. Ducha), Szpital św. Wincentego a Paulo w Lublinie (własność Fundacji Szpitala św. Wincentego a Paulo w Lublinie), Szpital dla Dzieci im. Vetterów pw. Dzieciątka Jezus (własność Fundacji Juliusza i Augustyna Vetterów), Szpital Fundacyjny im. Św. Mikołaja w Chełmie (własność Instytutu im. Św. Mikołaja w Chełmie), Szpital przy Zakładzie św. Boromeusza w Chojnicach (własność Diecezji Chełmińskiej z siedzibą w Pelplinie), Szpital Powiato-

wy pw. NMP w Wejherowie (własność Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo), Szpital Dobrego Pasterza w Toruniu (własność Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Boskiej), Szpital Sióstr Elżbietanek w Tucholi, Szpital Miejski w Pucku (własność Prowincji Pomorskiej Szarych Sióstr św. Elżbiety), Szpital Sióstr Elżbietanek w Starogardzie, Szpital OO. Bonifratrów w Krakowie, Szpital Sióstr Elżbietanek w Poznaniu, Szpital św. Józefa w Poznaniu (własność Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Poznaniu), Szpital Sióstr Miłosierdzia w Gostyniu (własność Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Gostyniu), Szpital Sióstr Elżbietanek w Warszawie, Szpital św. Zofii w Kościanie (własność Zgromadzenia Sióstr św. Wincentego a Paulo), Szpital św. Józefa w Lesznie (własność Prowincji Polskiej Zgromadzenia Sióstr Elżbietanek), Szpital Serca Jezusowego w Środzie (własność Zgromadzenia Sióstr św. Wincentego a Paulo), Szpital OO. Kamilianów w Tarnowskich Górach, Szpital św. Józefa w Szamotułach (własność Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP). Na mocy uchwały Rady Ministrów z dnia 21 września 1949 r. w sprawie przejęcia na własność Państwa niektórych szpitali przejęto ponadto nieodpłatnie cztery szpitale Polskiego Czerwonego Krzyża¹⁵, Lecznice Ministerstwa Zdrowia w Warszawie (własność Towarzystwa Pielęgnacji Chorych św. Józefa – Przytulisko), Szpital Przemienienia Pańskiego w Poznaniu (własność Zakładu Sióstr Miłosierdzia Przemienienia Pańskiego w Poznaniu) oraz Szpital dla Nerwowo i Psychiczenie Chorych pw. Najświętszej Marii Panny w Branicach na Opolszczyźnie (własność Fundacji Najświętszej Marii Panny w Branicach)¹⁶.

¹⁵ Zakład Lecznicy PCK dla Chorób Oczu i Uszu w Gliwicach, Szpital PCK we Wrocławiu, Szpitale Okręgowe PCK w Szczecinie i w Łodzi.

¹⁶ Uchwała Rady Ministrów z dnia 21 września w sprawie przejęcia na własność Państwa niektórych szpitali, *Monitor Polski* z 1 października 1949 r. nr A- 68, poz. 884. Zob. także projekt uchwały Rady Ministrów w sprawie przejęcia na własność Państwa niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia pod nazwą „Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Pielęgnacji Chorych św. Józefa – Przytulisko” przez związek religijny pn. „Zakład Sióstr Miłosierdzia Przemienienia Pańskiego w Poznaniu” oraz fundację pn. „Fundacja Najświętszej Marii Panny w Branicach”, AAN, MAP, bez daty, sygn. 1659/ B- 3280, k. 22.

4. PRZEJMOWANIE MAJĄTKU KLASZTORNEGO

Zgromadzeniu Sióstr Szarych św. Elżbiety odebrano trzy szpitale: w Tucholi (woj. pomorskie) i w Starogardzie Gdańskim oraz w Pucku (woj. gdańskie). Przy okazji zajętych zostało bezprawnie wiele składników majątkowych, które nie należały do wyposażenia szpitali. Jedna z komisji zdawczo-odbiorczych zajęła i przekazała powiatowemu związkowi samorządu terytorialnego grotę z figurą świętą, służącą wyłącznie celom kultowym¹⁷.

W protokole zdawczo-odbiorczym z przejęcia zakonnego szpitala w Wejherowie¹⁸ zadeklarowano zwolnienie od przejęcia niektóre ruchomości po udokumentowaniu ich własności przez osoby, które zgłosiły zastrzeżenia. Zaznaczono jednak, że „samochody nie mogą być zwolnione, o ile zostały zakupione z funduszy szpitalnych względnie były użytkowane na potrzeby szpitala”¹⁹. Przy zaborze Szpitala Dobrego Pasterza w Toruniu spod przejęcia zwolniono i dokonano zwrotu fisharmonii, dwóch maszyn do szycia, sprzętów liturgicznych z kaplicy, biblioteki i umywalk z przyborami dla 18 sióstr (stanowiły one ich własność prywatną)²⁰. W przypadku Szpitala św. Jana w Zielonej Górze siostrom elżbietankom zwrócono jedynie niektóre ruchomości. Nie było natomiast mowy o zwrocie zajmowanych przez nie pomieszczeń mieszkalnych objętych klauzurą²¹ i kuchni zakonnej, użytkowanej wyłącznie na potrzeby konwentu: „Zdaniem Ministra Administracji Publicznej interesy lecznictwa wymagają połącze-

¹⁷ Orzeczenie MAP z 31 grudnia 1949 r. wydane w porozumieniu z Ministrem Zdrowia w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego Szpitala SS. Elżbietanek w Starogardzie przy ul. Hallera 27, woj. gdańskie (S.A. VII-7-3544), AAN, MAP, sygn. 1661/B-3282, k. 3.

¹⁸ Zob. Sprawozdanie z przebiegu prac komisji zdawczo-odbiorczej związane z przejęciem szpitala Powiatowego NMP w Wejherowie na własność PZST (Wydział Powiatowy) w Wejherowie, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1662/B- 3283, k. 3-4.

¹⁹ Protokół zdawczo-odbiorczy szpitala w Wejherowie, sprawozdanie, korespondencja, AAN, MAP, sygn. 1662/B- 3283.

²⁰ Protokół zdawczo-odbiorczy Szpitala Dobrego Pasterza w Toruniu, AAN, MAP, sygn. 1664/B- 3285, k. 1.

²¹ Odpis pisma Zgromadzenia Sióstr Elżbietanek z Zielonej Góry z 7 października 1949 r. do Wydziału Powiatowego w Zielonej Górze, AAN, MAP, sygn. 1669/B- 3290, k. 1.

nia wszystkich części gospodarskich szpitala. W związku z tym zakonnice winny się przenieść do niższej części budynku, zwalniając pokoje sąsiadujące z oddziałem szpitalnym”²². Siostry wskazały, że istnieje wiele możliwości powiększenia powierzchni pomieszczeń szpitalnych bez konieczności anektowania izb klasztornych, jednak ich wyjaśnienia w tej sprawie zlekceważono²³. Brak poszanowania dla klauzury zakonnej podczas przejmowania obiektów szpitalnych nie był przypadkiem odosobnionym. Co więcej, zdarzały się przypadki pospolitych rabunków. Siostry elżbietanki podczas przejmowania ich szpitala przez gminę miasta Cieszyn pozbawione zostały m.in. fortepianu i harmonium, zabranych z pomieszczeń klauzurowych²⁴. Podczas zajmowania kompleksu budynków Szpitala św. Józefa w Lesznie²⁵ odebrano zakonnicom budynek mieszkalny przy ul. Daszyńskiego 58. Był on objęty klauzurą i nigdy nie użytkowano go dla potrzeb szpitalnych. Mimo to został umieszczony przez komisję zdawczo-odbiorczą (wraz z ogrodem i inwentarzem żywym) w wykazie obiektów zajętych. Siostry wniosły od tej decyzji odwołania do Prezydenta RP, MAP i Ministerstwa Zdrowia. Powołały się w nich na telefoniczną rozmowę ks. biskupa Zygmunta Choromańskiego, sekretarza Episkopatu Polski z Bolesławem Wolskim, ministrem administracji publicznej z 3 października 1949 r., podczas której miano ustalić, iż klauzury i majątki sióstr zakonnych nie będą naruszane podczas akcji przejść zakładów leczniczych²⁶. Stosowne zastrzeżenia umieszczono w protokole zdawczo-odbiorczym²⁷.

²² Orzeczenie MAP z dnia 31 grudnia 1949 r. wydane w porozumieniu z Ministrem Zdrowia w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala ss. elżbietanek w Zielonej Górze, plac Wielkopolski 4, AAN, MAP, sygn. 1669/B- 3290.

²³ Pismo Zgromadzenia Sióstr Elżbietanek z Poznania do MAP w sprawie usterek protokołu komisji badającej odwołanie sióstr co do przejścia niektórych składników szpitala w Zielonej Górze z 14 lutego 1950 r., AAN, MAP, sygn. 1669/B- 3290, k. 17-18.

²⁴ Zob. Protokół zdawczo-odbiorczy szpitala w Cieszynie, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1670/B-3291.

²⁵ Zob. Pismo Szpitala św. Józefa w Lesznie do Bolesława Wolskiego, ministra administracji publicznej z 16 października 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1665/B- 3286, k. 5.

²⁶ Pismo przełożonej Szpitala św. Józefa w Lesznie z 16 października 1949 r. do komisji zdawczo-odbiorczej w sprawie przejścia [...] szpitala, AAN, MAP, sygn. 1665/B- 3286, k. 6.

Podobne problemy z niewłaściwym zakwalifikowaniem zakonnych i szpitalnych składników majątkowych występowały praktycznie we wszystkich przypadkach przymusowej komunalizacji i upaństwowiania szpitali. Wydaje się, że przyczyną tych komplikacji było ustalenie nieostrych kryteriów kwalifikacji w przywoływanych uchwałach Rady Ministrów, brak orientacji władz w realiach funkcjonowania połączonych ze szpitalami domów zakonnych (w materiale źródłowym brak jest jakichkolwiek skarg i zastrzeżeń zgłaszanych przez podmioty niezwiązane z Kościołem katolickim, np. Polski Czerwony Krzyż), czy wreszcie celowe pozostawienie możliwości jak najszerzej interpretacji przepisów przez czynniki lokalne, dokonujące konkretnych przejęć.

Odwolania i sprzeciwy wywłaszczonych zgromadzeń zakonnych badały zazwyczaj komisje ministerialne, których skład bywał różny, w zależności od wagi, jaką danej sprawie przypisywały władze partyjno-państwowe. Regułą była obecność przedstawiciela Ministerstwa Zdrowia lub Ministerstwa Administracji Publicznej, przedstawiciela lokalnego samorządu i strony skarżącej²⁸.

Reasumując, w każdej miejscowości, w której dokonano wywłaszczenia zakonnego szpitala, istniały także domy zakonne zgromadzenia. Każdy z tych domów użytkował pewne nieruchomości, które

²⁷ Protokół zdawczo-odbiorczy szpitala św. Józefa w Lesznie, AAN, MAP, sygn. 1665/B- 3286, k. 14-15.

²⁸ Zastrzeżenia Kongregacji Sióstr Boromeuszek z Trzebnicy rozpatrywała komisja złożona z przedstawiciela Ministerstwa Zdrowia, samorządu województwa wrocławskiego, starosty powiatowego i posła na Sejm (Jan Kowalik) – będącego jednocześnie przewodniczącym Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Trzebnicy. Stronę kościelną reprezentowali: s. Annuntiata Musiał – wikaria zgromadzenia i ks. dziekan Wawrzyniec Bochenek. Sprawę sprzeciwu wniesionego przez Fundację Szpitala św. Wojciecha w Opolu badała komisja złożona z dr Paruzala, radcy w MAP, Tadeusza Dzika – przedstawiciela Śląskiego Urzędu Wojewódzkiego i Jerzego Światły – dyrektora Szpitala św. Wojciecha. Zob. Protokół z oględzin szpitala św. Jadwigi w Trzebnicy (dawny szpital Kongregacji Sióstr Boromeuszek) z 8 października 1949 r., MAP, AAN, sygn. 1659/B-3280, k. 26; Protokół spisany 17 kwietnia 1950 r. w Szpitalu św. Wojciecha w Opolu w związku z rozpatrywaniem sprzeciwu wniesionego przez Fundację Szpitala św. Wojciecha w sprawie przejęcia Domu Starców i Zakładu dla Umysłowo Upośledzonych w Prószkowie, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 37.

tylko w pewnych częściach służyły także szpitalowi. Komisje jednak nie wzięły tego pod uwagę, przejmując wszystkie nieruchomości domów zakonnych i przekazując je samorządowi terytorialnemu. Działanie takie stało w jaskrawej sprzeczności z uchwałą RM z 21 września 1949 r. w sprawie przejęcia na własność przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali, która w paragrafie 3 stanowiła, iż „związki samorządu terytorialnego i gminy miejskie równocześnie z przejęciem na własność szpitali objętych uchwałą przejmują w bezpłatne użytkowanie nieruchomości użytkowane dotychczas dla potrzeb tych szpitali [...]”. Podobny zapis zawierała także w paragrafie 3 (odnosił się on jednak do Skarbu Państwa) uchwała RM z 21 września 1949 r. w sprawie przejęcia na własność państwa niektórych szpitali. Zatem jeśli w danym budynku mieścił się nie tylko szpital, ale także np. kaplica lub klauzura ewidentnie niesłużąca potrzebom placówki leczniczej, to bezprawne było zajmowanie całego budynku. Działania takie w poważny sposób dezorganizowały życie konwentu, w niektórych przypadkach praktycznie je uniemożliwiając i mogły zmusić zgromadzenie do całkowitej likwidacji niezdolnej do funkcjonowania placówki zakonnej.

Oprócz ścisłego rozgraniczenia budynków na nieruchomości użytkowane przez domy zakonne i szpitale, istniały także części nieruchomości użytkowane wspólnie przez szpital i konwent, jak np. ubikacje. Pozbawienie zakonnic możliwości ich użytkowania dezorganizowało życie placówki zakonnej. Komisje zdawczo-odbiorcze winny zatem w protokole przejęcia określić sposób wspólnego użytkowania tychże ubikacji.

Dokonano przejęcia budynków gospodarczych wykorzystywanych wyłącznie na potrzeby lokalnego konwentu lub innych domów zakonnych w prowincji.

Komisje zdawczo-odbiorcze przejęły także ruchomości stanowiące wyposażenie domów zakonnych i niewykorzystywane na potrzeby szpitalne. W niektórych przypadkach zarekwirovano np. odzież zakonnic, przekazaną im przez rodziny. Działanie takie było sprzeczne z par. 2 przywołanych wyżej uchwał RM z 21 września 1949 r. (wraz ze szpitalami można było przejąć nieodpłatnie na własność związków samorządu terytorialnego lub Skarbu Państwa tylko te ruchomości,

które były użytkowane dla potrzeb szpitali). Dokonano także przejęcia inwentarza żywego (trzoda chlewna), o którym trudno powiedzieć, że był „użytkowany” dla potrzeb szpitala. Co najwyżej mógł być w przyszłości „zużyty” dla potrzeb chorych.

Komisje zdawczo-odbiorcze zajmowały wszelką gotówkę znalezioną podczas przeszukań. Domy zakonne nie miały podówczas kont bankowych oddzielnych dla szpitala i konwentu. Wszystkie pieniądze lokowano na wspólnym koncie. Jako że szpitale prowadziły bardzo skrupulatnie księgowość, nie było problemu z ustaleniem, jaka część konta bankowego była własnością domu, a jaka – stanowiąc również jego własność – przeznaczona była na kapitał obrotowy szpitala. Jednak rozgraniczeń takich nawet nie próbowano czynić, dokonując zaboru środków finansowych należących do zgromadzenia. Tymczasem w myśl przedmiotowych uchwał Rady Ministrów gotówka w ogóle nie podlegała jakiemukolwiek zajęciu i późniejszemu przekazaniu. W paragrafie 2 jest mowa o nieodpłatnym przejęciu majątku ruchomego użytkowanego dla potrzeb szpitali, jednak nie wspomina się tam o nieodpłatnym przejęciu gotówki. Jest zatem oczywiste, że gotówka – uwzględniona w księgach rachunkowych szpitala czy też nie – nie podlegała przejęciu i przekazaniu²⁹.

5. PRZYPADKI SZCZEGÓLNE

Ze szczególną „dbałością” o zachowanie przepisanej prawem procedury potraktowano sprzeciw siostr boromeuszek, którym w Trzebnicy zamierzano odebrać szpital przy ul. Wolności 4-7. Władze miały świadomość, iż klasztor o wielkich walorach architektonicznych i historycznych, znane w całej Europie sanktuarium św. Jadwigi, będące świadectwem wielowiekowego związku Ziemi Zachodnich z Polską, nie może być potraktowane podobnie, jak inne

²⁹ Pismo Matki Tymotei Ropińskiej, przełożonej Prowincji Pomorskiej Zgromadzenia Szarych Sióstr św. Elżbiety do Ministra Administracji Publicznej z 22 października 1949 r. AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 13.

obiekty zakonne w kraju³⁰. Po wysiedleniu większości sióstr boromeuszek z konwentu trzebnickiego do Niemiec z powodu ich rzekomej narodowości niemieckiej 28 czerwca 1945 r. (pozostawiono wtedy tylko 15 zakonnice dla obsługi szpitala) dyrekcja Instytutu Zachodniego w Poznaniu wystosowała do MAP pismo, w którym wskazała na konieczność szczególnej ochrony tego klasztoru, m.in. ze względu na jego bezpośrednie podporządkowanie Stolicy Apostolskiej³¹. Wobec złożenia przez przełożoną konwentu protestu co do sposobu zakwalifikowania przez komisję zdawczo-odbiorczą składników majątkowych użytkowanych na potrzeby szpitala i klasztoru, minister administracji publicznej powołał specjalną komisję międzyministerialną pod przewodnictwem dra Bogdana Paruzala, której celem było ostateczne ustalenie listy nieruchomości przynależących szpitalowi, ustalenie zasad współużytkowania spornych obiektów i powzięcie decyzji niezbędnych dla utrzymania sprawności szpitala³². W zarządzeniu wyraźnie zaznaczono, że „do współpracy należy poprosić

³⁰ Zob. Notatka służbowa dla ob. Ministra w sprawie spornych składników majątkowych szpitala i klasztoru w Trzebnicy pod Wrocławiem, bez daty, sygn. 1659/B-3280, k. 31.

³¹ Pismo Instytutu Zachodniego w Poznaniu do MAP z 6 sierpnia 1945 r. (351/45) w sprawie Konwentu Sióstr Karola Boromeusza w Trzebnicy na Dolnym Śląsku, AAN, MAP, sygn. 977/B- 1996, k. 64: „Dyrekcja Instytutu Zachodniego pozwala sobie zwrócić uwagę na szczególną doniosłość konwentu sióstr Karola Boromeusza w Trzebnicy na Dolnym Śląsku. Siostry boromeuszki są następczyniami konwentu cysterskiego założonego w 1204 r. przez Henryka Brodatego i jego żonę św. Jadwigę, patronkę Śląska. Od siedmiu wieków trzon zakonnice stanowiły Ślązaczki. Konwent trzebnicki jest jednym z nielicznych śladów piastowskiej polskości przetrwałej po dziś dzień na Dolnym Śląsku i z tego względu zasługuje na szczególną opiekę, zważywszy to, że również od siedmiu wieków konwent pracuje dobroczynnie i ofiarnie w dziedzinie charytatywnej /szpitalnictwo/. Konwent podlega bezpośrednio papieżowi, w ślad za tym kard. Hlond, jako delegat papieski na Polskę miałby szczególny tytuł do zaopiekowania się konwentem trzebnickim. Krok zaś taki miałby ogromne znaczenie dla wzrostu uczuć polskich u rodzimej polskiej ludności Śląska”. Zob. Pismo Departamentu Wyznaniowego MAP z 3 września 1945 r. (V. 13345/45) do Pełnomocnika Rządu w Legnicy, AAN, MAP, sygn. 977/B- 1996, k. 67.

³² Zarządzenie ministra administracji publicznej z 7 października 1949 r. (VI-218/tjn/49) w sprawie przejęcia szpitala w Trzebnicy (odpis), AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 12.

przedstawicieli kongregacji Sióstr Miłosierdzia św. Karola Boromeusza w Trzebnicy”.

Zastrzeżenia przełożonej sióstr boromeuszek trzebnickich dotyczyły odebrania klasztorowi kuchni i pralni oraz innych zabudowań gospodarczych (lodownia, piekarnia), bez których konwent nie mógłby funkcjonować. Opinie komisji były konsultowane z przełożoną sióstr. Są wyważone, widać staranie o pogodzenie interesów obu stron. Zasugerowano wspólne korzystanie z kuchni, pozostawienie pralni w gestii administracji szpitalnej z zastrzeżeniem udostępnienia na potrzeby klasztoru. Natomiast budynki gospodarcze, w tym piekarnia, pozostały w użytkowaniu konwentu. Kończąc postępowanie wyjaśniające, komisja zakomunikowała siostrze, że ostateczna decyzja zostanie powzięta przez MAP³³. Według opinii przewodniczącego komisji rozwiązanie problemów majątkowych klasztoru i szpitala trzebnickiego było trudne. W klasztorze, który był domem macierzystym zgromadzenia i jednocześnie jego centralnym ośrodkiem szkoleniowym, zamieszkiwało ok. 200 osób, zaś w szpitalu przebywało stale ok. 150 chorych. Pojawiło się zatem pytanie, która z tych „jednostek” ma większe prawo do niektórych urządzeń gospodarczych, np. kuchni. Ponadto szpital stanowił do tej pory nieodłączną część zespołu klasztorowego. Korzystał z jego zaplecza administracyjnego, finansowego i gospodarczego. Rodziło to niemałą trudność przy próbie dokonania sztucznego i nieracjonalnego podziału. Kolejną trudnością przy dokonaniu rozgraniczenia szpitala od klasztoru była konieczność zamurowania przejść je łączących. Biorąc pod uwagę zabytkowy charakter budowli, przewodniczący komisji liczył się z brakiem zgody władz konserwatorskich na takie rozwiązanie. Jednym z proponowanych rozwiązań było przeniesienie zakonnic w inne miejsce (faktycznie całkowita likwidacja klasztoru w Trzebnicy) i przekazanie całości obiektów na rzecz szpitala (tutaj sam formułujący ten wniosek miał szereg wątpliwości: nie można odrzucić „względów tradycji historycznej i kultu religijnego” takich jak grób św.

³³ Protokół z oględzin szpitala św. Jadwigi w Trzebnicy (dawny szpital Kongregacji Sióstr Boromeuszek) z 8 października 1949 r. AAN, MAP, sygn. 1659/B-3280, k. 26.

Jadwigi i historyczna kolegiata z „dowodami polskości”, które znajdują się pod opieką klasztoru. Także zabudowania klasztorne przetrwały potrzeby szpitala i mogły ulec zniszczeniu). Jednak takie rozwiązanie „wydaje się być [...] niemożliwe ze względów politycznych, względnie niepożądane”. Godząc się na pozostawienie klasztoru w dawnym miejscu, trzeba było rozważyć dwie możliwości: czy zachowując tytuł własności przy powiatowym związku samorządowym (który po przejściu stawał się właścicielem szpitala) pozostawić prowadzenie lecznicy personelowi zakonnemu, jednak pod kontrolą władz powiatowych czy też – mimo trudności – ściśle wydzielić teren szpitala z całości obszaru klasztornego. Wiązałoby się to z koniecznością zbudowania oddzielnego dojazdu do budynków oraz nowej kuchni³⁴.

Kierownictwo MAP zobowiązało starostę powiatowego w Trzebnicy do nadesłania planu sytuacyjnego szpitala z naniesieniem wszelkich nieruchomości klasztornych i szpitalnych. Miał on także zbadać wyposażenie lodowni, a szczegółowy raport przesłać w terminie siedmiodniowym do Ministerstwa³⁵.

Na podstawie zebranych informacji i opinii minister administracji publicznej B. Wolski wydał w dniu 16 października 1949 r. zarządzenie o dokonaniu zwrotu szpitala w Trzebnicy dawnemu właścicielowi, czyli zgromadzeniu sióstr boromeuszek. Oficjalnym uzasadnieniem owego niecodziennego kroku była „niemożność rozdziału urządzeń gospodarczych szpitala i klasztoru”³⁶, co jednak nie jest przekonujące, gdyż podobne problemy występowały praktycznie we wszystkich przypadkach przejmowania szpitali. Nieznane są rzeczywiste motywy działania ministra w tym przypadku. Być może uznał,

³⁴ Notatka służbowa dla ob. Ministra w sprawie spornych składników majątkowych szpitala i klasztoru w Trzebnicy pod Wrocławiem, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 31.

³⁵ Pismo MAP do starosty powiatowego w Trzebnicy z października 1949 r. w sprawie przejętego szpitala w Trzebnicy (II/218/tjn/48), tajne-terminowe, brak daty dziennej, AAN, MAP, sygn. 1659 /B- 3280, k. 24.

³⁶ Zob. Pismo samodzielnego referatu ds. wyznań PWRN we Wrocławiu do UdSW w Warszawie (W. 9/98/51) z 29 sierpnia 1951 r., poufne, AAN, UdSW, sygn. 10/104, k. 2.

że przejęcie to nie jest właściwe z przyczyn politycznych, może obawiał się zdecydowanej reakcji społeczeństwa katolickiego Polski na zawłaszczenie przez władze sanktuarium św. Jadwigi Śląskiej? Może stwierdził trudne do zatuszowania naruszenie procedur lub przepisów przez komisję zdawczo-odbiorczą i chciał te uchybienia naprawić drogą *restitutio in integrum*? Sam dokument decydujący o zwrocie szpitala nie zachował się, jest znany z notatki dr Bogdana Paruzala, radcy w Departamencie Samorządowym MAP i przewodniczącego komisji badającej z ramienia ministerstwa sprawy trzebnickie³⁷. Z pisma przebija zaskoczenie urzędnika decyzją podjętą przez swego przełożonego. Dr Paruzal komunikował, że przygotował stosowne dokumenty dla siostr boromeuszek i wojewody wrocławskiego z poleceniem dokonania zwrotu, jednak wstrzymał ich wysyłkę, ponieważ uznał, że ewentualny zwrot przejętego szpitala może odbyć się wyłącznie w oparciu o zatwierdzoną przez premiera uchwałę Rady Ministrów, która ponadto musi uzyskać zgodę Rady Państwa. Ustawa z dnia 28 października 1948 r. o zakładach społecznych służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia w art. 31 ust. 1 stanowiła, że uchwały dotyczące przejęć zakładów społecznych służby zdrowia w zarząd państwowy lub na własność państwa „podejmuje Rada Ministrów na wniosek Ministra Zdrowia, zgłoszony w porozumieniu z Ministrem Skarbu i innymi właściwymi ministrami. Uchwały te wymagają zgody Rady Państwa”. W myśl par. 6 wielokrotnie już cytowanej uchwały RM z dnia 21 września 1949 r. w sprawie przejęcia na własność przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia: „Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej” oraz przez kongregacje, związki, stowarzyszenia religijne i fundacje – głównym wykonawcą i równocześnie beneficjentem przejęć szpitali był minister zdrowia. Rola MAP była pomocnicza, polegała na przygotowaniu i sprawnym przeprowadzeniu samej akcji przejmowania placówek służby zdrowia, opierając się na podległych organach administracji państwowej i samorządowej. W tej sytuacji sam minister

³⁷ Notatka dr Bogdana Paruzala dla ministra administracji publicznej z 16 października 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 28.

administracji publicznej nie był kompetentny do czynienia jakichkolwiek wyłączeń z listy przejmowanych zakładów służby zdrowia.

Projekty uchwały RM, na podstawie której można by zgodnie z prawem dokonać zwrotu szpitala w Trzebnicy siostron boromeuszkom, sporządzono w dwóch wariantach: pierwszy przewidywał wyłączenie z akcji przejęć jedynie szpitala w Trzebnicy, w drugim przypadku uchwała Rady Ministrów szłaby dalej, gdyż miała upoważniać ministra administracji publicznej do zawieszenia uchwały RM z dnia 21 września 1949 r. w przypadkach, gdyby przejęcie szpitala nie było pożądane „z jakichkolwiek względów państwowych (politycznych)”³⁸. Jednocześnie zwrócono uwagę ministrowi na „reperkusje na całość zagadnienia oraz nieprzewidziane trudności”, z którymi należało się liczyć, gdyby jednak szpital został decyzją ministra przekazany poprzedniemu właścicielowi. Należało do nich „wykorzystanie momentu zwrotu szpitala przez koła reakcyjne (szeptana propaganda wśród społeczeństwa o cudzie czy wysłuchaniu specjalnych modlitw przez św. Jadwigę, patronkę kongregacji i szpitala, której grób znajduje się w Trzebnicy). Poza tym wiadomość o dokonany zwrocie szpitala szybko rozniesie się po kraju i spowoduje dalsze interwencje u ob. Ministra”. W tej sytuacji „wydaje się słusznym, aby w przypadku utrzymania decyzji zwrotu szpitala w Trzebnicy, wysłać jeszcze jedną delegację celem zbadania warunków lokalnych i dopiero po jej powrocie zawiadomić kongregację o podjętej decyzji”³⁹. Ostatecznie jednak przejęcie szpitala sióstr boromeuszek w Trzebnicy zostało cofnięte⁴⁰.

Przytoczone wywody wysokiego urzędnika MAP nie pozostawiają wątpliwości co do tego, iż intencją władz było zagarnięcie majątku zgromadzeń zakonnych w celu ograniczenia możliwości oddziaływania Kościoła na społeczeństwo poprzez działalność dobroczynną, a także włączenie do systemu państwowej służby zdrowia dobrze zarządzanych i stojących na stosunkowo wysokim poziomie medycz-

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Pismo UdSW do Ministerstwa Zdrowia z 8 września 1951r. (IV-7/142/51) z wnioskiem o upaństwowienie szpitala sióstr boromeuszek w Trzebnicy, AAN, UdSW, sygn. 10/104, k. 1.

nym, placówek prowadzonych przez podmioty kościelne. Dbałość o zachowanie procedur prawnych była pozorna. Władze partyjno-państwowe nie były pewne reakcji społeczeństwa na swoje poczynania, ich działania motywowane były strachem przed wywołaniem niepokojów wśród katolickiej ludności.

Cofnięcie usamorządowienia szpitala sióstr boromeuszek w Trzebnicy spotkało się z negatywnym przyjęciem Referatu ds. Wyznań PWRN we Wrocławiu. Szpital, pozostając własnością zakonną, był utrzymywany z budżetu terenowego, „ingerencje i kontrole stały się niemożliwe. Siostry nie mówią po polsku (aptekarka), klerykalizują personel świecki”. Aby „całkowicie uzdrowić stosunki w tym ważnym szpitalu obsługującym częściowo sąsiednie miejscowości (Milicz, Wołów, Oleśnica)”, Referat ds. Wyznań postulował pilne upaństwowienie lecznicy sióstr boromeuszek⁴¹. UdSW istotnie wystąpił niebawem z takim wnioskiem do Ministerstwa Zdrowia⁴². Nieprzyjazne działania przeciwko obecności zakonnic w szpitalu trzebnickim były jeszcze długo kontynuowane m.in. w postaci anonimowych donosów. Po odebraniu jednego z nich Wydział Zdrowia PWRN we Wrocławiu zarządził kontrolę, która nie tylko nie potwierdziła zarzutów, lecz wypadła bardzo pozytywnie dla sióstr zatrudnionych w szpitalu⁴³. Ostatecznie na mocy uchwały nr 302 Rady Ministrów z dnia 31 grudnia 1973 r.⁴⁴ (wydanej na podstawie art. 2 ustawy z dnia 23 czerwca 1971 r. o przejściu na osoby prawne Kościoła Rzymskokatolickiego oraz innych Kościołów i związków wyznaniowych własności nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich

⁴¹ Zob. przypis 27.

⁴² Zob. przypis 31.

⁴³ Pismo PWRN (Wydział Zdrowia) do UdSW z 5 grudnia 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/233, k. 1: „Na podstawie przeprowadzonej kontroli pracy pielęgniarzkiej w ww. szpitalu [...] stwierdzono, że stan sanitarny szpitala jest dobry. Bielizna pościelowa i osobista wzorowo czyste. Zaordynowane leki przez lekarzy podawane są pacjentom – zlecenia wykonywane. W szpitalu prowadzi się książkę zleceń i rozchodu leków na oddziałach. [...] W czasie rozmowy z chorymi nie usłyszano żadnej skargi pod adresem sióstr. Ze względu na to, że nie stwierdzono niedociągnięć na odcinku pracy pielęgniarzkiej Wydział Zdrowia PWRN uważa zarzuty podniesione w skardze za bezpodstawne”.

⁴⁴ „Monitor Polski” z 31 grudnia 1973 r., nr 57, poz. 324.

i Północnych⁴⁵ i art. 13 ust. 1 pkt 1 i 3 ustawy z dnia 28 października 1948 r. o zakładach społecznych służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia⁴⁶) przekazano sioström boromeuszkom nieodpłatnie na własność część ich nieruchomości w Trzebnicy, przejmując jednakże nieodpłatnie na własność państwa szpital zakonny wraz z ruchomościami użytkowymi wyłącznie na jego potrzeby. Jednocześnie na nieruchomości przekazanej kongregacji ustanowiono na rzecz państwa prawo bezpłatnego użytkowania w zakresie niezbędnym dla szpitala.

Po przejęciu Szpitala św. Elżbiety w Dusznikach Zdroju zatrudnione w nim siostry zakonne zakwaterowano w kilku pokojach na terenie szpitala, pobierając od nich comiesięczny czynsz w wysokości 4000 zł. Jednak wobec konieczności zorganizowania ambulatorium oraz przychodni i te pomieszczenia zdecydowano się opróżnić. Protokół powizytacyjny, sporządzony w związku z protestem złożonym przez siostrę przełożoną z Dusznik, informuje, że „zagadnienia pralni, kur, ogrodu przestały być sporne, gdyż siostry przeszły na pełne utrzymanie szpitala. Są także ubezpieczone”⁴⁷.

W Środzie Śląskiej zakonnicom ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo wraz z zabudowaniami szpitala odebrano budynek prowadzonego przez nie przedszkola (ochronki), część budynku głównego mieszczącego mieszkanie sióstr oraz gospodarstwo rolne, uzasadniając przejęcie rzekomym finansowaniem działalności szpitala z zysków wypracowywanych przez owo gospodarstwo i ochronkę dziecięcą, co szczególnie w przypadku tej ostatniej było niewykonalne, ponieważ była ona zakładem deficytowym. Ponadto stwierdzono, że „żłobek był pobudowany w latach 1924-1936 na fundamentach byłego starego szpitala”, i z tej przyczyny powinien zostać przejęty wraz ze szpitalem⁴⁸. Konwent pozbawiono nawet kaplicy domowej, ponieważ według komisji przejmującej, sta-

⁴⁵ Dz. U. 1971, nr 16 poz. 156.

⁴⁶ Dz. U. 1948, nr 55 poz. 434 z późniejszymi zmianami.

⁴⁷ Protokół z wizytacji szpitala sióstr elżbietanek w Dusznikach Zdroju z 13 maja 1950 r., AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 45.

⁴⁸ Pismo przewodniczącego komisji zdawczo-odbiorczej szpitala Serca Jezusowego w Środzie do MAP z 10 października 1949 r., sygn. 1668/B- 3289.

nowiła ona „jedność gospodarczą z majątkiem szpitala”⁴⁹. Personel zakonny pozostawiony w usamorzędowanym szpitalu otrzymywał tam „pełne utrzymanie”, natomiast siostry zatrudnione w przejętym przedszkolu pozostawiono w sprawach wyżywienia „w uznaniu Siostry Przełożonej”. Budynek przedszkola zakonnego w dalszym ciągu użytkowany był przez zakonnice, na mocy pisemnej umowy Caritas parafialnego z PZST, który występował jako właściciel obiektu. MAP, zatwierdzając protokół przejęcia Szpitala Serca Jezusowego w Środzie, wyłączył spod przejęcia jedynie przedmioty stanowiące własność osobistą zakonnice i personelu świeckiego oraz przedmioty kultu religijnego. Pozostałe nieruchomości zostały przejęte wraz ze szpitalem – zamieszkujące w nich siostry miały zostać przekwaterowane⁵⁰. Nie wzięto pod uwagę faktu, iż ochronka prowadzona przez siostry należała do kościelnej Caritas, zatem jej zabranie przy okazji przejmowania lecznicy zakonnej było nieprawne i stanowiło rażące przekroczenie kompetencji przez komisję zdawczo-odbiorczą⁵¹.

Przejęcie zakonnego zakładu opiekuńczego funkcjonującego w osobnym budynku „przy okazji” odebrania szpitala nie było zjawiskiem odosobnionym. Podczas przejmowania szpitala sióstr miłosierdzia prowincji chełmińskiej w Kościanie komisja zdawczo-odbiorcza zajęła budynek ochronki dziecięcej, kaplicę a nawet pomieszczenia klauzururowe. Podczas rozpatrywania odwołania komisja ministerialna stwierdziła, że zakonnice zostaną przeniesione do budynku poprzedszkolnego (przedszkole nie mogło kontynuować działalności ze względu na bliskość szpitala), będzie także wyodrębniona kaplica oraz pomieszczenia dla kapelana⁵². I w tym przypadku pozbawienie sióstr budynku przedszkola należy zakwalifikować jako działanie

⁴⁹ Pismo Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Środzie do MAP z 15 października 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1668/B- 3289, k. 2-3.

⁵⁰ Zatwierdzenie protokołu zdawczo-odbiorczego Szpitala Serca Jezusowego w Środzie z 31 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1668/B- 3289, k. 9-10.

⁵¹ Sprzeciw przeciwko protokołowi zdawczo-odbiorczemu Szpitala Serca Jezusowego w Środzie z 11 stycznia 1950 r., AAN, MAP, sygn. 1668/B- 3289, k. 5-6.

⁵² Protokół z przeglądu składników majątkowych szpitala w Kościanie, do których Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia Prowincji Chełmińskiej zgłosiło roszczenia na piśmie w dniu 7 listopada 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280.

nielegalne, było ono prawdopodobnie rezultatem nadgorliwości ekipy przejmującej. Obiekt ten nie był bowiem w żaden sposób związany ze szpitalem (oprócz tego, że usytuowany był niedaleko od budynku lecznicy). Jeżeli chodzi zaś o zajęcie pomieszczeń klauzury zakonnej, nastąpiło złamanie uzgodnień ministra administracji publicznej B. Wolskiego z ks. biskupem Z. Choromańskim, sekretarzem Konferencji Episkopatu Polski z 3 października 1949 r., zgodnie z którymi klauzury sióstr zakonnych miały pozostać nietykalne⁵³.

Samowolne i złośliwe działania nazbyt „gorliwych” urzędników niskiego szczebla bywały bardzo dokuczliwe dla pozbawianych swego mienia zgromadzeń. Kiedy przełożona generalna Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP z Pleszewa złożyła protest przeciwko bezprawnemu przejściu (według niej nie zachodziły przesłanki art. 13 ust. 1 pkt. 2 ustawy z dnia 28 października 1948 r. o zakładach społecznych służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia, albowiem w żaden sposób nie wykazano, by zgromadzenie nie było w możności utrzymać szpital na właściwym poziomie oraz by w razie pozostawiania szpitala pod zarządem zgromadzenia nie była możliwa prawidłowa realizacja sieci zakładów, przewidziana w art. 15 ust. 1) i wywłaszczeniu budynków i ruchomości zakonnego Szpitala św. Józefa w Szamotułach (w tym kaplicy klasztornej⁵⁴, klauzury zakonnice, żywego i martwego inwentarza)⁵⁵. Ponadto siostrom nie doręczono protokołu zdawczo-odbiorczego z wyszczególnieniem przejętych przez PZST składników majątkowych. Zwróciły się więc o doręczenie egzemplarza protokołu wraz z informacją o przysługujących im środkach odwoławczych, bez czego nie można było zaskarżyć decyzji komisji zdawczo-odbiorczej. Mimo kolejnych ponagleń zgromadzenie nie otrzymało żadnej odpowiedzi od władz, siostry wniosły ogólny protest przeciwko przejściu szpitala

⁵³ Zob. Pismo Kongregacji Szarych Sióstr św. Elżbiety, dom prowincjalny w Katowicach do dr Paruzala z 29 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280.

⁵⁴ Zgodnie z instrukcją Ministerstwa Zdrowia „fakt, że znajdujące się w obrębie szpitali kaplice były użytkowane dla celów szpitalnych [...] uzasadnia całkowicie prawo przejścia ich w bezpłatne użytkowanie usamorządowionych szpitali”.

⁵⁵ Pismo Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP z Pleszewa do MAP z 8 października 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1667/B- 3287, k. 18-20.

oraz nieprawemu postępowaniu organów administracji państwowej i samorządowej zarówno podczas dokonywania zaboru szpitala, jak i po jego dokonaniu⁵⁶. Wskutek tych protestów powołano nową komisję, której przewodniczący przedłożył nowy podział składników majątkowych Szpital św. Józefa z uwzględnieniem dodatkowych pozycji zgłoszonych przez zgromadzenie. Uwzględniono pewne postulaty strony zdającej, jednak niejako „dla równowagi” odkryto istnienie pewnego poniemieckiego jeszcze baraku, rzekomo przez siostry nie zgłoszonego (nie one go zbudowały, ponadto nie stał on na terenie do nich należącym). Wydaje się, iż gmatwając oraz niepotrzebnie komplikując sprawy proste, kolejne komisje starały się rozwodnić i ukryć nieprawidłowości, których dopuścili się ich poprzednicy i oni sami. Ostatecznie w końcu grudnia 1949 r. odbyła się specjalna wizytacja ministerialna, podczas której obie strony przedstawiły do protokołu swe wnioski i propozycje, mające stać się podstawą do wydania wiążących decyzji przez MAP w terminie późniejszym. Przewodniczący komisji zdawczo-odbiorczej przejmującej szpital szamotulski w październiku 1949 r. wyjaśniał wtedy nieprawne przejście niektórych składników majątkowych zgromadzenia: „Przy dokonywaniu obejmowania zakładu nie stwierdzono, by zakład ten miał jakieś udziały w innych zakładach leczniczych i przedsiębiorstwach pomocniczych [...]. Jednak wobec pośpiechu komisja mogła popełnić uchybienia i usterki w sporządzonych spisach odnośnych elementów i urządzeń”⁵⁷. W orzeczeniu MAP z 31 grudnia 1949 r. zatwierdzającym ów protokół zapisano, że „od zajęcia zwolnione są składniki majątkowe zgodnie z ustaleniem zamieszczonym w protokole przez delegata”⁵⁸, co pozwala domniemywać, iż władze zdecydowały się uwzględnić przynajmniej część roszczeń zgromadzenia. Jednak dyrekcja przejętego szpitala, nie czekając na ostateczną decyzję,

⁵⁶ Pismo Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP z Pleszewa do Urzędu Wojewódzkiego Poznańskiego przez Starostwo Powiatowe w Szamotułach z 6 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1667/B- 3287, k. 5-6.

⁵⁷ Sprawozdanie przewodniczącego komisji zdawczo-odbiorczej szpitala św. Józefa w Szamotułach, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1667/B- 3287, k. 21-22.

⁵⁸ Protokół zdawczo-odbiorczy szpitala w Szamotułach, AAN, MAP, sygn. 1667/B- 3278, k. 4-5.

w przeddzień wigilii Bożego Narodzenia zajęła samowolnie pomieszczenie służące wyłącznie zakonnicom początkowo jako szwalnia, a później jako sypialnia. Postępowanie takie było rażąco sprzeczne z §§ 2 i 3 uchwały RM z 21 września 1949 r.⁵⁹ 6 marca 1950 r. dyrekcja szpitala wystosowała do władz zgromadzenia wezwanie do opuszczenia kolejnych pomieszczeń klauzurowych: refektarza i dwóch sypialni. Wobec zdecydowanego protestu konwentu⁶⁰ próbowano uzasadnić te bezprawne żądania ustaleniami zamieszczonymi w protokole zdawczo-odbiorczym⁶¹. Trudno posądzić dyrektora szpitala o niezajomość obowiązującej procedury przejęcia od poprzedniego właściciela lecznicy, której został przełożonym. Jego działania trzeba raczej ocenić jako próbę zastraszenia sióstr i zabór kolejnych składników majątkowych klasztoru metodą faktów dokonanych, co – wobec braku urzędowego odzewu na kolejne protesty zakonnic – czynił zapewne za wiedzą i zgodą władz wyższego szczebla. Siostry z pewnością jeszcze wielokrotnie próbowały odzyskać swoją własność. Wydaje się, że sprawę zakończyło dopiero autorytatywne orzeczenie Zarządu Profilaktyki i Lecznictwa Ministerstwa Zdrowia z lutego 1957 r., będące reakcją na kolejny protest sióstr służebniczek: „w sprawie zwrotu Szpitala św. Józefa w Szamotułach Ministerstwo Zdrowia wyjaśnia, że przejęcie ww. szpitala odbyło się w oparciu o obowiązujące przepisy bez jakichkolwiek wyPACEŃ. W związku z powyższym Ministerstwo Zdrowia nie widzi żadnych podstaw do roszczenia zwrotu tego szpitala”⁶².

⁵⁹ Pismo Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP z Pleszewa z 27 lutego 1950 r. do Urzędu Wojewódzkiego przez PZST w Szamotułach, dotyczące wyłączenia od przejęcia i wywłaszczenia pomieszczeń [...] służących wyłącznie celom naszego Zgromadzenia z przejętego przez PZST w Szamotułach [...] szpitala św. Józefa, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 63.

⁶⁰ Pismo sióstr służebniczek do dyrekcji szpitala powiatowego w Szamotułach z 6 marca 1950 r., wykazujące bezpodstawność zgłaszanych przez nią roszczeń, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 128.

⁶¹ Wezwanie dyrekcji szpitala powiatowego w Szamotułach z 6 marca 1950 r. do opuszczenia dalszych trzech pomieszczeń [...] zajmowanych dotychczas przez siostry [...] Zgromadzenia, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 65.

⁶² Pismo Zarządu Profilaktyki i Lecznictwa Ministerstwa Zdrowia do Zgromadzenia SS. Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP w Pleszewie z 15 lutego 1957 r. (LZN-221-PA/Po/570), AAN, UdSW, sygn. 32/33, k. 1.

Podobne protesty składały pozostałe zgromadzenia zakonne pozbawione swej własności. Komisja pod kierownictwem dra Paruzala badała m.in. odwołanie sióstr elżbietanek z Katowic⁶³, gdzie podobnie jak w przypadku opisanym wyżej (i jak w wielu innych podobnych przypadkach na terenie całego kraju), siostry sprzeciwiały się zagarnięciom mienia zakonnego, nie służącego przejmowanym szpitalom.

W Opolu oprócz szpitala św. Wojciecha, będącego własnością Fundacji Kościelnej św. Wojciecha, przejęto Szpital św. Józefa w pobliskim Prószkowie, który był instytucją niezależną od dużej lecznicy św. Wojciecha. Oba obiekty zarządzane były przez Fundację Kościelną, jednak szpital w Prószkowie nie był ujęty w uchwale Rady Ministrów z 21 września 1949 r. wśród zakładów przeznaczonych do przejęcia⁶⁴. Zarówno komisja zdawczo-odbiorcza, jak i zatwierdzające przejęcie Ministerstwo Administracji Publicznej uznały jednak wbrew faktom przedstawionym przez stronę kościelną, iż obiekt w Prószkowie stanowi część lecznicy św. Wojciecha i jako taki podlega przejęciu. Fundacji św. Wojciecha pozostawiono dom starców i zakład specjalny dla umysłowo chorych, zabierając jednakże gospodarstwo rolne o areale 16 ha, stanowiące podstawę utrzymania tych instytucji. Ok. 230 podopiecznych tych zakładów pozostawiono w ten sposób z dnia na dzień bez środków do życia⁶⁵. Przeciwno tym pozaprawnym działaniom protest złożył ks. Karol Knosała, kurator Fundacji Kościelnej św. Wojciecha, domagając się zwrotu pewnych ruchomości nie będących własnością Fundacji, lecz wypożyczonych jej przez Radę Polonii Amerykańskiej. Ponadto przedłożył pisma

⁶³ Protokół z wizytacji szpitala miejskiego nr 2 (dawnego szpitala św. Elżbiety) w Katowicach przeprowadzonej w dniu 28 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1659/B-3280, k. 25. Zob. także pismo Kongregacji Szarych Sióstr św. Elżbiety do delegata MAP dra Bohdana Paruzala z 29 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1659/B-3280, k. 39-40; pismo Kongregacji Szarych Sióstr św. Elżbiety do delegata MAP dra Bohdana Paruzala z 29 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1659/B-3280, k. 40.

⁶⁴ Sprawozdanie z przebiegu prac komisji zdawczo-odbiorczej ds. przejmowania szpitala św. Wojciecha na rzecz PZST w Opolu, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1672/B-3293, k. 152-156.

⁶⁵ Pismo administratora apostolskiego Śląska Opolskiego ks. B. Kominka do Ministerstwa Administracji Publicznej z dnia 12 października 1949 r. (L.O. VIII-78/49), sygn. 1659/B-3280, k. 38.

Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego zawierające sprzeciw wobec objęcia protokołem zdawczo-odbiorczym szpitala św. Józefa i majątku rolnego w Prószkowie⁶⁶. Osobny protest złożył ks. B. Kominiek, administrator apostolski Śląska Opolskiego, powołując się na art. 113 i 114 obowiązującej konstytucji RP⁶⁷. MAP nie uwzględniło odwołania administratora apostolskiego „z uwagi na to, że szpital w Prószkowie stanowi jedną z części zajętego szpitala [...] fundacji”. Jednocześnie zatwierdzono przejęcie „wszystkich pozostałych nieruchomości w Prószkowie”⁶⁸. Niebawem związki samorządowe przejęły także pozostałe zakłady opiekuńcze będące jeszcze w gestii Fundacji św. Wojciecha. Pretekstem była konieczność zapewnienia środków utrzymania podopiecznym tych instytucji. Kolejny protest Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego zaowocował wizytą komisji pod przewodnictwem dr Paruzala. W protokole stwierdzono, iż zarówno dom starców, jak i zakład specjalny dla umysłowo chorych objęte są dotacjami samorządowymi pokrywającymi koszty utrzymania pensjonariuszy. Zaznaczono także, że „od dnia przejścia [gospodarstwa rolnego], tzn. 3 października 1949 r. kuratorium Fundacji odmówiło z braku środków dalszego utrzymywania zakładów uza-

⁶⁶ Protokół zdawczo-odbiorczy szpitala św. Wojciecha w Opolu, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1672/B- 3293, k. 4.

⁶⁷ Ustawa z 17 marca 1921 r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. R. P. nr 44, poz. 267).

Art. 113. Każdy związek religijny, uznany przez Państwo, ma prawo urządzić zbiorowe i publiczne nabożeństwa, może samodzielnie prowadzić swe sprawy wewnętrzne, może posiadać i nabywać majątek ruchomy i nieruchomy, zarządzać nim i rozporządzać, pozostaje w posiadaniu i używaniu swoich fundacji i funduszy, tudzież zakładów dla celów wyznaniowych, naukowych i dobroczynnych. Żaden związek religijny jednak nie może stawać w sprzeczności z ustawami państwa. Art. 114. Wyznanie rzymsko-katolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Kościół Rzymsko-Katolicki rządzi się własnymi prawami. Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez Sejm.

⁶⁸ Orzeczenie Ministra Administracji Publicznej z dnia 31 grudnia 1949 r. wydane w porozumieniu z Ministrem Zdrowia w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala św. Wojciecha w Opolu, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 35.

sadniając to tym, że administracja szpitala przejęła również należące do tych zakładów gospodarstwo rolne⁶⁹. Prezentowany przykład dobrze ukazuje intencje władzy ludowej wobec instytucji realizujących misję charytatywną Kościoła. Oto zgodnie z „tastyką salami” dokonano bezprawnego zaboru części majątku legalnie działającej fundacji kościelnej w taki sposób, aby uniemożliwić jej funkcjonowanie jako całości, a następnie – występując w obronie zagrożonych podopiecznych – przejąć resztę majątku kościelnego, doprowadzając jednocześnie do upadku zasłużoną (i sprawnie dotychczas działającą) instytucję charytatywną.

Z czasem MAP przyjmowało taktykę zaprzeczania faktom oczywistym i sprawdzalnym. Kiedy 31 grudnia 1949 r. dokonano zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego przejęcia szpitali siostr elżbietanek w Pucku i Starogardzie bez zastrzeżeń, w orzeczeniu znalazł się zapis, iż do protokołów nie zostały zgłoszone żadne zarzuty. Nie było to jednak prawdą. O przejęciu szpitali nie zostały powiadomione władze prowincji poznańskiej i toruńskiej ss. elżbietanek, prawnie reprezentujące właściciela obiektów, czyli zakon. O przejęciu powiadomiono tylko obecne w konwentach ich przełożone, które jednak nie miały żadnych uprawnień do reprezentowania zgromadzenia w kwestiach majątkowych. Władze prowincjalne dowiedziały się o dokonanych zajęciach już po fakcie i po podpisaniu protokołów przejęcia szpitali przez zastraszone (i nieuprawnione) przełożone konwentów lokalnych, które nie wniosły wtedy żadnych zastrzeżeń do protokołów zdawczo-odbiorczych. MAP uznało zatem, że żadne zgromadzenie w ogóle żadnych zastrzeżeń nie zgłosiło. Jednakże władze prowincji wystosowały w tej sprawie obszerny sprzeciw do MAP, w którym podniesiono wiele zastrzeżeń. Pismo zostało wysłane listem poleconym, zatem należało uznać je za skutecznie doręczone. Do pisma tego dołączono odpis sprzeciwu wcześniejszego, dotyczącego wyłączenia i zwolnienia spod zajęcia części nieruchomości oraz bezprawnego zabrania gotówki. Wobec tego, że

⁶⁹ Protokół spisany dnia 17 kwietnia 1950 r. w szpitalu św. Wojciecha w Opolu w związku z rozpatrywaniem sprzeciwu [...] na przejęcie Domu Starców i Zakładu dla Umysłowo Upośledzonych w Prószkowie, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 37.

w Polsce nie funkcjonowało sądownictwo administracyjne, siostry zwróciły się do Rady Państwa⁷⁰, wnosząc o spowodowanie uchylecia przez MAP orzeczenia⁷¹ wydanego z naruszeniem obowiązującego prawa⁷².

W grudniu 1949 r. Kancelaria Rady Państwa skierowała do Prezydów WRN w Krakowie i we Wrocławiu pisma informujące, że „w związku z organizowaniem klinik Akademii Lekarskiej [...] zachodzi konieczność przejęcia przez Państwo szpitali użytkowanych na cele klinik celem podporządkowania ich jednemu ośrodkowi dyspozycyjnemu, co umożliwi prowadzenie planowej i racjonalnej gospodarki w tej dziedzinie”. Zamierzano przejąć szpitale miejskie (stanowiły one własność gmin miejskich) – dawne lecznice oo. bonifratrów w Krakowie i Wrocławiu oraz były Szpital „Betzda”, który do przejęcia na rzecz gminy m. Wrocławia w dniu 3 października 1949 r. był własnością Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej we Wrocławiu. Kancelaria Rady Państwa prosiła PWRN o spowodowanie, by Miejska Rada Narodowa powzięła uchwałę o przekazaniu z dniem 1 stycznia 1950 r. na rzecz państwa Szpitala Miejskiego. Personel lekarski, pielęgniarski i administracyjny miał „przejsć do służby pań-

⁷⁰ Pismo prełożonej prowincjalnej ss. elżbietanek w Toruniu do Rady Państwa w Warszawie z 14 marca 1950 r. w sprawie przejęcia na własność przez samorządowe związki szpitali kongregacyjnych, AAN, MAP, sygn. 1659/B- 3280, k. 47.

⁷¹ Art. 100 rozporządzenia prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o postępowaniu administracyjnym (Dz. U. nr 36, poz. 341) przewidywał możliwość uchylecia lub zmiany prawomocnej decyzji, na podstawie której strony lub osoby nabyły już prawa, za zgodą tych osób lub stron, o ile temu nie sprzeciwiają się ustawy. Jednak adresat pisma kongregacji, czyli Rada Państwa nie była stroną w przedmiotowym sporze, było także bardzo wątpliwe, aby chciała w tej kwestii wpływać na postępowanie MAP.

⁷² Art. 68, pkt. 2 powyższego rozporządzenia prezydenta RP o postępowaniu administracyjnym przewiduje załatwianie spraw w formie pisemnej i doręczanie stronom odpowiednich pism, jeżeli tego wymagają przepisy bądź wprost, bądź pośrednio lub wtedy, gdy leży to wyraźnie w interesie strony. Pomimo iż ostatnia okoliczność w omawianym przypadku z pewnością zaszła, jednak urzędnicy MAP nie zawiadomili właściciela przejmowanego szpitala ani o samym zamiarze przejęcia, ani o rozpoczęciu stosownych procedur przez komisje zdawczo-odbiorcze. Działo się tak we wszystkich przypadkach przejęć, ponieważ w zamyśle MAP akcja odbierania szpitali miała być przeprowadzona z wykorzystaniem czynnika zaskoczenia.

stwowej”⁷³. Czyniąc zadość tej prośbie, Prezydium MRN w Krakowie w dniu 30 grudnia 1949 r. podjęło jednogłośnie uchwałę o przekazaniu państwu byłego szpitala oo. bonifratrów⁷⁴. Włączenie tych lecznic do struktur organizowanych przez władze państwowe uczelni medycznych odbyło się w podobny sposób. Najpierw przejęły dany szpital gminy miejskie, zgodnie z §1 uchwały RM z dnia 21 września 1949 r. w sprawie przejścia przez związki samorządu terytorialnego niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia: „Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej” oraz przez kongregacje, związki, stowarzyszenia religijne i fundacje. Drugim etapem było wystąpienie Kancelarii Rady Państwa do Prezydium właściwej Wojewódzkiej Rady Narodowej z prośbą o spowodowanie, aby Miejska Rada Narodowa przekazała na rzecz państwa wskazany szpital, będący w jej gestii. Gremia te skwapliwie podejmowały stosowne uchwały.

W nieco inny sposób przejęto faktyczną kontrolę nad łódzkim Szpitalem Św. Rodziny, należącym do Zgromadzenia Sióstr Świętej Rodziny. Założony w 1934 r., po wojnie został przez władze przekazany zgromadzeniu. Od 1 stycznia 1949 r. szpital na mocy dekretu Ministra Zdrowia był zaliczany do zakładów społecznych służby zdrowia – miał bowiem być wykorzystany do szkolenia przyszłych lekarzy⁷⁵. Nie został jednak przejęty na własność gminy m. Łodzi ani upaństwowiony na mocy uchwał Rady Ministrów z 21 września 1949 r.⁷⁶. Prawdopodobnie obawiano się negatywnej reakcji ludności, która miała świeżo w pamięci fakt przekazania szpitala przez władze zgromadzeniu po zakończeniu działań wojennych. Być może poskutkowała interwencja biskupa łódzkiego Michała Klepacza, który był

⁷³ Pismo Kancelarii Rady Państwa z grudnia 1949 r. (brak daty dziennej) do Prezydium WRN w Krakowie, AAN, MAP, sygn. 1660/B- 3281 (SA II-1-5158), k. 45; Pismo Kancelarii Rady Państwa do PWRN we Wrocławiu (Pr. III-2/2049/49) z 22 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1686/B- 3307, k. 1.

⁷⁴ Protokół nr 64 PMRN w Krakowie z 30 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1660/B-3281, k. 48-49.

⁷⁵ Pismo łódzkiego Domu Sióstr Świętej Rodziny do min. Antoniego Bidy z 6 grudnia 1950 r., AAN, UdSW, sygn. 8/1282, k. 7-8.

⁷⁶ „Monitor Polski” z 1 października 1949 r., nr A- 68, poz. 884 i 885.

hierarchią pozytywnie postrzeganym przez ówczesne władze partyjno-państwowe⁷⁷. 31 maja 1949 r. pomiędzy prowadzącym szpital łódzkim Domem Zgromadzenia Sióstr Świętej Rodziny z Bordeaux a Uniwersytetem Łódzkim została zawarta umowa⁷⁸, na mocy której zgromadzenie przekazało prowadzenie szpitala „pod względem lekarskim” I Klinice Chirurgicznej UŁ począwszy od dnia 1 sierpnia 1949 r. Do sióstr natomiast należeć miało administrowanie lecznicą, układanie budżetu w porozumieniu z przedstawicielem uczelni oraz zatrudnianie personelu. W umowie potwierdzono, że „właścicielem nieruchomości przy ul. Wigury 49 jest Łódzki Dom Zgromadzenia Sióstr Świętej Rodziny”.

Sytuacja taka była trudna do przyjęcia dla centralnych władz wyznaniowych i Prezydium Rady Narodowej m. Łodzi, które zmierzało do zdobycia pełni władzy nad szpitalem. W korespondencji z UdSW przedstawiano nieprawdziwe i stronnicze informacje na temat lecznicy i prowadzących ją zakonnic. Pisano, że do 1939 r. Szpital Świętej Rodziny był placówką „elitarną” przeznaczoną dla sfer drobnomieszczańskich, że w czasie okupacji był administrowany przez Niemców, a siostry były w nim zatrudnione jako posługaczki – „nie stwierdzono, żeby czyniły coś dla dobra Polaków”⁷⁹. Postanowiono skorzystać z przepisów ustawy z dnia 28 października 1948 r. o zakładach społecznych służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia. Art. 19 ust. 1 te same ustawy stanowi, iż normy obsady personalnej i „inne w zakresie gospodarki” dla zakładów społecznych służby zdrowia ustala minister zdrowia. Zgodnie z art. 23 ust. 1 minister zdrowia mógł powoływać fachowych pracowników społecznych zakładów służby zdrowia na doksztalcenie się w zakresie ich zawodu. W oparciu o te przepisy, a także o art. 24 ustawy, dający Radzie Ministrów kompetencje w dziedzinie ustalania zasad wy-

⁷⁷ Pismo bpa łódzkiego Michała Klepacza do min. A. Bidy z 6 grudnia 1950 r., AAN, UdSW, sygn. 8/1282, k. 1.

⁷⁸ Umowa zawarta w dniu 31 maja 1949 r. między Uniwersytetem Łódzkim a Łódzkim Domem Sióstr Świętej Rodziny z Bordeaux, prowadzącym szpital pod nazwą „Szpital Świętej Rodziny”, AAN, UdSW, sygn. 8/1282, k. 3.

⁷⁹ Pismo Prezydium Rady Narodowej m. Łodzi do UdSW z 5 stycznia 1951 r., (L. Dz. 17. S. 2-3/106/50), AAN, UdSW, sygn. 8/1282, k. 2.

gradzania pracowników w społecznych zakładach służby zdrowia zamierzano (w porozumieniu z Referatem do Spraw Wyznań) wprowadzić na stanowiska wicedyrektora i przełożonej szpitala osoby, które „ukończyły specjalne kursy przy Ministerstwie Zdrowia”⁸⁰. Oznacza to, że PRN m. Łodzi bezprawnie uznało się za kompetentne do faktycznej zmiany postanowień umowy zawartej między Zgromadzeniem Sióstr Świętej Rodziny a Uniwersytetem Łódzkim, zmierzając do wyzucia prawnego właściciela szpitala z jego własności.

W październiku 1949 r. gmina m. Wrocławia przejęła Szpital „Betezda”, będący własnością Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej z przeznaczeniem, jak to już wyżej wspomniano, na kliniki powstającej wyższej uczelni medycznej⁸¹. W tym przypadku właściwie poprawniej byłoby mówić o „nieodpłatnym przekazaniu”⁸² niż przejęciu, gdyż Rada Szpitala była o zamiarach władz powiadomiona na długo wcześniej tak, że zdążyła nawet uchwalić wypłacenie pracownikom pożegnalnej premii⁸³. Sama zmiana właściciela szpitala odbyła się bardzo spokojnie, gdyż „dotychczasowa dyrekcja [...] do sprawy przekazania odniosła się bardzo lojalnie, wykonując wszystkie zlecenia komisji i wydatnie uczestnicząc w jej pracach”⁸⁴. Polska Parafia Ewangelicko-Augsburska zastrzegła sobie w protokole zdawczo-odbiorczym, aby „zadośćuczyniono przepisom prawa wewnętrznego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, mianowicie [w kwestii] powzięcia odnośnej uchwały przez Ogólne Zebranie Parafialne zatwierdzonej potem przez Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP”⁸⁵. Zastrzeżono także zwrot przedmiotów

⁸⁰ Zob. przypis 77.

⁸¹ Pismo komisji zdawczo-odbiorczej szpitala „Betezda” do Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej we Wrocławiu z 4 października 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1686/B- 3307.

⁸² Tamże. Taki zwrot jest użyty w piśmie.

⁸³ Wyciąg z protokołu nr 22 z zebrania Rady Szpitala „Betezda”, odbytego w dniu 11 lipca 1949 r. o godz. 17.00, AAN, MAP, sygn. 1686/B- 3307.

⁸⁴ Sprawozdanie z prac komisji zdawczo-odbiorczej szpitala „Betezda” za czas 3. X. 49- 20. X. 49, AAN, MAP, sygn. 1686/B- 3307, k. 108.

⁸⁵ Protokół zdawczo-odbiorczy szpitala „Betezda” z 20 października 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1686/B- 3307.

kultu wraz z fisharmonią oraz „utrzymanie uchwalonych przez Radę Szpitala stypendiów dla dwóch studentów medycyny wyznania ewangelicko-augsburskiego, każde w wysokości 4000, 00 zł miesięcznie”⁸⁶. Kolejne zastrzeżenie dotyczyło zwolnienia od „nieodpłatnego przekazania” pewnych parceli położonych przy ul. Bardzkiej we Wrocławiu, należących jakoby do parafii i nie mających żadnego związku ze szpitalem. Jednak komisja przejmująca stwierdziła, że „na gruzach znajdujących się na parceli domów wisiała tabliczka «własność szpitala Betezda»”. Ponadto przesłuchany na tą okoliczność gospodarz szpitala oświadczył, że parcele należą do szpitala i były przezeń użytkowane już od wielu lat⁸⁷. Zatwierdzając protokół zdawczo-odbiorczy MAP zadecydowało o zwrocie przedmiotów kultu, nie ustosunkowując się w ogóle do spraw stypendiów⁸⁸.

Bez żadnych kłopotów odbyło się przejście szpitala Towarzystwa Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej w Wałbrzychu. Ten nowoczesny, dobrze wyposażony obiekt został uruchomiony w lipcu 1948 r., służył jako szpital publiczny, przyjmując wszystkich pacjentów. Wałbrzyski oddział TOZLŻ złożył do protokołu wnioski o wyłączenie spod przejścia majątku ruchomego (w tym jednego samochodu ciężarowego marki GMC, będącego własnością „Joint’u”⁸⁹, nie szpitala)⁹⁰ oraz ambulatorium, poradni dla matki i dziecka oraz żłobka, które były prowadzone przez oddzielną administrację, a tylko

⁸⁶ Zastrzeżenie nr 1 wniesione przez parafię ewangelicko-augsburską do protokołu zdawczo-odbiorczego, brak daty, AAN, MAP, sygn. 1686/B- 3307, k. 111.

⁸⁷ Zastrzeżenie nr 2 wniesione przez parafię ewangelicko-augsburską do protokołu zdawczo-odbiorczego z 20 października 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1686/B- 3307, k. 112.

⁸⁸ Orzeczenie MAP o zatwierdzeniu protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala „Betezda” we Wrocławiu, ul. Dyrekcyjna 5- 7 z 31 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1686/B- 3307, k. 4-5.

⁸⁹ American Joint Distribution Committee, tzw. „Joint” – amerykańska organizacja charytatywna niosąca pomoc Żydom polskim. Zob. J. Majka, *Rola dobroczynności w życiu społecznym i gospodarczym na przykładzie działalności dobroczynnej w Polsce po drugiej wojnie światowej*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (1960), s. 81.

⁹⁰ Protokół zdawczo-odbiorczy szpitala Towarzystwa Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej w Wałbrzychu, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1681/B- 3302.

wynajmowały pomieszczenia w szpitalu⁹¹. Podczas zatwierdzania protokołu zdawczo-odbiorczego stwierdzono jednak, że strona przekazująca żadnych zarzutów i uwag nie wniosła. W konsekwencji zatwierdzono przejęcie całego majątku ujętego w protokole bez jakichkolwiek wyłączeń⁹².

W maju 1952 r. Referat ds. Wyznaniowych Prezydium WRN w Olsztynie zawiadomił UdSW, iż „w Bisztyнку [...] znajduje się szpital kompletnie wyposażony, który jest własnością Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny [z Aleksandrii]. W szpitalu jest tylko kilka zakonnic”⁹³. Wydział Zdrowia PWRN w Olsztynie już we wrześniu 1951 r. podpisał z właścicielkami szpitala umowę dzierżawną, „nie uzgodniwszy jednak formy przejęcia lecznicy z [...] Referatem. Aby naprawić to «zaniedbanie» ten ostatni zaproponował UdSW zerwanie umowy dzierżawnej ze Zgromadzeniem i upaństwowienie [...] szpitala”⁹⁴. Urząd do Spraw Wyznań nie miał zastrzeżeń co do dokonania przejęcia, odpowiedział możliwą do zastosowania w tym przypadku podstawę prawną (była nią ustawa z 28 października 1948 r.) i poinformował, że „kompetencyjnie sprawa należy do Ministerstwa Zdrowia”⁹⁵. Niebawem w przejętym budynku lecznicy otwarty został państwowy szpital przeciwgruźliczy⁹⁶.

Na podstawie ustawy z dnia 28 października 1948 r. przejęto także na własność państwa Sanatorium Przeciwgruźlicze pw. św. Antoniego w Ząbkowicach Śląskich, stanowiące własność kongregacji Sióstr św. Karola Boromeusza z siedzibą w Trzebnicy. Przejętą lecz-

⁹¹ Pismo Towarzystwa Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej w Wałbrzychu z 6 października 1949 r. (743/490) do przewodniczącego komisji zdawczo-odbiorczej ds. przejmowania szpitali w Wałbrzychu, AAN, MAP, sygn. 1681/B- 3302, k. 166.

⁹² Orzeczenie MAP z 31 grudnia 1949 r. w sprawie zatwierdzenia protokołu zdawczo-odbiorczego szpitala Towarzystwa Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej w Wałbrzychu przy ul. Paderewskiego 10, AAN, MAP, sygn. 1681/B- 3302, k. 1.

⁹³ Zob. M. Krebs, *Zgromadzenie sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933-1993*, Olsztyn 1995, s. 308-311.

⁹⁴ Pismo Referatu ds. Wyznaniowych PWRN w Olsztynie z maja 1952 r. (bez daty dziennej), (W. 7/10/107/51), AAN, UdSW, sygn. 16/46, k. 1.

⁹⁵ Pismo UdSW do Prezydium WRN – Referat ds. Wyznań w Olsztynie z 31 maja 1952 r. (IV- 5/24/52), AAN, UdSW, sygn. 16/46, k. 1.

⁹⁶ http://www.szpital-biskupiec.pl/info_hist.php, 3 sierpnia 2006 r.

nię przekazano Wydziałowi Zdrowia Prezydium WRN we Wrocławiu⁹⁷. Sanatorium to zostało uznane zarządzeniem Ministra Zdrowia z 12 czerwca 1953 r. za zakład społeczny służby zdrowia⁹⁸. Przejęcie uzasadniono w sposób następujący: „Chorzy pozostający przez dłuższy czas w sanatorium pozostają pod wpływem personelu zakonnego, co stwarza atmosferę niezadowolenia i bywa powodem niepotrzebnych zadrażnień. Celem nadania służbie zdrowia na odcinku walki z gruźlicą jednolitego charakteru, zachodzi konieczna potrzeba upaństwowienia ww. sanatorium jako jednego z ostatnich zakładów będących jeszcze w rękach kongregacji”⁹⁹. W sanatorium pracowało 8 zakonnice opiekujących się 120 chorymi. Władze zarzucały im, że „trudnią się leczeniem ludności wiejskiej [...] przy czym wywierają szkodliwy wpływ na chłopów. Lekarstwa otrzymują w przesyłkach z zagranicy. Również wśród chorych prowadzą wrogą propagandę”¹⁰⁰.

6. STOSUNEK NOWYCH WŁAŚCICIELI DO ZOBOWIĄZAŃ W ZWIĄZKU Z UTRZYMANIEM SZPITALI

Artykuł 4 uchwały Rady Ministrów z dnia 21 września 1949 r. w sprawie przejścia na własność samorządu terytorialnego niektórych szpitali utrzymywanych przez stowarzyszenia: „Polski Czerwony Krzyż” i „Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej” oraz przez kongregacje, związki, stowarzyszenia religijne i fundacje stanowił, iż „związki samorządu terytorialnego i gminy miejskie przejmują uprawnienia i zobowiązania stowarzyszeń, związków i osób prawnych powstałe w związku z utrzymaniem szpitali [...]”. Na nie-

⁹⁷ Odpis uchwały Rady Ministrów z 16 czerwca 1954 r. (P. Rz. 443/54) w sprawie przejścia na własność Państwa „Sanatorium Przeciwgruźliczego pw. Św. Antoniego” w Ząbkowicach Śląskich, AAN, UdSW, sygn. 17/40, k. 3.

⁹⁸ Projekt uchwały Rady Ministrów w sprawie przejścia na własność Państwa zakładu społecznego służby zdrowia pod nazwą [...] w [...], AAN, UdSW, sygn. 17/40.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Pismo Prezydium WRN we Wrocławiu do UdSW z kwietnia 1954 r. (brak daty dziennej) (W 3/18/54), poufne, AAN, UdSW, sygn. 17/40, k. 9.

których szpitalach prowadzonych przez zgromadzenia zakonne ciążył obowiązek utrzymania siostr emerytek¹⁰¹, w innych rezerwowano niewielką część łóżek na potrzeby duchowieństwa bądź osób konsekrowanych¹⁰². Szpitale utrzymywały także kapelanów¹⁰³. Akt fundacyjny późniejszego Szpitala Związku Międzykomunalnego w Klimowicznie zastrzegł pierwszeństwo w korzystaniu z jednego łóżka dla osoby zakwalifikowanej przez miejscowego proboszcza¹⁰⁴. Władze po dokonaniu przejęć szpitali nie honorowały jednak tych zobowiązań¹⁰⁵. Odnośnie powyższej proboszczowskiej UdSW wydał następu-

¹⁰¹ Np. Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP z Pleszewa utrzymywało w swym szpitalu w Szamotułach 8 siostr emerytek, byłych pracownic lecznicy. Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP z Pleszewa do PZST w Szamotułach z 31 grudnia 1949 r., AAN, MAP, sygn. 1667/B- 3287, k. 170-174.

¹⁰² Np. Zgromadzenie Sióstr św. Rodziny z Bordeaux rezerwowało w swym szpitalu Świętej Rodziny w Łodzi 4 ze 110 miejsc dla potrzeb księży, zakonników i zakonnic. Zob. Umowa zawarta w dniu 31 maja 1949 r. między Uniwersytetem Łódzkim a Łódzkim Domem Sióstr Świętej Rodziny z Bordeaux, prowadzącym szpital pod nazwą „Szpital Świętej Rodziny”, AAN, UdSW, sygn. 8/1282, k. 3.

¹⁰³ Zob. Pismo ks. Karola Knośaty, kuratora Fundacji św. Wojciecha w sprawie wyłączenia od zajęcia [...] nieruchomości i ruchomości, bez daty, AAN, MAP, sygn. 1672/B- 3293, k. 157.

¹⁰⁴ Pismo UdSW do Referatu ds. Wyznań PWRN w Pruszkowie z 17 marca 1951 r. (II.6/139/51), AAN, UdSW, sygn. 8/1581, k. 1.

¹⁰⁵ Pismo Ministerstwa Zdrowia (I. III. 1367/50) do MAP z 10 kwietnia 1950 r., poufne, AAN, MAP, sygn. 1685/B- 3306: „Na pismo nr S.A. VI-3-3544 z 26 stycznia 1950 r. Ministerstwo Zdrowia oświadcza, co następuje:

1. Do zagadnienia lecznictwa dla sióstr /braci/ zakonnych niezatrudnionych w szpitalu. Roszczenia zakonów i kongregacji do rezerwowania przez związki samorządowe dla potrzeb lecznictwa sióstr /braci/ zakonnych takiej ilości łóżek szpitalnych, jaką dane zakony bądź kongregacje rezerwowały dla tych potrzeb przed przejęciem szpitali przez związki samorządowe Ministerstwo Zdrowia uważa za pozbawione podstaw prawnych. Istniejący bowiem w szpitalach zakonnych stan rzeczy przed ich przejęciem nie był wynikiem żadnych stosunków obligatoryjnych, a wynikał jedynie z czysto administracyjnej wewnętrznej zależności szpitali od odnośnych zakonów i kongregacji. Z chwilą odjęcia zakonowi prawa własności szpitala, wszystkie uprawnienia wewnątrzno-administracyjne zakonu bądź kongregacji w stosunku do danego szpitala wypływające z tytułu własności wygasają i brak jest podstaw prawnych do honorowania przez związki samorządowe stanów faktycznych ustanowionych przez zakony i kongregacje na mocy tego rodzaju czysto administracyjnych wewnętrznych zarządzeń.

jącą opinię: „Z takiego prawa nie mogłaby w Polsce Ludowej czynić użytku żadna osoba, nawet gdyby ono jej według prawa cywilnego przysługiwało. Według art. 13 ustawy z dnia 18 lipca 1950 r. przepisy ogólne prawa cywilnego (Dz. U. RP nr 34, poz. 311) nie można czynić ze swego prawa użytku, który by naruszał zasady współżycia społecznego

2. Do zagadnienia siostr emerytek. Również roszczenie zakonów i kongregacji do utrzymywania przez usamorządowane szpitale „emerytek”, zdaniem Ministerstwa Zdrowia nie znajduje żadnego uzasadnienia prawnego. Fakt bowiem utrzymywania przez szpitale zakonne siostr po utracie przez nie zdolności do pracy nie wynikał ze zobowiązań opartych na stosunku pracy. Lecz jedynie z wewnętrznych zasad organizacyjnych zakonów i podobnie jak stan rzeczy opisany w p. 1 opierał się jedynie na czysto administracyjnej wewnętrznej zależności poszczególnych szpitali od zakonów i kongregacji jako właścicieli tych szpitali. Zatem stan rzeczy, do którego wysuwają roszczenia zakony i kongregacje, jako że nie powstał w istocie swej w związku z prowadzeniem przez zakony i kongregacje szpitali nie może być przyjęty i honorowany przez związki samorządowe w sensie zobowiązań o których mowa w §4 uchwały Rady Ministrów z 21 września 1949 r.

3. Do zagadnień domów lokalnych i gospodarstw oraz związanego z tym problemem rozdziału nieruchomości pomiędzy szpital i zakon. W myśl §2 powołanej uchwały RM z dn. 21 września 1949 r. w użytkowanie związków samorządu terytorialnego przechodzą jedynie nieruchomości użytkowane dla potrzeb przejętych przez związki samorządowe szpitali. W przypadku zatem, gdy jakaś nieruchomość /dom, gospodarstwo rolne/ nie była w ogóle użytkowana dla celów szpitalnych, nie może zdaniem Ministerstwa Zdrowia nastąpić przejście jej w użytkowanie usamorządowanego szpitala. Zajęcie autorytatywnego stanowiska winno zależeć zdaniem Ministerstwa Zdrowia w każdym poszczególnym przypadku od konkretnych ustaleń, czy i w jakim stopniu dana nieruchomość była użytkowana do celów szpitalnych.

4. Do zagadnienia kaplic i kapelanów. Zdaniem Ministerstwa Zdrowia dla sprawy roszczeń zakonów obojętna jest okoliczność, iż jakoby kaplice szpitalne nie przynależały do szpitali, lecz do zakonów i kongregacji. Bezsporny bowiem jest fakt, że znajdujące się w obrębie szpitali kaplice były użytkowane dla celów szpitalnych i fakt ten uzasadnia całkowite prawo przejścia ich w bezpłatne użytkowanie usamorządowanych szpitali. Okoliczność jednoczesnego użytkowania kaplic szpitalnych dla celów zakonnych i kongregacyjnych nie analogicznie jak przy zagadnieniach omówionych w punktach 1 i 2 nie nadaje faktom korzystania przez zakony i kongregacje z kaplic szpitalnych charakteru zobowiązań przechodzących na związki samorządowe z mocy §4 uchwały Rady Ministrów z 21 września 1949 r. Zagadnienie kapelanów będzie rozstrzygnięte osobnym okólnikiem.

5. Do zagadnienia szpitala OO. Bonifratrów w Krakowie. Przejęcie tego szpitala nastąpiło za zgodą kancelarii Rady Państwa i Ministerstwo Zdrowia uważało, iż Kancelaria ta przy wyrażaniu swej zgody działała w porozumieniu z MAP”.

nego w Państwie Ludowym. Zasadą współżycia społecznego realizowaną w Polsce Ludowej jest udzielanie pomocy całej ludności na warunkach określonych przez przepisy prawne. Szpital [...] jest państwowym zakładem społecznym służby zdrowia [...]. Uprzywilejowanie kogokolwiek do korzystania z pomocy leczniczej w tym szpitalu, oparte na poleceniu osoby nieuprawnionej [...] naruszałoby zasady współżycia w Państwie Ludowym, dlatego nie powinno być honorowane”¹⁰⁶.

WNIOSKI

1. Ustawa z dnia 28 października 1948 r. o zakładach społecznej służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia została tak skonstruowana, że w oparciu o jej przepisy władze mogły upaństwować bezpośrednio lub pośrednio, poprzez przejęcie na rzecz PZST praktycznie każdy szpital dotychczas nie przejęty na rzecz państwa lub nie usamorządowany.

2. Wątpliwości budzi sposób przygotowania uchwał RM z 21 września 1949 r. Jak już wyżej wspomniano, w uchwałach tych powoływano się na zgodę Rady Państwa, która – jak świadczą dokumenty archiwalne – została jednak udzielona dopiero 7 dni po wydaniu uchwał, 28 września 1949 r. Zatem zostały one uchwalone w sposób naruszający przepis art. 31 ust. 1 ustawy z dnia 28 października 1948 r. w którym zapisano, że „uchwały te wymagają zgody Rady Państwa”.

3. Praktycznie we wszystkich przypadkach przejęć występowały problemy z niewłaściwym zakwalifikowaniem zakonnych i szpitalnych składników majątkowych. Obie uchwały RM z dnia 21 września 1949 r. stanowiły, że nieruchomości użytkowane dotychczas dla potrzeb szpitali przechodzą w bezpłatne użytkowanie nowych właścicieli (skarbu państwa lub związków samorządu terytorialnego i gmin

¹⁰⁶ Zob. przypis 69.

miejskich). Owo „bezpłatne użytkowanie” oznaczało w praktyce zupełne wyzucie właściciela nieruchomości z prawa zawiadywania swoją rzeczą, było więc zakamuflowanym zaborem mienia bez prawa do odszkodowania. W rzeczywistości przepis ten był przez komisje zdawczo-odbiorcze interpretowany „rozszerzająco”, regułą bowiem było przejmowanie całego majątku nieruchomego, w tym zabudowań i pomieszczeń w żaden sposób nie użytkowanych dla potrzeb przejętego szpitala, a nawet z nim nie związanych. Prowadziło to do sytuacji kuriozalnych, gdy władze pozbawiały zgromadzenia zakonne nie tylko lecznic czy pomocniczych gospodarstw rolnych, ale także zajmowały pomieszczenia klauzurowe, kaplice czy nawet grotę ze świętą figurą wewnątrz. Kiedy poszkodowane zakony próbowały dochodzić swych praw przez wnoszenie odwołań od orzeczeń komisji zdawczo-odbiorczych, lekceważono zupełnie ich argumenty, nie odpowiadało na pisma bądź konstruowano karkołomne uzasadnienia dokonanych bezprawnie przejęć, dowodząc na przykład, że kaplica szpitalna jak najbardziej była użytkowana dla potrzeb szpitala, ponieważ odwiedzali ją chorzy w tym szpitalu się leczący. Celem tych działań, oprócz zawłaszczenia mienia kościelnego, było utrudnienie życia zakonnikom lub zakonnicom pozostającym w przyszpitalnym domu zakonnym w nadziei, że pozbawione np. możliwości korzystania z ubikacji czy kuchni, zrezygnują z życia w tak nieprzyjaznym środowisku i zlikwidują placówkę zakonną.

4. W oparciu o par. 2 obu uchwał RM z dnia 21 września 1949 r. na własność państwa czy też związków samorządu terytorialnego i gmin miejskich przechodziły nieodpłatnie wszelkie ruchomości, użytkowane dla potrzeb przejętych szpitali, stanowiące własność stowarzyszenia, związku religijnego czy fundacji, której lecznicę przejęto. Domyślać się można, że chodziło w tym przypadku o pozyskanie sprzętu medycznego i wyposażenia szpitala, bez którego nie mógłby on funkcjonować. Komisje zdawczo-odbiorcze w wielu przypadkach zupełnie lekcewały ten przepis, zajmując np. trzodę chlewną należącą do domów zakonnych, która przecież z natury swojej nie może być w ogóle „użytkowana”, lecz co najwyżej „zużyta”, jak to już wyżej zaznaczono. Zdarzał się także zabór gotówki znalezionej w szpitalu podczas rewizji i przeszukań. Zgodnie z przepisami środki

płatnicze w ogóle nie podlegały przejęciu – trudno nazwać takie działanie inaczej niż rabunkiem. Po protestach zwracano jedynie niewielką część bezprawnie zajętych ruchomości (np. środki higieny osobistej zakonnic czy odzież zimową, którą otrzymały od rodziny).

5. W niektórych przypadkach pozbawionym szpitali siostrom nie doręczano protokołu zdawczo-odbiorczego z wyszczególnieniem przejętych przez PZST składników majątkowych, bez czego nie można było zaskarżyć decyzji komisji zdawczo-odbiorczej.

6. Wprawdzie w źródłach archiwalnych brak informacji o stosowaniu bezpośredniego przymusu fizycznego wobec zakonnic lub kogokolwiek innego podczas akcji przejmowania szpitali, jednak bardzo częste były przypadki zastraszania przełożonych domów zakonnych i domagania się od nich podpisu pod protokołem przejęcia nieruchomości szpitalnej. Działanie takie było nieprawne i wynikało z nadgorliwości członków ekip przejmujących, którzy pragnęli, aby zakonnice same potwierdzały odebranie im szpitala, co prawdopodobnie miało być w przyszłości interpretowane jako forma zgody na wywłaszczenie. Zgodnie z prawem kanonicznym nie miały one takiego prawa.

7. Skarb państwa i związki samorządu terytorialnego oraz gminy miejskie nie wywiązywały się z obowiązku nałożonego na nie przez przepisy par. 4 uchwał RM z dnia 21 września 1949 r., w myśl których przejmowały one uprawnienia i zobowiązania stowarzyszeń, związków religijnych i fundacji oraz osób prawnych powstałe w związku z utrzymaniem przejętych szpitali. Skutkowało to odmową przyjmowania na leczenie zakonnic i duchownych pozbawionych w PRL ubezpieczeń społecznych¹⁰⁷.

8. Władze nagminnie łamały przepisy rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 28 marca 1928 r. o postępowaniu administracyjnym. Zakonów nie informowano o możliwościach wniesienia odwołań, nie doręczano im kopii protokołów zdawczo-odbiorczych, przekraczano terminy przewidziane przez prawo na rozpatrywanie

¹⁰⁷ Zob. Fragment komunikatu ze 161. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, Warszawa, 16 grudnia 1977 r., w: J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 167; P. Stanisławski, *Ubezpieczenie społeczne duchownych w prawie polskim*, Lublin 2001, s. 21-59.

protestów, zażaleń i odwołań czasami o wiele miesięcy. Działaniem typowym i często stosowanym było nieudzielanie odpowiedzi na pisma kierowane przez podmioty kościelne do ministerstw bądź innych urzędów, co uniemożliwiało stronie odwołującej się prowadzenie jakichkolwiek dalszych działań urzędowych.

9. Od skrajnie opresyjnych metod dokonywania wywłaszczeń zakładów należących do Kościoła katolickiego można odróżnić przejęcie Szpitala Polskiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej we Wrocławiu i szpitala Towarzystwa Ochrony Ludności Żydowskiej im. Dawida Guzika w Wałbrzychu. Jeśli nie brać pod uwagę drobnych sporów majątkowych, można zaryzykować twierdzenie, że przekazanie obiektów odbyło się „w atmosferze wzajemnego zrozumienia”. Wynikało to z innego podejścia władz PRL do niekatolickich wspólnot religijnych, niż do Kościoła katolickiego¹⁰⁸.

10. Opisane powyżej szczegółowo „odroczenie” przejęcia szpitala sióstr boromeuszek w Trzebnicy (ostatecznie przejęto obiekty szpitalne w 1971 r.) było spowodowane, jak się wydaje, lękiem przed reakcją społeczeństwa na zawłaszczenie znanego w całym kraju sanktuarium św. Jadwigi Śląskiej i obawą przed reakcją międzynarodowej opinii publicznej. Próby rozpatrywania tego wydarzenia jako gestu dobrej woli ze strony komunistów nie znajdują oparcia w materiale źródłowym.

Akcja przejmowania szpitali wyznaniowych przeprowadzona w dniu 3 października 1949 r. w oparciu o specjalnie stworzone w tym celu przepisy prawne była częścią zorganizowanej walki z kościelną akcją charytatywną, toczoną z różnym natężeniem przez komunistyczny reżim aż do ostatnich dni funkcjonowania „władzy ludowej” w Polsce. Kolejnym uderzeniem było doprowadzenie do likwidacji kościelnej organizacji „Caritas”¹⁰⁹, potem przystąpiono do likwidacji burs i internatów zakonnych, domów dziecka itd. Oczywiście po 3 października 1949 r. dalej przejmowano (powołując się na

¹⁰⁸ Zob. K. Urban, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w początkach lat 60. (Wybrane problemy polityki władz państwowych na tle jego sytuacji wewnętrznej)*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 638 (2003), s. 65-79.

¹⁰⁹ Zob. D. Zamiatała, *Caritas. Działalność i likwidacja organizacji 1945-1950*, Lublin 2000, s. 285- 329.

różne podstawy prawne) szpitale i inne nieruchomości kościelne wykorzystywane do celów charytatywnych. Ustawa z dnia 28 października 1948 r. została uchylona dopiero 14 stycznia 1992 r., kiedy to weszła w życie ustawa z dnia 30 sierpnia 1991 r. o zakładach opieki zdrowotnej (Dz. U. 1991 nr 91 poz. 408). Jednak większość najlepiej wyposażonych szpitali wyznaniowych należących głównie do Kościoła katolickiego została przejęta właśnie w dniu 3 października 1949 r.

ANETA MARIA ABRAMOWICZ

PRZEDMIOTOWY ZAKRES WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Wolność myśli, sumienia i religii wymieniana jest we wszystkich katalogach podstawowych praw i wolności człowieka. Według papieża Jana Pawła II jest ona „pierwszym i niezbędnym prawem osoby ludzkiej”. Organy strasburskie określiły ją natomiast jako jedną z podstaw demokratycznego społeczeństwa, zapewniając ochronę tożsamości wierzących, ale też ateistów, agnostyków oraz osób religijnie obojętnych. Pozwala ona na zachowanie pluralizmu w społeczeństwie demokratycznym. Jej istota wyraża się w dwóch wymiarach: wewnętrznym i zewnętrznym.

1. WYMIAR WEWNĘTRZNY WOLNOŚCI MYŚLI, SUMIENIA I RELIGII

Wolność myśli, sumienia i religii w wymiarze wewnętrznym pojawia się w wolności posiadania swobodnie wybranego światopoglądu religijnego, wolności zmiany wyznawanej religii oraz wolności nie wyznawania żadnej religii. Chodzi zatem o wewnętrzną sferę przekonań każdej osoby i jej osobistych wyobrażeń dotyczących zasad życia oraz odnoszących się do istnienia nadprzyrodzonego wymiaru rzeczywistości. Ta niezależność człowieka w sferze duchowej we współczesnych państwach demokratycznych jest chroniona w sposób absolutny. Nie dopuszczalnym jest wprowadzanie jakichkolwiek jej ograniczeń.

Nauka prawa wyznaniowego, postrzegając wolność myśli, sumienia i religii w jej aspekcie pozytywnym, widzi w niej uprawnie-

nie osoby ludzkiej, nieograniczonej żadnym przymusem, do samo-określenia siebie w sprawach religijnych. Natomiast w aspekcie negatywnym podkreśla wolność od jakiegokolwiek przymusu¹. Polska Konstytucja z 2 kwietnia 1997 r. gwarantuje m.in. „wolność wyznania lub przyjmowania religii według własnego wyboru” – art. 53 ust. 2². W katalogu uprawnień mieszczących się w zakresie tej wolności zawarty jest swobodny wybór religii³. Jest to wprost unormowane w art. 1 ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁴. Z tego wynika niekwestionowane prawo każdego człowieka do posiadania własnego, swobodnie wybranego światopoglądu.

Europejski Trybunał Praw Człowieka stwierdził, że omawiana wolność zakłada możliwość posiadania różnorodnych przekonań filozoficznych, politycznych, moralnych i religijnych, co ma zagwarantować całkowitą niezależność jednostki w sferze duchowej. Podkreślono w ten sposób nie tylko swobodę decydowania o przynależności do konkretnego związku wyznaniowego, ale nadto zaakcentowano wolność określania się w kwestiach światopoglądowych w zakresie wszystkich kierunków filozoficznych⁵.

Europejskie sądy konstytucyjne, w tym także Trybunał Konstytucyjny w Polsce, w zakresie omawianej wolności również widzą prawo do milczenia, zwane inaczej prawem do zachowania w tajemnicy

¹ H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003 s. 61. Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego z wolności sumienia wypływa uprawnienie człowieka do pozytywnego lub negatywnego samo-określenia siebie w stosunku do jego przekonań religijnych. Tutaj również ważną rolę odgrywa wolność od wszelkiego nacisku zewnętrznego, fizycznego lub prawnego. Jak stwierdza Jan Paweł II, istota tej wolności tkwi „we wnętrzu człowieka. Przede wszystkim jasno widać, że punktem wyjścia do uznania i poszanowania tej wolności jest godność osoby ludzkiej, która odczuwa przemożną wewnętrzną konieczność wolnego działania według nakazów sumienia”. J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 91.

² Dz. U. z 1997 r., nr 78, poz. 483.

³ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 33.

⁴ Dz. U. z 1989 r., nr 29, poz. 155 ze zm.

⁵ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 79.

swego wyznania⁶. Podstawy normatywne tego uprawnienia daje przede wszystkim sama Konstytucja RP w art. 53 ust. 7: „Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawniania swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”. Prawo do zachowania milczenia w sprawach swojej religii lub przekonań wylicza ponadto ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania w art. 2 pkt 5. Występuje ono w wielu europejskich systemach prawnych⁷.

Prawo każdego człowieka do milczenia w sprawach religii powinno być gwarantowane i pozbawione jakiegokolwiek nacisku ze strony państwa. Dlatego też łamią to prawo wszelkie rubryki dotyczące wyznania w aktach urzędowych, czy też różnego rodzaju unormowania nakazujące ujawnienie swojego światopoglądu religijnego. Jest to osobiste prawo człowieka i obywatela, rodzące obowiązek poszanowania go przez innych, zwłaszcza państwo⁸. Nie stanowi ono jednak istoty prawa do wolności myśli, sumienia i religii, ponieważ nie wyczerpuje zakresu tej wolności. Należy pamiętać o innych elementach tej wolności, które nie stoją w sprzeczności z tym uprawnieniem⁹.

⁶ M. Granat, *Granice wolności religijnej w społeczeństwie pluralistycznym*. w: *Kultura i prawo. Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 178.

⁷ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 33. Konstytucja hiszpańska z 1978 r. postanawia, że nikt nie może być zmuszany do deklarowania swojej ideologii, swojej religii i swoich wierzeń. Prawo do zachowania w tajemnicy swoich przekonań religijnych potwierdza ponadto art. 18 ust. 2 Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r. (Dz. U. z 1977, nr 38 poz. 167), który stanowi, że nikt nie może być zmuszany do ujawniania swojej religii lub przekonań.

⁸ Z. Łyko, *Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek-Kościół-państwo*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 85.

⁹ W tym miejscu warto zacytować słowa H. Suchockiej: „Bardzo często, zwłaszcza w państwach komunistycznych, niezwykle silnie akcentowano milczenie w sprawach religii. Zagwarantowanie tego milczenia, nie ujawnianie przekonań religijnych traktowano niejednokrotnie wręcz jako istotę wolności sumienia i wyznania. Sądzę, że jest pewnym nieporozumieniem takie właśnie pojmowanie tej wolności. Jak wynika bowiem z wszelkich dokumentów międzynarodowych, nacisk jest kładziony właśnie na możliwość jej uzewnętrznienia w różnych formach. Milczenie w sprawach religii może być jedną z postaw, którą jednostka chce wybrać, nie może być natomiast

Zakres wolności religijnej przysługującej każdej osobie w wymiarze wewnętrznym obejmuje też wolność zmiany religii (światopoglądu), którą Konstytucja RP zapewnia, gwarantując w art. 53 ust. 3 swobodę wyboru i przyjmowania religii. Uprawnienie to ma swoje podstawy normatywne też w art. 9 Europejskiej Konwencji¹⁰ oraz art. 10 Karty Praw Podstawowych UE¹¹, która stała się integralną częścią Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy¹². Z tego wynika, że każdy ma prawo opuścić swoją własną religię i przyjąć inną lub pozostać bez żadnej. Wolność zmiany religii implikuje również prawo pozostawania przy swoich przekonaniach. Trzeba również zaznaczyć, że wolność zmiany religii lub przekonań jest wolnością trwałą, nie wyczerpuje się w jednorazowej zmianie swoich poglądów w kwestii religii¹³.

Warto zauważyć, że o skorzystaniu z tego prawa przez osoby niepełnoletnie decydują rodzice będący dysponentem tego uprawnienia. Kiedy osoba osiągnie pełnoletniość albo określony przez prawo wiek, sama może świadomie podjąć decyzję w tej sprawie¹⁴. Mówi o tym Konstytucja w art. 53 ust. 3 w związku z art. 48, ustanawiając zasadę, że to rodzice mają prawo do wychowania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem religijnymi. Podobny w swej wymowie przepis zawiera ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (art. 2 pkt 4). Konstytucja nie uprawnia jednak dzieci i w art. 48 nakłada na rodziców obowiązek uwzględnienia stopnia dojrzałości dziecka, jego wolność sumienia oraz jego przekonania¹⁵.

Uprawnienie do zmiany religii lub przekonań stanowi naturalną konsekwencję wolności religijnej, która chroni przed przymusem

traktowane jako istota tej wolności”. Za J. Krukowski, *Ochrona wolności religijnej w umowach międzynarodowych*, „Roczniki Nauk Prawnych” 3(1993), s. 57.

¹⁰ Dz. U. z 1993 r., nr 61, poz. 284.

¹¹ Dz. Urz. UE 2004 C 310/41.

¹² Dz. Urz. UE 2004 C 310.

¹³ Wolność ta odnosi się do wszystkich religii i przekonań, mimo pewnych dyskusji dotyczących religii muzułmańskiej, według której nie ma możliwości, by muzułmanie wypartli się swojej wiary. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 96.

¹⁴ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 288.

¹⁵ H. Misztal, *Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i religii*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 62-63.

przynależenia do określonych religii lub utożsamiania się z pewnymi przekonaniami i indoktrynacją ze strony państwa. Jest to gwarantem tej wolności, zwłaszcza w państwach, w których istnieją Kościoły państwowe¹⁶. Zmiana nie może się łączyć z utrudnianiem bądź szykanowaniem ze strony władz organizacji czy restrykcjami ze strony organów państwowych. Musi mieć charakter dobrowolny, pozbawiony wszelkiego przymusu fizycznego lub psychicznego, pochodzącego od władz państwowych lub wyznaniowych bądź osób fizycznych¹⁷.

Omawiane uprawnienie odnosi się również do osób prawnych. Twierdzenie to stanowi konsekwencję uznania przez Komisję Praw Człowieka Kościołów oraz stowarzyszeń o charakterze religijnym lub filozoficznym jako podmiotów w zakresie praw i wolności wpływających z art. 9 Konwencji¹⁸.

Istotny jest ponadto fakt, że wolność zmiany religii lub przekonań nie podlega ograniczeniom wynikającym z art. 9 ust. 2 Konwencji, które dotyczą jedynie uzewnętrzniania religii. Wolność ta ma charakter absolutny i nie podlega żadnym ograniczeniom. Jedyne uprawnienie państwa w tej kwestii można wywnioskować z wydanej przez Komisję Praw Człowieka decyzji w sprawie Jean i Bertha Gottesmann przeciwko Szwajcarii. Wynika z niej, że władza państwowa ma dowolność w określaniu warunków, w jakich jednostka może być uznana jako ta, która opuściła wyznanie religijne. Do zakresu kompetencji państwa należy ustanowienie mechanizmów pozwalających osobie na opuszczenie Kościoła¹⁹.

¹⁶ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 97. Warto wspomnieć, że szwedzkie ustawodawstwo do 1950 r. zabraniało opuszczania Kościoła państwowego, jeżeli nie chodziło o przejście do innej chrześcijańskiej wspólnoty religijnej.

¹⁷ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 34.

¹⁸ Dowodem na to jest wniesienie do rozpatrzenia przez Komisję skargi fińskiej parafii w Sztokholmie przeciwko Szwecji. Komisja uznała prawo parafii do opuszczenia Szwedzkiego Kościoła Luterskiego. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 99-100.

¹⁹ Skarga dotyczyła kwestii podatkowych. Komisja stwierdziła, że obowiązek płacenia podatku nie stanowi naruszenia art. 9 Konwencji, ponieważ osoby te mogły go unikać, wypełniając wyznaczone przez państwo wymogi administracyjne. Tamże, s. 100-101.

W świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, a także europejskich sądów konstytucyjnych wolność religijna obejmuje także prawo do podejmowania prób przekonania do swojej religii innych ludzi. Jest to warunek *sine qua non*, bez którego wolność zmiany religii lub przekonań pozostawałaby tylko martwą literą prawa²⁰. Swoje zdanie Trybunał podkreślił w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji, gdzie pojawił się problem prozelityzmu²¹.

Wolność samookreślenia swojego światopoglądu niewątpliwie zawiera również prawo zrezygnowania z wyznawania jakiegokolwiek religii i przyjęcie światopoglądu ateistycznego²². Zarówno art. 10 Karty Praw Podstawowych, jak i art. 9 Europejskiej Konwencji zapewniają każdemu wolność zmiany swojej religii lub światopoglądu. Oznacza to, że każda osoba ma prawo nie tylko zmienić wyznawaną przez siebie religie, ale również prezentowany przez siebie światopogląd. Idąc dalej, należy stwierdzić, że prawo to implikuje uprawnienie do wyboru poglądów ateistycznych²³, porzucenia własnych przekonań i praktyk religijnych, czyli prawo do niewiary²⁴.

Uprawnienie to pozwala na niewyznawanie żadnej religii oraz prawo do odmowy przynależności do jakiegokolwiek Kościoła²⁵. Jest

²⁰ M. Granat, *Granice wolności religijnej*, s. 178.

²¹ M. A. Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Krótki komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Kraków 2002, s. 288 i 295. Zob. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 116.

²² M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 33. Aby osoba dokonała świadomego wyboru w kwestii religii, czyli w pełni skorzystała ze swojej wolności myśli, sumienia i religii, musi mieć zapewniony nieskrępowany dostęp do źródeł informacji i poznania w tym zakresie.

²³ Tamże, s. 288. Wiąże się z tym uprawnieniem podobna kwestia, jak przy prawie osoby do zmiany wyznania związana z wiekiem, który warunkuje możliwość skorzystania z przyznanej prawem możliwości oraz kwestia związana z decydowaniem w tej sprawie przez rodziców, będących dysponentami tego uprawnienia.

²⁴ Z. Łyko, *Wolność sumienia*, s. 85. Warto zauważyć, iż nauka Kościoła katolickiego także wyróżnia aspekt negatywny wolności myśli, sumienia i religii, stwierdzając, że wolność ta zakłada możliwość wyboru światopoglądu ateistycznego. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, s. 62.

²⁵ M. A. Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej*, s. 288. M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 5, s. 115.

gwarantem ochrony przed zmuszaniem do udziału w czynnościach religijnych²⁶.

Wolność ta, podobnie jak wolność zmiany religii, ma charakter trwały, umożliwiający ciągle kształtowanie swojej tożsamości. Konsekwencją tej wolności jest również prawo do pozostania przy swoim poglądzie²⁷.

Trzeba zaznaczyć, że zmiana wyznania powodująca wybór postawy ateistycznej nie może pociągać za sobą żadnych sankcji karnych ani łączyć się z ograniczeniem praw cywilnych czy politycznych jednostki. Musi mieć charakter wolny, pozbawiony wszelkich form przymusu²⁸.

2. WYMIAR ZEWNĘTRZNY WOLNOŚCI MYŚLI, SUMIENIA I RELIGII

Wymiar zewnętrzny wolności religijnej obejmuje różnorakie akty bezpośrednio i trwale związane z wyznawaną przez człowieka religią. Obejmuje on przede wszystkim uprawianie kultu religijnego, nauczanie zasad wyznawanej religii, praktykowanie oraz czynności rytualne. Unormowania dotyczące tego wymiaru omawianej wolności zapewniają możliwość manifestowania religii i przekonań na zewnątrz, zarówno publicznie jak i prywatnie, indywidualnie i wspólnie z innymi. W przeciwieństwie do wolności religijnej w wymiarze wewnętrznym wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczana. Jednak wprowadzenie takich ograniczeń jest możliwe jedynie w taksatywnie wymienionych przez prawo sytuacjach.

Zakres wolności myśli, sumienia i religii w wymiarze zewnętrznym zgodnie z art. 53 ust. 2 Konstytucji RP mieści w sobie również możliwość posiadania świątyń i innych miejsc kultu w zależności od

²⁶ M. Granat, *Granice wolności religijnej*, s. 178.

²⁷ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 96.

²⁸ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 288. Sobór Watykański II głosi, że wolność ta nie jest człowiekowi nadana przez państwo ani przez Kościół. Zarówno państwo – jak i Kościół powinny uznać ją i zapewnić jej ochronę. J. Krukowski, *Zasada wolności religijnej*, s. 88.

potrzeb ludzi wierzących²⁹. Art. 53 ust. 1 (*in fine*) mówi natomiast o prawie każdej osoby do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się ona znajduje. Wydaje się, że należy rozumieć to sformułowanie również jako możliwość i gwarancję uprawiania kultu religijnego w miejscu przebywania i zgodnie z potrzebami danej osoby. Egzemplifikacją tego prawa jest zatem uprawnienie do prowadzenia duszpasterstwa wojskowego, duszpasterstwa w zakładach karnych i aresztach śledczych oraz duszpasterstwa w zakładach opieki zdrowotnej i pomocy społecznej³⁰.

Wolność uprawiania kultu normowana jest również przez art. 9 Europejskiej Konwencji oraz art. 10 Karty Praw Podstawowych UE. Wolnością tą zajmuje się także nauka Kościoła katolickiego³¹. Organy strasburskie nie definiują pojęcia kultu, uznając je za zrozumiałe i oczywiste. Natomiast religiologia pojęcie to rozumie jako jakąkolwiek działalność człowieka, spełnianą w uznaniu wartości wyższej – Boga oraz dla obudzenia w sobie i w innych szacunku dla tej najwyższej wartości. Kult jest jednym z zasadniczych aspektów religii obok doktryny i organizacji. Na kult składają się: przedmiot – np. Bóg osobowy; osoby sprawujące – kapłani; obiekty – świątynie, domy modlitwy, posągi, obrazy, figury; sprzęty kultowe – ubiory, księgi liturgiczne oraz czynności kultowe – modlitwa, ofiara. Oprócz modlitwy do czynności kultowych zaliczyć można również nabożeństwa i sprawowanie liturgii³². W ustawodawstwie polskim pojęcie kultu

²⁹ J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 77-78.

³⁰ A. Mezglewski, *Działalność własna kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 199-204.

³¹ Zajmuje się nią Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Wolność kultu rozumiana jest jako nieskrępowane uprawnienie każdej osoby do samodzielnego samookreślenia się w stosunku do wykonywania aktów zewnętrznych, oddawania czci Bogu. Materialnym przedmiotem kultu są więc zewnętrzne akty indywidualne i zbiorowe wynikające z przyjęcia danej religii. Akty kultu mogą być prywatne i wykonywane we własnym imieniu lub publiczne o charakterze urzędowym lub wykonywane przez osoby do tego uprawnione (szafarze kultu). Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, s. 61-62.

³² K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 109-110.

publicznego pierwszy raz użyto w ustawie z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego³³. W jej art. 15 ust. 1, przyjęto, że organizowanie kultu publicznego i jego sprawowanie podlega władzy kościelnej. Określenie to pojawia się też w innych ustawach indywidualnych³⁴.

Swobodę uprawiania kultu zapewnia organizacjom wyznaniowym i Kościołom posiadanie odpowiedniej bazy materialnej, na którą składają się budynki przeznaczone do celów kultu religijnego oraz na potrzeby administracyjne³⁵, a także niezbędne sprzęty do wykonywania czynności religijnych. Niezbędnym jest ponadto wytwarzanie przedmiotów dla duchownych i wyznawców dla celów kultowych i praktyk religijnych³⁶.

Konsekwencją posiadania miejsc kultu jest obowiązek ich utrzymania. Ze stanowisk przyjmowanych przez Komisję Praw Człowieka wynika, że Kościół i instytucje religijne mają prawo do posiadania własności oraz do prowadzenia działalności zarobkowej. Umożliwia im to bowiem realizację prawa do wolności religijnej, w tym również swobodę uprawiania kultu. Nieruchomości przeznaczone na cele kultowe mogą jednak podlegać opodatkowaniu, ponieważ prawo do wolności religijnej nie zawiera w sobie odmiennego ich statusu podatkowego³⁷.

Kult religijny jest nierozzerwalnie związany z budową świątyń, ich renowacją i utrzymaniem, a także z tworzeniem obrazów, rzeźb i innych elementów kultu oraz ich ochroną. Ostatnie z wymienionych kwestii zostały uwzględnione m.in. w przepisach wspólnotowego prawa pochodnego (zob. rozporządzenie Rady nr 3911/92 w sprawie eksportu dóbr kultury oraz dyrektywę Rady nr 93/7 z 15 marca

³³ Dz. U. z 1989 r., nr 29, poz. 154.

³⁴ A. Mezglewski, *Działalność własna kościołów*, s. 191-192.

³⁵ Warto zwrócić uwagę na wnoszone przeciwko Grecji skargi do Komisji Praw Człowieka przez świadków Jehowy odnoszące się do utrudniania przez władzę państwową działań w celu założenia świątyni lub miejsca modlitw. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 111-112.

³⁶ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 35.

³⁷ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 114.

1993 r. w sprawie zwrotu przedmiotów kultu nielegalnie wywiezionych z terytorium państwa członkowskiego)³⁸.

Orzecznictwo strasburskie przyznaje możliwość podjęcia działań ze strony państwa w celu umożliwienia korzystania przez każdą osobę z prawa do uzewnętrzniania religii poprzez sprawowanie kultu. Na państwie ciążyą pewne obowiązki dotyczące zapewnienia jednostce niezakłóconej przez działalność innych osób możliwość uprawiania kultu. Państwo ma realny obowiązek troszczenia się, aby jednostka rzeczywiście mogła korzystać z należnych jej praw³⁹.

Inną formą uzewnętrzniania religii i przekonań jest nauczanie. W art. 53 ust. 2 Konstytucji RP zostało ono wprost wymienione jako jedna z form uzewnętrzniania przekonań religijnych. W sposób szczegółowy do tej kwestii podchodzi ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, gwarantując prawo do korzystania ze źródeł informacji na temat religii (art. 2 pkt 7). Możliwość uzewnętrzniania religii poprzez nauczanie jest zapewniona również w art. 9 Europejskiej Konwencji i art. 10 Karty Praw Podstawowych UE.

Pod omawianym pojęciem należy rozumieć zarówno nauczanie doktryny religijnej, jak i przekonań niereligijnych⁴⁰. Mieści się w nim przekazywanie prawd wiary i zasad moralności umocowanych

³⁸ Obydwa akty obejmują ochroną tylko takie dobra, które mają więcej niż 100 lat. Poza tym rozporządzenie wprowadza zasadę uzyskania licencji na eksport dóbr kultury. Innym wyrazem zainteresowania jest dofinansowanie zabytkowych kościołów (program Rafael) związane z renowacją i odbudową (np. katedra św. Franciszka w Asyżu po trzęsieniu ziemi w środkowych Włoszech). Wspólnota Europejska nie reguluje dostępu do zabytków, będących w rękach Kościołów czy związków wyznaniowych, pozostawiając to w kompetencji państw członkowskich. Konsekwencją tego jest możliwość utrzymania np. zakazu wejścia kobiet do Aula Dei w klasztorze Kartuzów w Saragossie posiadającego bogate zbiory malarstwa. Jest to dodatkowe potwierdzenie poszanowania autonomii Kościołów przez Wspólnotę Europejską. Zob. C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny w prawie i praktyce Unii Europejskiej*, w: *Kultura i prawo, Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 167-168.

³⁹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 114. Przytoczyć tu należy skargę Teresy Dubowskiej i Tomasza Skupa przeciwko Polsce z 18 kwietnia 1997r.

⁴⁰ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 115.

w prawdach religijnych przy użyciu słowa mówionego, druku i innych środków społecznego przekazu, takich jak radio, telewizja czy internet⁴¹.

Wolność nauczania może być realizowana w dwóch płaszczyznach: wewnętrznej (*ad intra*) i zewnętrznej (*ad extra*). Pierwsza płaszczyzna odnosi się do członków tego samego Kościoła czy wspólnoty religijnej. Chodzi tu o nauczanie swoich członków przez Kościoły i związki wyznaniowe zgodnie z ich doktryną⁴².

Z wolnością nauczania powiązana jest możliwość prowadzenia lekcji religii w szkołach. Konstytucja RP przyznaje ją Kościołom i innym związkom wyznaniowym o uregulowanej sytuacji prawnej (art. 53 ust. 4)⁴³. Żadnego znaczenia nie nadaje w tym zakresie przynależność Polski do struktur wspólnotowych, ponieważ wspólnota nie posiada kompetencji regulacyjnych w obrębie edukacji. Państwa członkowskie same decydują o tym, czy religia lub etyka mają być nauczane w szkołach, i o możliwości prowadzenia przez Kościół lub związki wyznaniowe szkół oraz jakie treści religijne lub etyczne mogą być przedmiotem nauczania⁴⁴. Niezależnie od konkretnego ukształtowania lekcji religii, w żadnym europejskim porządku prawnym uczniowie nie są zmuszani do uczęszczania wbrew woli ich opiekunów na zajęcia religii. Jeżeli są dostatecznie dojrzałi, sami mogą podjąć decyzje dotyczące udziału w tych lekcjach⁴⁵.

⁴¹ J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 78.

⁴² K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 115-116. Chodzi tu o pogłębianie i rozwój wiary oraz posiadanych przekonań w danym Kościele albo związku wyznaniowym, tej samej religii. Jest ono podstawą zachowania wiary czy przekonań i przekazania ich następnym pokoleniom. Ani forma, ani tryb tego nauczania nie są precyzowane prawnie, ponieważ zależą od tradycji, uwarunkowań politycznych i społecznych poszczególnych państw.

⁴³ A. Mezglewski, *Funkcje publiczne związków wyznaniowych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 152-161.

⁴⁴ C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny*, s. 152-153. Prawo wspólnotowe ustanawia jednak ogólne ramy równego traktowania w zakresie zatrudnienia i wykonywania pracy, w tym również pracy w szkole ze względu na religię w dyrektywie Rady nr 2000/78 z 27 listopada 2000 r.

⁴⁵ M. Brenner, *Wolność religijna i wychowanie w Europie Zachodniej*, w: *Kultura i prawo. Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen,

Druą płaszczyzna wolności nauczania obejmuje propagowanie wiary skierowane do innowierców. Ukierunkowane jest na pozyskanie nowych wyznawców. Wiąże się z tym zjawisko prozelityzmu⁴⁶. Oznacza ono możliwość uzewnętrzniania swojej religii lub przekonań przez nauczanie nastawione na nawracanie innych na swoją wiarę, połączone z dążeniem do zdobycia jak największej liczby zwolenników dla danego wyznania lub światopoglądu. Działanie to nie może jednak polegać na przebiegłym oferowaniu socjalnych i materialnych korzyści lub manipulacji ludźmi, którzy znaleźli się w trudnym położeniu. Nie może ono również zawierać elementów przemocy ani uciekać się do fałszywych pretekstów lub poniżania innych religii lub przekonań⁴⁷.

Głoszenie wiary odbywa się za pomocą różnych metod. W tym celu wykorzystywane jest komunikowanie się przez media masowe. Prawo wspólnotowe odnosi się do tego zagadnienia w dyrektywie Rady nr 89/552 z 3 października 1989 r. w sprawie koordynacji niektórych przepisów ustawowych, wykonawczych i działań administracyjnych w państwach członkowskich wykonywania telewizyjnej działalności emisyjnej. Zawiera ona dwa postanowienia odnoszące się do audycji religijnych. Zagwarantowana jest w dyrektywie nienaruszalność emisji programów o treści religijnej. Ponadto audycje telewizyjne nie mogą nawoływać do nienawiści m.in. ze względu na religię⁴⁸.

Lublin 2003, s. 89. W Niemczech i Austrii ta granica wieku wynosi 14 lat. Jednak rezygnując z lekcji religii, uczniowie obowiązani są uczęszczać na zajęcia zastępcze.

⁴⁶ Pojęcie to związane jest ze sprawą Kokkinakis przeciwko Grecji. Dotyczy ona działalności świadków Jehowy ukierunkowanej na przekonanie do swojej wiary przez nauczanie. Władze greckie oskarżyły i skazały świadków Jehowy za przestępstwo polegające na niedopuszczalnym w formie nawracaniu na inną religię. Trybunał w Strasburgu nie podzielił stanowiska greckich władz państwowych. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 116-117.

⁴⁷ Tamże, s. 117-119.

⁴⁸ C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny*, s. 154. Telewizyjne audycje (np. msza św.) ani programy religijne, których czas trwania jest krótszy niż 30 minut, nie mogą być przerywane spotami reklamowymi ani telesprzedają. Ponadto reklama telewizyjna i telesprzedaj nie mogą godzić w wierzenia religijne. Zob. też tego autora: *Wolność radia i telewizji w świetle Konwencji Europejskiej i prawa polskiego*, PiP 1993, nr 10, s. 22-38.

Trzecią formą uzewnętrzniania religii lub przekonań jest praktykowanie. Polskie podstawy normatywne daje jej art. 53 ust. 2 ustawy zasadniczej. W sposób szczegółowy tę kwestię normuje art. 2 ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Artykuł ten w punkcie 2 umożliwia w szczególności uczestniczenie zgodnie z zasadami swojego wyznania w obrzędach religijnych oraz wypełnianie obowiązków religijnych i obchodzenie świąt religijnych. Punkt 8 tego artykułu mówi natomiast o prawie wytwarzania i nabywania przedmiotów potrzebnych do celów kultu i praktyk religijnych oraz prawie korzystania z nich. O wolności praktykowania religii mówi również art. 9 Europejskiej Konwencji oraz art. 10 Karty Praw Podstawowych UE.

Pojęcie praktykowania w znaczeniu wąskim ograniczone jest do aktów ściśle przypisywanych dziedzinie kultu, takim jak modlitwa lub nabożeństwa. Natomiast znaczenie szerokie rozciąga się na każde postępowanie związane z motywacją religijną. Dlatego też Komisja Praw Człowieka, rozpatrując skierowane do niej skargi, starała się zdefiniować to pojęcie⁴⁹. Znaczącym rozstrzygnięciem w tej kwestii było orzeczenie w sprawie *Arrowsmith przeciwko Wielkiej Brytanii*, w którym uznano, że praktykowanie nie odnosi się do wszelkiej działalności motywowanej względami wyznaniowymi. Oznacza ono jedynie akty będące istotnym i zasadniczym wyrazem wiary⁵⁰.

Osoba wnosząca skargę na powyższej podstawie rozdawała żołnierzom brytyjskim ulotki o treści sprzeciwiającej się polityce brytyjskiej w Irlandii Północnej. Twierdziła, że w ten sposób praktykowała swoje pacyfistyczne poglądy. Jednak jej stanowisko nie zostało podzielone przez Komisję Praw Człowieka. Działanie powódki niewątpliwie było powodowane wyznawanymi przekonaniami pacyfistycznymi, ale praktykowanie, o którym mowa w art. 9 Europejskiej Konwencji, nie obejmuje swoim zakresem wszystkich aktów motywowanych lub dokonanych pod wpływem religii czy przekonań⁵¹.

⁴⁹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 121-122.

⁵⁰ K. Orzeszyna, *Karta Praw Podstawowych*, s. 185.

⁵¹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 122-123. Oddzielną opinie do sprawy wyrazili sędziowie Opsahl i Klecker. Zwrócili oni uwagę na zawężony charakter analizy dokonanej przez Komisję Praw Człowieka. Podkreślili również autentycz-

Podobnie za niewyczerpującą znamion praktykowania normowanego art. 9 Europejskiej Konwencji uznano demonstrację antyaborcyjną w formie modlitwy na korytarzu kliniki. Również grzywna nałożona na uczestników nie była uznana za niedozwoloną ingerencję w sferę wolności gwarantowanej powyższym przepisem⁵². W podobnym celu demonstrował holenderski obywatel, chcąc zademonstrować swoje antyaborcyjne poglądy. Jego działanie zostało poddane pod rozstrzygnięcie tamtejszego Sądu Regionalnego⁵³.

Jak wynika z przeprowadzonych rozważań, termin „praktykowanie”, użyty w art. 9 Europejskiej Konwencji oraz art. 10 Karty Praw Podstawowych, jest rozumiany wąsko. Działania objęte ochroną na podstawie tych przepisów muszą mieć ścisły związek z wyznawaną religią lub poglądami. Dlatego też uznano, że przesłanek tych nie wyczerpuje skarga przedstawiciela kwarków odmawiającego płacenia podatków bez gwarancji, iż pieniądze te nie będą przeznaczone na cele wojskowe⁵⁴. Podobnie nie można uznać za naruszające prawo do praktykowania swojej religii lub przekonań zasady dyscypliny

ność motywacji pacyfistycznej skarżącej. Nie można usprawiedliwiać wolnością religijną wszelkich czynów, u których podstaw jest wyznawana wiara lub poglądy. Jednak stanowisko zajęte przez Komisję Praw Człowieka w tej sprawie jest zbyt wąskie, ponieważ niepodważalny jest związek między przekonaniami skarżącej a dokonanymi przez nią czynami. Ponadto widoczna tu autentyczność i szczerłość przekonań jest warunkiem gwarantowanej przez art. 9 Europejskiej Konwencji ochrony. Opinie sędziów dotyczą też ważnego problemu sposobu, w jaki to pacyfista może uzewnętrznić swoje poglądy przez praktykowanie ich swoim działaniem.

⁵² M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej*, s. 120.

⁵³ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 124. W tej sprawie wniesiona została skarga do Komisji Praw Człowieka z powodu naruszenie prawa do uzewnętrzniania religii lub przekonań. Komisja nie podzieliła stanowiska skarżącego, stwierdzając, że jego działania miały na celu odciążenie kobiet od poddania się zabiegowi aborcji, a wyrażane w ten sposób przekonania nie podlegają gwarancjom art. 9 Europejskiej Konwencji.

⁵⁴ M. Pernal, *Gwarancje wolności wyznania w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka*, PiP 1992, nr 11, s. 81. Komisja Praw Człowieka stwierdziła, że obowiązek płacenia podatków nie może być oceniany z powodów wyznaniowych, a obywatel tylko z racji swojej religii nie może decydować o wykorzystaniu wniesionych należności fiskalnych.

wojskowej zakazujące pewnych zachowań. Podjęcie służby w armii stanowi akceptację takiego systemu dyscypliny, która ogranicza niektóre prawa i wolności żołnierzy⁵⁵.

Prawo do praktykowania religii i przekonań przysługuje również osobom osadzonym w zakładach karnych. W tej kwestii wypowiedział się Komitet Ministrów Rady Europy. Stwierdził on, że więźniowie mają prawo do manifestowania religii bądź swoich przekonań, ale w stopniu, na jaki pozwala specyficzny charakter bycia więźniem. Dlatego też nie została uwzględniona skarga więźnia na brak możliwości głoszenia swojej religii zbiorowo. Komisja Praw Człowieka nie dopatrzyła się w tym przypadku naruszenia tej wolności. Stwierdziła, że pobyt w więzieniu charakteryzuje się pewnymi ograniczeniami wolności. Potwierdziła również stanowisko, że nie każde działanie motywowane pobudkami religijnymi jest praktykowaniem w znaczeniu art. 9 Europejskiej Konwencji⁵⁶.

Europejska Konwencja Praw Człowieka nie tylko gwarantuje swobodne praktykowanie swojej religii lub przekonań, ale również chroni przed przymusem praktykowania danej religii. Każda osoba ma prawo do dobrowolnego uczestnictwa w praktykach religijnych, co niewątpliwie jest warunkiem wolności religijnej uzewnętrznianej w formie praktykowania⁵⁷.

Można wyróżnić jeszcze jedną formę uzewnętrzniania religii lub przekonań, która polega na wykonywaniu czynności rytualnych. W polskim systemie prawnym jest ona gwarantowana wyraźnie w art. 2 pkt 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia w wyznaniu. Przepis ten zapewnia prawo do uczestniczenia zgodnie z zasadami swojego wyznania w czynnościach religijnych, natomiast w pkt 9 tego artykułu jest mowa o prawie do wytwarzania, nabywania i posiadania artykułów potrzebnych do przestrzegania reguł religijnych. Normy dotyczące czynności rytualnych umieszczone są także w art. 9 Europejskiej Konwencji oraz art. 10 Karty Praw Podstawowych. Organy strasburskie nie definiują tego pojęcia, uznając je za oczy-

⁵⁵ M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej*, s. 120.

⁵⁶ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 130-132.

⁵⁷ M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej*, s. 121.

wiste⁵⁸. Brak jest również rozróżnienia czynności rytualnych i kultowych⁵⁹.

Zakresem czynności obrzędowych objęty jest bez wątpienia rytualny ubój zwierząt. Sprawa ta znajduje się w sferze zainteresowań Wspólnoty Europejskiej w związku z ochroną zwierząt w ramach ogólnej ochrony środowiska naturalnego. Największe znaczenie w tej kwestii ma dyrektywa Rady nr 93/119 z 22 grudnia 1993 r. w sprawie ochrony zwierząt w czasie uboju⁶⁰. Przewidziana w nim ochrona zwierząt bierze pod uwagę niektóre rytuały religijne, a odpowiedzialnością za ich stosowanie i kontrolę obciąża władze religijne. Tą kwestią zajmuje się również Protokół amsterdamski z 1997 r. w sprawie ochrony i dobrobytu zwierząt. Zgodnie z nim Wspólnota i państwa członkowskie, prowadząc wspólną politykę w dziedzinie

⁵⁸ Obrzędy w encyklopedycznym rozumieniu to zespół czynności, praktyk i rytuałów wchodzących w skład uroczystości zbiorowych. Dla obrzędów charakterystyczny jest ich symboliczny charakter, dopełnienie ich według określonych schematów przez odpowiednie osoby, związek z momentami doniosłymi dla grupy, ich względna trwałość. Natomiast pod pojęciem rytuału encyklopedia stwierdza, że jest to zespół rytów i obrzędów zorganizowanych w pewien system i stanowiący część kultu. Jest to także ustalony, niezmienny sposób dokonywania czynności kultowych lub zbior przepisów normujących odprawianie tych czynności. *Encyklopedia popularna PWN*, wyd. 22, Warszawa 1992, s. 579 i 744.

⁵⁹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 136. Powodem takiej sytuacji jest niewielka liczba skarg wnoszonych na tej podstawie.

⁶⁰ C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny*, s. 151. Należy wymienić także inne akty prawne, takie jak: dyrektywa Rady 95/23/WE z 22 czerwca 1995 r. o zmianie dyrektywy 64/433/WE o warunkach zdrowotnych dla pozyskania i wprowadzenia do obrotu świeżego mięsa; dyrektywa Rady 92/116/EWG z 17 grudnia 1992 r. o zmianie i aktualizacji dyrektywy 71/118/WE o uregulowaniu kwestii zdrowotnych w obrocie handlowym świeżym drobiem; dyrektywa Rady 83/90/EWG z 7 lutego 1983 r. o zmianie dyrektywy 64/433/WE o uregulowaniu kwestii zdrowotnych przy wewnątrz wspólnotowym obrocie handlowym świeżym mięsem; dyrektywa Rady 75/431/EWG z 10 lipca 1975 r. o zmianie dyrektywy 71/118/WE o uregulowaniu kwestii zdrowotnych w obrocie handlowym świeżym drobiem; dyrektywa Rady 74/577/EWG z 18 listopada 1974 r. o ogłuszeniu zwierząt przed ubojem; dyrektywa Rady 72/462/EWG z 12 grudnia 1972 r. o uregulowaniu kwestii zdrowotnych i epidemii zwierzęcych przy imporcie wołowiny i wieprzowiny oraz świeżego mięsa z państw trzecich; dyrektywa 69/349/EWG z 6 października 1969 r. o zmianie dyrektywy z 26 czerwca 1964 r. o uregulowaniu kwestii zdrowotnych przy wewnątrzwspólnotowym obrocie handlowym świeżym mięsem.

rolnictwa, transportu, rynku wewnętrznego i badań w zakresie dobra zwierząt, mają uwzględniać między innymi obyczaje religijne⁶¹.

Rytualny ubój zwierząt ma na celu dostarczanie mięsa zwierząt wyznawcom religii żydowskiej oraz islamu. Wszystko musi odbywać się zgodnie z zasadami wymaganego obrzędu. Jest to istotny aspekt praktykowania tych religii. Jednak Trybunał w Strasburgu odmawia wyznawcom udziału w procesie uboju oraz następujących po nim czynnościach certyfikacji mięsa. Stwierdza, że prawo do wolności religijnej nie obejmuje tego uprawnienia⁶².

Tego zagadnienia dotyczył spór w sprawie Cha'are Shalom Ve Tsedek przeciwko Francji. Władze państwowe odmówiły wydania kolejnego zezwolenia na dokonywanie rytualnego uboju zwierząt, ponieważ takie zezwolenie w 1982 r. uzyskała żydowska organizacja Associatio Consistoriale Isrealite de Paris, będąca odgałęzieniem Centralnego Konsystorza, który zajmuje się opieką nad sprawowaniem kultu przez Żydów we Francji. Zdaniem skarżącego dostarczone mięso nie odpowiadało jednak tradycyjnym wymogom religijnym. Francuskie władze stwierdziły, że nie są kompetentne podjąć decyzję w tej kwestii, ponieważ tę materię rozstrzygają władze religijne. W przypadku wspólnot żydowskich jest to Join Rabbinical Ritual Slaughter Committee i to on może stwierdzić, czy dane zakłady spełniają warunki rytualnego uboju zwierząt⁶³. Władze francuskie stwierdziły też, że obrzędy dotyczące uboju zwierząt nie wymagają osobistego udziału wyznawców w tym rytuale. Trybunał w Strasburgu podzielił stanowisko władz francuskich. Jego zdaniem wolność uewnętrzniania swojej religii lub przekonań byłaby ograniczona wówczas, gdyby wyznawcy nie mieli w ogóle dostępu do mięsa z rytualnego uboju, które do ich praktyk religijnych jest konieczne⁶⁴.

⁶¹ W praktyce oznacza to, że Komisja nie wszczyna procedur kontrolnych wobec państw, które akceptują pewne zwyczaje obrzędowo-religijne dotyczące zabijania zwierząt. Przykładem takiego zwyczaju jest krzyżowanie gołębi w ramach ceremonii Whitsun w Orvieto. Tamże, s. 151.

⁶² M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej*, s. 118.

⁶³ M. Rynkowski, *Status prawny Kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004, s. 112.

⁶⁴ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 138.

Wspólnota Europejska nie interesuje się materią ściśle związaną z obrzędami rytualnymi. Ta dziedzina regulowana jest, jeżeli wchodzi w zakres stosunków gospodarczych. Dowodem na to jest unormowanie pewnych aspektów handlu winem mszalnym, zawarte w rozporządzeniu Komisji nr 32010/90 z 1990 r. ustanawiającym szczegółowe zasady dotyczące oznaczeń i prezentacji win z moszczu gronowego. Tą materią zajmuje się art. 10 § 2 tego aktu. Występujące w nim zalecenia stosuje się tylko w obrocie z władzami religijnymi. Na zasadzie zaś wyjątku traktowane jest „wino koszerne”, „wielkanocne wino koszerne” oraz „wino koszerne na Wielkanoc (Paschę)”⁶⁵.

Z czynnościami rytualnymi związany jest również udział wyznawców w tych obrzędach. Podobnie jak poprzednie kwestie religijne, nie pozostaje on w kompetencji Wspólnoty. Materia ta jest w sferze jej zainteresowania, gdy łączy się z regulacją czasu pracy pracowników. Odnosi się to do stworzenia możliwości udziału w tych rytuałach. Sytuacje te normowane są dyrektywą Rady nr 93/104 z 23 listopada 1999 r. dotyczącą niektórych aspektów organizacji czasu pracy⁶⁶.

3. DOPUSZCZALNE OGRANICZENIA WOLNOŚCI MYŚLI, SUMIENIA I RELIGII

Polski porządek prawny oraz porządek prawny Wspólnoty Europejskiej chroni wolność religijną zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Jej ograniczenia dopuszczalne są natomiast jedy-

⁶⁵ C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny*, s. 150-151. Zalecenia umieszczone na butelkach dotyczące akceptacji importowanego lub krajowego wina dla celów religijnych są możliwe tylko w sytuacji, gdy wino oferowane lub dostarczane jest do bezpośredniej konsumpcji zgodnie z podstawowym rozporządzeniem odnoszącym się do wspólnej organizacji rynku wina oraz gdy zostanie ono wytworzone zgodnie z zasadami wyznaczonymi przez określone władze religijne. Oznaczenie takie musi być zatwierdzone przez te władze na piśmie.

⁶⁶ Tamże, s. 151-152. Dyrektywa wskazuje m.in. na różnicowanie religijne w państwach członkowskich, które powinno mieć wpływ na tygodniowy czas odpoczynku pracownika, który powinien umożliwić mu w nich udział. Stwierdza ponadto, że zasady dotyczące dziennego i tygodniowego czasu pracy nie muszą być stosowane do pracowników, którzy celebryją nabożeństwa w Kościołach lub we wspólnotach religijnych.

nie w wymiarze zewnętrznym, to znaczy, że ograniczenia mogą dotyczyć jedynie manifestowania indywidualnie lub zbiorowo, publicznie albo prywatnie swojego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne⁶⁷. Tylko w tych sytuacjach możemy mieć do czynienia z wolnością prawnie reglamentowaną. Tutaj może istnieć sfera działań prawem nakazanych lub zakazanych normowana aktem prawnym, który może ustanawiać jej granice⁶⁸. Trzeba również wskazać na doniosłość treści art. 233 Konstytucji RP. Stanowi on, że ustawa, wprowadzająca ograniczenia wolności i praw człowieka i obywatela w czasie stanu wojennego i wyjątkowego, nie może limitować wolności religijnej. Podobnie w czasie stanu klęski żywiołowej można ograniczać jedynie wymienione w tym artykule wolności i prawa człowieka i obywatela, wśród których Konstytucja nie wymienia wolności religijnej⁶⁹. Natomiast wolność każdej osoby w wymiarze wewnętrznym ma charakter absolutny. System prawny nie może ograniczać sfery wewnętrznej wolności religijnej. Państwo nie posiada kompetencji w zakresie ingerencji w wolność posiadania światopoglądu religijnego, jego zmiany czy nie wyznawania żadnej religii⁷⁰.

Kryteria dopuszczalności ograniczeń wolności religijnej określa art. 53 ust. 5 Konstytucji RP. Ich wprowadzenie możliwe jest jedynie w formie ustawy (przesłanka formalna) i tylko wtedy, gdy jest to konieczne dla ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności oraz wolności i praw innych osób. Podobne przesłanki wymienione są w art. 9 ust. 2 Europejskiej Konwencji. Ograniczenia wolności religijnej możliwe są po spełnieniu warunków przewidzianych w tym artykule. Treść art. 9 ust. 2 wspomnianego aktu odpowiada tradycjom konstytucyjnym państw europejskich oraz nie-

⁶⁷ M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej*, s. 122. Podkreślił to Trybunał Praw Człowieka w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji oraz Darby przeciwko Szwecji, stwierdzając, że ograniczenia korzystania z wolności religii, określone w art. 9 ust. 2 Europejskiej Konwencji dotyczą jedynie uzewnętrzniania swojej religii lub przekonań. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 144.

⁶⁸ M. Granat, *Granice wolności religijnej*, s. 175.

⁶⁹ H. Misztal, *Podstawy polskiego prawa*, s. 67.

⁷⁰ M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej*, s. 122-123.

licznym normującym tę sferę ustawodawstwem⁷¹. Wymienione tam wymogi, podobnie jak w przypadku unormowania zawartego w Konstytucji RP, można podzielić na formalne (konieczność formy ustawowej, w jakiej ograniczenie wolności religijnej może być przewidziane) oraz materialne. W tym ostatnim przypadku katalog warunków jest jednak nieco szerszy. Muszą one być konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia, moralności oraz ochronę praw i wolności innych osób⁷². Podobieństwo analizowanego unormowania, do tego, które jest zawarte w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP, jest widoczne. Należy jednak zwrócić uwagę, że polska ustawa zasadnicza inaczej niż Europejska Konwencja Praw Człowieka dopuszcza możliwość ograniczenia wolności religijnej ze względu na bezpieczeństwo państwa. Pewne zastrzeżenie budzi sposób sformułowania tej przesłanki w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP, jako „bezpieczeństwo państwa”. Jest to wyrazem pozostałości po obalonym ustroju totalitarnym, który stawiał interes państwa ponad dobrem człowieka. Odbiega ona od standardu demokracji określonego w Europejskiej Konwencji, gdzie podstawą ograniczenia wolności religijnej ustanowiono bezpieczeństwo publiczne, a nie bezpieczeństwo państwa⁷³.

⁷¹ *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Tekst z objaśnieniami Sekretariatu Konwencji*, wyd. Zakamycze 2002, s. 22. „Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań nie może podlegać innym ograniczeniom od tych, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne w społeczeństwie demokratycznym, dla bezpieczeństwa publicznego, ochrony porządku, zdrowia i moralności publicznej albo ochrony praw i wolności osób trzecich”. Ograniczenia wolności religijnej reguluje już Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. W art. 29 stwierdza, że muszą one być określone przez ustawę i wprowadzone wyłącznie w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i posiadania praw i wolności innych i uczynienia zadość słusznym wymaganiom publicznego i powszechnego dobrobytu w demokratycznym społeczeństwie. Poza tym ograniczenia tej wolności znajdujemy również w art. 19 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 r. (Dz. U. z 1977, nr 38 poz. 167), z którego wynika, że „wolność uzewnętrzniania własnej religii lub przekonania może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności, lub podstawowych praw i wolności innych osób”. Z. Łyko, *Wolność sumienia*, s. 88.

⁷² K. Orzeszyna, *Karta Praw Podstawowych*, s. 185.

⁷³ J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo*, s. 81

Wymogi te stanowią swoiste granice swobodnej sfery działania jednostki. Wymusza je fakt, że człowiek działa w społeczeństwie, gdzie inni ludzie wyposażeni są w takie same prawa i wolności. Nieuporządkowane korzystanie z wolności religijnej może naruszać sferę wolności innych, szkodząc nie tylko poszczególnym ludziom, ale również społeczeństwu⁷⁴.

W nauce Kościoła katolickiego granice wolności religijnej mieszczą się w pojęciach dobra wspólnego (*bonum commune*) i praw innych osób (*iura aliorum*). Pokrywają się one zasadniczo z przesłankami umieszczonymi w art. 9 ust. 2 Europejskiej Konwencji⁷⁵. Nauka Kościoła katolickiego również widzi niebezpieczeństwo nadużywania prawa do wolności religijnej przez poszczególnych ludzi, co może budzić zagrożenie konfliktami i napięciami międzyludzkimi. Dlatego też władza publiczna ma obowiązek reagowania na takie niebezpieczeństwa⁷⁶.

Powszechnie respektowane jest stanowisko, że ograniczenia wolności religijnej mogą być ustanawiane w formie ustawowej. Wykluczone jest wykorzystywanie w tym celu rozporządzenia bądź zarządzenia, wydawanego przez organy władzy wykonawczej czy organy administracyjne⁷⁷. Jednakże praktyka organów europejskich wykazała, że sformułowania wielu ustaw nie są wystarczająco precyzyjne, że zawierają wiele terminów niejasnych. W takich sytuacjach Trybu-

⁷⁴ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 36.

⁷⁵ H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, s. 68-69.

⁷⁶ J. Krukowski, *Zasada wolności religijnej*, s. 101-102. Sobór Watykański II stwierdza, że prawo do wolności religijnej powinno uwzględniać „podstawowe elementy dobra wspólnego i wymogi porządku publicznego”. Przez dobro wspólne rozumiana jest skuteczna obrona praw, moralności oraz zabezpieczenie pokoju publicznego a ponadto porządku moralnego. Poza tym Sobór dodaje, że „przy korzystaniu z wszelkich rodzajów wolności należy przestrzegać moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej; stąd w realizowaniu swych praw poszczególni ludzie i grupy społeczne mają moralny obowiązek zważać na prawa innych, i na swoje wobec nich obowiązki, i na wspólne dobro wszystkich. [...] Poza tym trzeba strzec obyczaju zachowania integralnej wolności w społeczeństwie, według którego to obyczaju należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczać ją tylko wtedy i tylko w takim stopniu, jak jest to konieczne”.

⁷⁷ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 37.

nał Praw Człowieka odwołuje się do ustalonej praktyki interpretacji i stosowania takich aktów, zwłaszcza do istniejącego orzecznictwa. Dlatego też działanie państwa może zostać uznane za usprawiedliwione, mimo że nie wynika z przepisów prawnych, ale ustalonej praktyki stosowania prawa⁷⁸.

Ograniczenia wolności religijnej muszą być przewidziane przez prawo, jednak ten wymóg zawiera w sobie możliwość normowania tych ograniczeń zarówno przez akt prawny pisany, jak i prawo niepisane tworzące system *common law*⁷⁹.

Z tej racji można stwierdzić, że ograniczenia wprowadzone przez prawo można uznać za legalne, jeżeli są one dostatecznie dostępne, czyli każdy może w swobodny sposób zapoznać się z tymi normami. Poza tym prawo musi być wystarczająco precyzyjne, tak aby jednostka mogła rozemnić, jakie zachowanie jest sprzeczne z jego przepisem oraz aby mogła przewidzieć konsekwencje konkretnego działania. Akt prawny powinien też jasno i precyzyjnie określać zakres uprawnień dyskrecyjnych kompetentnych władz oraz sposób z nich korzystania. Ma to zapewnić jednostce właściwą ochronę przed ingerencją państwa⁸⁰.

Po spełnieniu kryterium formalnego, państwo, aby wprowadzić ograniczenie wolności religijnej, musi również spełnić kryteria materialne. Kluczowym jest tu wymóg „konieczności w społeczeństwie demokratycznym”. Stanowi on bardzo wysoki standard ochrony w porównaniu do innych praw⁸¹.

Spółczeństwo demokratyczne rozumiane jest jako takie, w którym występuje pluralizm religijny i światopoglądowy⁸². Jednostka

⁷⁸ M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej*, s. 127.

⁷⁹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 153.

⁸⁰ Tamże, s. 153-157. Te trzy warunki legalności zostały określone przez organy strasburskie w orzeczeniach do spraw przez nich rozpatrywanych. Dwa pierwsze – dostępność i precyzyjność prawa – zostały wysnute w sprawie Sunday Times przeciwko Wielkiej Brytanii. Natomiast trzeci warunek został określony przez prawników strasburskich w sprawie Malone przeciwko Wielkiej Brytanii. Stosowanie tych elementów legalności wprowadzanych przez dane państwo ograniczeń widoczne jest również w jednym z najbardziej znanych orzeczeń Trybunału Praw Człowieka dotyczących wolności religijnej w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji.

⁸¹ K. Orzeszyna, *Karta Praw Podstawowych*, s. 186.

⁸² M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 290.

ma swobodę w zakresie rozwoju i korzystania z gwarancji, na których strażą stoją instytucje kontrolne⁸³. Jeśli chodzi o warunek konieczności, to Trybunał Praw Człowieka pozostawia państwu pewien margines swobody w ocenie niezbędności podjętej ingerencji w sferę wolności religijnej człowieka. Zastrzega sobie jedynie prawo kontroli zasadności i proporcjonalności działań. Państwo musi też wykazać rzeczywistą, nagłą potrzebę społeczną zastosowania działań dla ochrony praw i wolności innych osób⁸⁴. Komisja Praw Człowieka stwierdziła też, że „konieczność” zakłada istnienie nacisku społecznego, w celu podjęcia określonych działań⁸⁵.

Wprowadzanie ograniczeń należy do kompetencji państwa, ponieważ może ono lepiej ocenić potrzebę i zakres niezbędnych regulacji, które często wypływają z aksjologii danego kraju. Przy stwierdzeniu konieczności podjętego środka ograniczającego ważna jest istota gwarantowanego prawa, stopień ingerencji, proporcje między ingerencją a realizowanym celem, charakter chronionego interesu publicznego oraz wymagany w danej sytuacji poziom jego ochrony. Dlatego podjęte przez dane państwo działania ograniczające mogą być uznane za konieczne w demokratycznym społeczeństwie, nawet jeśli inne państwo europejskie nie stosuje go⁸⁶.

⁸³ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 157.

⁸⁴ M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej*, s. 128. Komisja Praw Człowieka nie uznała za usprawiedliwioną, konieczną potrzebę społeczną nałożenia na parlamentarzystów obowiązku składania przysięgi, zawierającej elementy utożsamiające religijnie lub światopoglądowo osobę, która ją składa pod sankcją utraty mandatu parlamentarnego.

⁸⁵ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 158. Obrazem tych wymogów jest rozwiązanie w sprawie ISKON i inni przeciwko Wielkiej Brytanii. Władze państwowe wprowadziły specjalne procedury ograniczające dostęp do hinduskiej świątyni położonej w pobliżu niewielkiej miejscowości z powodu przybywających tam tłumów. Trzy razy do roku wokół świątyni gromadziły się dwunastotysięczne tłumy na festiwalu. Pobliska miejscowość nie była do tego przygotowana. Jej mieszkańcy protestowali z powodu zakłócania im ciszy i spokoju. Komisja Praw Człowieka podzieliła stanowisko władz Wielkiej Brytanii. Tamże, s. 171.

⁸⁶ Tamże, s. 158-160. Przykładem w tej sytuacji może być sprawa angielskiego wydawcy książki *Little red book*, skierowanej do młodzieży szkolnej. Była ona tłumaczeniem z języka duńskiego i rozpowszechniona bez przeszkód w 19 państwach europejskich. Książka swoją treścią łamała wszelkie uznane przez społeczeństwo kanony moralności. Wzbudziła liczne kontrowersje i protesty, co doprowadziło do skazania

Inną przesłanką usprawiedliwiającą wprowadzenie ograniczeń wolności religijnej jest bezpieczeństwo i porządek publiczny, obydwa terminy są trudne do zdefiniowania. Jednak za bezpieczeństwo publiczne zwykło się uważać ochronę przed niebezpieczeństwem osób, ich życia, zdrowia oraz mienia. Odnosi się to również do bezpieczeństwa ruchu drogowego⁸⁷, bezpieczeństwa pracy i ochrony interesów indywidualnych, ale również daje podstawę do wprowadzenia przez państwo ograniczeń z uwagi na ochronę interesów zbiorowych, ogólnospołecznych⁸⁸.

Natomiast w odniesieniu do pojęcia porządku publicznego, Trybunał w Strasburgu zauważył, że zawiera ono elementy wspólne demokratycznym społeczeństwom Europy, ale występują w nim również elementy zależne od cech narodowych. Z tego powodu państwa mają prawo swobodnej oceny czy określone zachowania w danym społeczeństwie zagrażają porządkowi publicznemu⁸⁹. Pojęcie to oznacza zbiór zasad, które zapewniają funkcjonowanie społeczeństwa i są przez nie podzielane. Zgodnie ze strasburską Deklaracją o Prawie Opuszczaniu Kraju i Powrotu oznacza ono „powszechnie uznane fundamentalne zasady, zgodne z poszanowaniem praw człowieka, na których zasadza się demokratyczne społeczeństwo”⁹⁰.

brytyjskiego wydawcy. Trybunał w Strasburgu uznał, że nie doszło do naruszenia praw skarżącego, mimo faktu tolerowania książki w innych państwach, co nie stanowi przeszkody w podjęciu takiego rozwiązania przez organy sądowe w Wielkiej Brytanii.

⁸⁷ M. Granat, *Granice wolności religijnej*, s. 187. Sąd konstytucyjny w Austrii uznał dopuszczalność ukarania przez policję osoby prowadzącej działalność propagandową na ulicy ze względu na zagrożenie dla bezpieczeństwa ruchu drogowego, jakie ta osoba stwarza swoim zachowaniem.

⁸⁸ M. Pernal, *Gwarancje wolności wyznania*, s. 83. Interesem bezpieczeństwa publicznego podyktowane było rozstrzygnięcie sprawy przedstawiciela sekty Swami przeciwko Wielkiej Brytanii, skarżącego się na nakaz deportacji. Uważał, że decyzja władz państwowych ma na celu zlikwidowanie jego wspólnoty religijnej. Komisja Praw Człowieka natomiast stwierdziła, że polecenie opuszczenia kraju nie ma motywów religijnych, nawiązywało jedynie do wyroku w sprawie karnej, dlatego podyktowane było interesem bezpieczeństwa publicznego. F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 166-168.

⁸⁹ M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej*, s. 127.

⁹⁰ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 170-171. Na podstawie tej przesłanki podtrzymała została decyzja w sprawie A.R.M. Chappel przeciwko Wielkiej

Podstawą do ograniczeń wolności religijnej jest też zagwarantowanie interesów państwowych w sytuacji konfliktu między obowiązkami obywatela a nakazami religijnymi. Przykładem takiej sytuacji jest obowiązek służby wojskowej negowany przez niektórych z powodu zasad religijnych lub moralnych. Współcześnie problem ten rozwiązany jest przez większość państw wprowadzeniem dla osób odmawiających odbycia służby wojskowej możliwością odbycia cywilnej służby zastępczej. Akceptowana jest również odmowa wykonania przez lekarzy aborcji i eutanazji z powodów religijnych lub przekonań moralnych⁹¹.

Analizując te dwa pojęcia, trzeba zauważyć, że elementami współdefiniującymi porządek publiczny są między innymi bezpieczeństwo publiczne, zdrowie i moralność⁹². Oczywistą przesłanką ograniczeń wolności religijnej jest zatem zdrowie. Dobro to umożliwia państwu podjęcie działań koniecznych do usunięcia zagrożenia dla zdrowia ludności lub poszczególnych osób. Powinno ono mieć na celu zapobieganie chorobom bądź zapewnienie opieki osobom chorym lub rannym⁹³.

Wiele krajów europejskich respektuje tę przesłankę jako uzasadniającą podjęcie ingerencji ze strony państwa. Trybunał Konstytucyjny w Hiszpanii uznał ograniczenie wolności religijnej ze względu na ochronę zdrowia, dopuszczając decyzję sądową zezwalającą na dokonanie transfuzji krwi wbrew sprzeciwowi pacjentki świadka Jehowy⁹⁴.

Brytanii. Dotyczyła ona zakazu sprawowania obrzędów religijnych przez zakon druidów w zabytkowym i historycznym Stonehenge. W czasie obrzędów przybywało na to miejsce wiele osób, które zachowywały się niezgodnie z prawem. Wydawano ograniczenia, ale te nie przynosiły skutków, dlatego zdecydowano się na wprowadzenie zakazu. Komisja Praw Człowieka uznała, że zakaz sprawowania kultu w tym miejscu jest uzasadniony interesem bezpieczeństwa i porządku publicznego. Dodatkowo decyzja podyktowana była unikatową historycznie i geograficznie wartością tego miejsca.

⁹¹ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 38.

⁹² K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 169.

⁹³ Tamże, s. 173.

⁹⁴ M. Granat, *Granice wolności religijnej*, s. 186-187.

Trybunał w Strasburgu również rozstrzygał wiele skarg, gdzie powoływaną podstawą była ochrona zdrowia jako uzasadnienie ingerencji państwa w prawo do wolności manifestowania swoich przekonań religijnych lub światopoglądowych. Wielokrotnie decyzje władz państwowych wprowadzających zaskarżane ograniczenia były podtrzymywane⁹⁵.

Następną przesłanką ograniczenia wolności religijnej jest moralność publiczna⁹⁶. Oznacza ona system wartości wyznawany przez dane społeczeństwo i aprobowany przez niego. Są to normy międzyludzkie dotyczące również sfery prywatności. Nie są one jednakowe w poszczególnych państwach, ponieważ są wypadkową wielu czynników o charakterze kulturowym, religijnym lub tradycyjnym⁹⁷.

Moralność publiczna często powoływana jest w związku z ograniczeniem swobody wypowiedzi. Dotyczy to zakazu obrażania uczuć religijnych oraz ochrony dzieci przed negatywnymi wpływami na ich wychowanie. Z orzecznictwa organów strasburskich wynika, że przesłanka moralności publicznej często łączona jest z ochroną praw i wolności innych osób⁹⁸. Ochrona praw i wolności innych ludzi jako pod-

⁹⁵ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 174. Przykładem może być skarga duńskiego farmera powołującego się na przekonania religijne w celu odmowy wzięcia udziału w obowiązkowym szczepieniu bydła przeciw gruźlicy. Następną to skarga sikha narodowości indyjskiej, który odmówił sprzątnięcia celi więziennej z powodu przynależności do wyższej kasty, ponieważ względy religijne uniemożliwiają mu podjęcie takich czynności. Inna sprawa dotyczyła obywatela hinduskiego zobowiązanego ze względów religijnych do noszenia turbanu, który z tego powodu odmawiał zakładania kasku ochronnego na głowę w czasie jazdy motocyklem. Jeszcze inny przypadek ilustruje skarga holenderskiego Kościoła reformowanego przeciwko ustanowieniu powszechnego obowiązku emerytalnego z powodu sprzeczności z jego przekonaniem religijnym. W każdej z tych skarg decyzje państw zostały podtrzymane przez Komisję Praw Człowieka rozpatrującą te przypadki. Zob. M. Pernal, *Gwarancje wolności wyznania*, s. 84.

⁹⁶ M. Granat, *Granice wolności religijnej*, s. 188.

⁹⁷ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 176-177. Jest to widoczne w rozpatrywanej skardze Handyside przeciwko Wielkiej Brytanii. Dotyczy ona wydanej książki zawierającej treści niezgodne ze społecznymi obyczajami i moralnością. Skarżący został skazany przez brytyjski wymiar sprawiedliwości za rozpowszechnianie treści pornograficznych, mimo że w wielu innych krajach książka była ogólnie dostępna.

⁹⁸ Tamże, s. 178.

stawa usprawiedliwiająca wprowadzenie ograniczeń wolności religijnej wymieniona jest nie tylko obok moralności publicznej, ale też obok zdrowia⁹⁹.

Wolność myśli, sumienia i religii jest jednym z podstawowych praw człowieka. Każdy jest do niej uprawniony z samego faktu bycia osobą ludzką. Jednak każdy powinien pamiętać, że na zakres jego wolności ma wpływ wolność drugiej osoby i na odwrót. Oznacza to, że prawa i wolności innych są granicą, stanowią ograniczenie praw i wolności każdego człowieka¹⁰⁰. Ta podstawa występuje ze względu na konieczność ochrony praw i wolności innych osób. Mianowicie może dojść do konfliktu między prawem jednego podmiotu a prawami innego podmiotu. To skłania państwo do ograniczenia jednych praw przez konieczność ochrony innych. Jest to stałe dążenie do utrzymania równowagi między fundamentalnymi prawami każdej jednostki, jest przejawem demokratycznego społeczeństwa¹⁰¹.

Prawa osób trzecich były podstawą rozpatrywania wielu skarg przez organy strasburskie. Można tu przytoczyć powództwo Holendra wyznającego wiarę w opatrność i teorię predestynacji, co było powodem jego odmowy płacenia obowiązkowych składek na ubezpieczenie komunikacyjne. Komisja Praw Człowieka nie uznała jego stanowiska z uwagi na ochronę praw ewentualnych poszkodowanych, których interesy są chronione poprzez takie ubezpieczenie¹⁰².

Z analizy skarg wynika, że prawa człowieka mają pierwszeństwo przed innymi wartościami, takimi jak zdrowie czy porządek publiczny. Jednak w przypadku kolizji dwóch praw człowieka trudno znaleźć ogólną zasadę hierarchizującą. Państwo powinno dążyć do zagwarantowania kolidujących praw, w jak najwyższym możliwym do zreali-

⁹⁹ M. Granat, *Granice wolności religijnej*, s. 188.

¹⁰⁰ Sobór Watykański II w swojej Deklaracji o wolności religijnej wymienia prawa innych (*iura aliorum*) jako podstawę granic wolności religijnej. Stwierdza, że społeczeństwu przysługuje prawo do obrony przed nadużyciami dokonywanymi pod pretekstem korzystania z wolności religijnej. Każdemu człowiekowi przysługuje ta wolność w jak największym wymiarze, a ograniczać można ją tylko wtedy i takim stopniu, w jakim jest to konieczne. H. Miszał, *Idea wolności religijnej*, s. 70.

¹⁰¹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 179-180.

¹⁰² M. Pernal, *Gwarancje wolności wyznania*, s. 84.

zowania stopniu, tak, aby każdy w maksymalnym zakresie miał zagwarantowaną możliwość korzystania z przysługujących mu praw¹⁰³.

Kwestię, czy i jakie ograniczenia są konieczne, pozostawia się do rozstrzygnięcia parlamentom poszczególnych państw. Te decyzje są jednak poddane kontroli przez Trybunał Praw Człowieka¹⁰⁴ w wyniku wnoszonych skarg w trybie procesowym (skargi indywidualne)¹⁰⁵.

PODSUMOWANIE

Na pojęcie wolności myśli, sumienia i religii w obydwu jej wymiarach: wewnętrznym i zewnętrznym, składa się wiele różnorodnych form jej realizacji. Każda z nich jest chroniona zarówno przez systemy prawa państw członkowskich UE (w tym przez system prawny Rzeczypospolitej Polskiej), jak i przez normy prawa międzynarodowego i wspólnotowego. Społeczeństwo demokratyczne w wyjątkowych tylko sytuacjach dopuszcza wprowadzenie ograniczeń jedynie zewnętrznego zakresu wolności myśli, sumienia i religii. Sytuacje te są ściśle określone przez prawo, a wprowadzane ograniczenia muszą być konieczne dla zachowania zasad społeczeństwa demokratycznego ze względu na bezpieczeństwo publiczne, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności oraz praw i wolności innych osób. Należy pamiętać, że człowiek działa w społeczeństwie, gdzie inni ludzie wyposażeni są w takie same prawa i wolności, w tym niewątpliwie wolność myśli, sumienia i religii. Nieuporządkowane korzystanie z wolności religijnej może naruszać sferę wolności innych, szkodząc nie tylko poszczególnym ludziom, ale również społeczeństwu. W tym należy upatrywać słuszności stworzenia możliwości wprowadzania ograniczeń wolności religijnej, gdzie warunkiem *sine qua non* jest spełnienie wskazanych przez prawo przesłanek.

¹⁰³ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 181-182.

¹⁰⁴ M. Pernal, *Gwarancje wolności wyznania*, s. 83.

¹⁰⁵ K. Orzeszyna, *Karta Praw Podstawowych*, s. 186.

WOJCIECH WNUK

OSOBY PRAWNE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO JAKO PODMIOTY UPRAWNIONE DO UZYSKANIA STATUSU ORGANIZACJI POŻYTKU PUBLICZNEGO

Zgodnie z przepisami ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie¹ uprawnienie do uzyskania statusu organizacji pożytku publicznego² mają trzy grupy podmiotów. Należą do nich: organizacje pozarządowe, kościelne osoby prawne i ich jednostki organizacyjne oraz stowarzyszenia jednostek samorządu terytorialnego. Można więc stwierdzić, że chociaż ustawodawca nie uznał kościelnych osób prawnych za organizacje pozarządowe, to jednak przyznał im podobne możliwości uzyskania statusu o. p. p., z zastrzeżeniem, że ich cele statutowe powinny obejmować prowadzenie działalności pożytku publicznego³.

Samo pojęcie działalności statutowej, które jest charakterystyczne dla organizacji pozarządowych, nie zostało precyzyjnie określone przez ustawodawcę. Pojawia się ono jednak w kilku ważnych dla tych podmiotów aktach prawnych⁴. Pomocna może być definicja znajdująca się w § 1 ust. 3 pkt 3 rozporządzenia Ministra Finansów z 15 listopada 2001 r. w sprawie szczególnych zasad rachunkowości dla niektó-

¹ Dz. U., nr 96, poz. 873 ze zm.; dalej w tekście u.dz.p.p.

² Dalej w tekście o. p. p.

³ Zob. Art. 3 ust. 3 w związku z art. 21 u.dz.p.p.

⁴ Np. w § 2 pkt 2 rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z dnia 8 maja 2001 r. w sprawie ramowego zakresu sprawozdania z działalności fundacji (Dz. U., nr 50, poz. 529), który nakłada na fundację opisanie zasad, form i zakresu działalności statutowej; art. 17 ust. 1 pkt 6 (c) ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych (t. j. Dz.U. 2000 r., nr 54, poz. 654 ze zm.).

rych jednostek niebędących spółkami handlowymi, nieprowadzącymi działalności gospodarczej⁵, zgodnie z którą działalnością statutową jest działalność jednostki niemająca charakteru działalności gospodarczej, określona przepisami prawa i jej statutu. Natomiast w doktrynie określa się działalność statutową jako sferę aktywności podmiotu, która jest określona w statucie lub w innym akcie wewnętrznym przez wskazanie: celów, zasad, form i zakresu tej działalności⁶.

1. POJĘCIE „KOŚCIELNEJ OSOBY PRAWNEJ”

Kwestie związane z nabywaniem osobowości prawnej przez jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego w polskim systemie prawnym reguluje: ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁷ oraz Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.⁸

1.1. USTAWOWY KATALOG KOŚCIELNYCH OSÓB PRAWNYCH

Zgodnie z art. 4 konkordatu została uznana osobowość prawna Kościoła katolickiego jako całości, a także osobowość prawna wszystkich instytucji kościelnych terytorialnych i personalnych⁹, które uzyskały taką osobowość na podstawie prawa kanonicznego.

⁵ Dz. U., nr 157, poz. 1539.

⁶ Zob. szerzej B. Niemirka, *Statut fundacji*, cz. II, „Monitor Prawniczy” 1994, nr 4, s. 126; H. Izdebski, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i wolontariacie. Komentarz*, Warszawa 2003, s. 30.

⁷ Dz. U., nr 29, poz. 154 ze zm.; dalej w tekście nazywana ustawą wyznaniową.

⁸ Ratyfikowany dnia 23 lutego 1998 r. (Dz. U. z 1998 r., nr 51, poz. 318); dalej w tekście konkordat.

⁹ Ustawowy katalog kościelnych osób prawnych znajduje się w art. 5-14 ustawy wyznaniowej. Katalog nie ma wyczerpującego charakteru, ponieważ na mocy art. 4 ust. 2 konkordatu osobowość prawną uzyskały kościelne jednostki organizacyjne, które się nie znajdują w nim, np.: opactwa terytorialne, prałatury personalne i terytorialne.

Na mocy ustawy wyznaniowej wiele jednostek organizacyjnych Kościoła otrzymało osobowość prawną. Można je podzielić na kilka kategorii ze względu na ich charakter. Osobą prawną, która ma charakter ogólnopolski, jest Konferencja Episkopatu Polski¹⁰. Osobami prawnymi o charakterze terytorialnym są: metropolie, archidiecezje, diecezje, administratury apostolskie oraz parafie¹¹. Do osób prawnych o charakterze mieszanym (terytorialno-personalnym) zalicza się: kościoły rektoralne, Caritas Polska¹², Caritas diecezjalne, Papieskie Działa Misyjne¹³. Do personalnych osób prawnych ustawodawca zaliczył: Ordynariat Polowy, kapituły, parafie personalne, Konferencje Wyższych Przełożonych Zakonnych Męskich oraz Żeńskich, zakony¹⁴, prowincje zakonów, opactwa, klasztory niezależne, domy zakonne, wyższe seminaria duchowne diecezjalne, niższe seminaria duchowne diecezjalne oraz wyższe i niższe seminaria duchowne zakonne, jeżeli w myśl przepisów danego zakonu mają charakter samoistny¹⁵. Ustawa wyznaniowa potwierdziła osobowość prawną Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego¹⁶. Osobowość prawną na mocy ustawy wyznaniowej otrzymały ponadto następujące kościelne zakłady naukowe: kościelne instytuty naukowe i dydaktyczno-naukowe założone przez kompetentne władze kościelne, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”

¹⁰ Zob. art. 6 ust. 1 ustawy wyznaniowej.

¹¹ Zob. art. 7 ust. 1 ustawy wyznaniowej.

¹² Jako pierwsze status organizacji pożytku publicznego otrzymała: Caritas Polska, Caritas Diecezji Kieleckiej i Caritas Archidiecezji Gnieźnieńskiej; zob. szerzej T. Gołąb, *Kontrowersyjna ustawa. Kościelne mniej pożyteczne?*, „Gość Niedzielny”, nr 15, z dn. 11.04.04. Caritas Polska posiada jeden z największych budżetów z pośród organizacji charytatywnych, w roku 2005 wpływy wyniosły 58 848 390,32 zł, a łączne wpływy Caritas diecezjalnych 137 843 058,04 zł (dane na podstawie *Sprawozdania finansowego za rok 2005 Caritas w Polsce* dostępnego na stronie internetowej www.caritaspolska.pl).

¹³ Zob. art. 7 ust. 2 ustawy wyznaniowej.

¹⁴ Zgodnie z art. 8 ust. 1 pkt 6 ustawy wyznaniowej pod pojęciem „zakon” należy rozumieć instytuty życia konsekrowanego (instytuty zakonne i instytuty świeckie) oraz stowarzyszenia życia apostolskiego.

¹⁵ Zob. art. 8 ustawy wyznaniowej.

¹⁶ Art. 9 ust. 1 ustawy wyznaniowej.

w Krakowie¹⁷, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu¹⁸, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie¹⁹ oraz jego dwie sekcje: św. Jana Chrzciciela i św. Andrzeja Boboli „Bobolanum”²⁰, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie²¹.

1.2. TRYB NABYCIA OSOBOWOŚCI PRAWNEJ PRZEZ NOWĄ KOŚCIELNĄ JEDNOSTKĘ ORGANIZACYJNĄ O CHARAKTERZE TERYTORIALNYM I PERSONALNYM

O fakcie powstania nowej kościelnej osoby prawnej terytorialnej i personalnej kompetentne organy państwowe są informowane przez władze kościelne w stosownym powiadomieniu. Na podstawie art. 4 ust. 2 konkordatu Konferencja Episkopatu Polski wydała Instrukcję z dnia 13 marca 2000 r. dotyczącą sposobu powiadamiania organów państwowych o uzyskaniu osobowości prawnej przez terytorialne i personalne instytucje kościelne²². Chociaż tytuł instrukcja wskazu-

¹⁷ Od 1 października 2006 r. otrzymuje dotacje i inne środki finansowe z budżetu państwa na podstawie ustawy z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie z budżetu państwa (Dz. U., nr 94, poz. 650).

¹⁸ Od 1 października 2006 r. otrzymuje dotacje i inne środki finansowe z budżetu państwa na podstawie ustawy z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z budżetu państwa (Dz. U., nr 94, poz. 649).

¹⁹ Od 1 października 2006 r. otrzymuje dotacje i inne środki finansowe z budżetu państwa na podstawie ustawy z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie z budżetu państwa (Dz. U., nr 94, poz. 648).

²⁰ Każda z tych sekcji posiada osobowość prawną na podstawie art. 9 ust. 1 pkt 5 ustawy wyznaniowej oraz § 2 ust. 2 umowy między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych, oraz w sprawie trybu i zakresu uznania przez Państwo stopni i tytułów przez te szkoły wyższe, podpisanej dnia 1 lipca 1999 r. (Dz. U., nr 63, poz. 727).

²¹ Zob. art. 9 ust. 1 ustawy wyznaniowej oraz § 2 ust. 1 powyższej umowy.

²² *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, nr 4, Warszawa 2000, s. 35-40; dalej w tekście Instrukcja z dnia 13 marca 2000 r.

je, że dotyczy ona tylko terytorialnych i personalnych instytucji kościelnych²³, została przez nią również omówiona procedura powiadamiania odpowiednich organów państwowych w przypadku powstania rektoratu, czyli jednostki organizacyjnej o charakterze mieszanym (terytorialno-personalnym).

Instrukcja określa procedurę postępowania, mającą zastosowanie do art. 4 ust. 2 konkordatu, w którym przyjęto, że instytucje kościelne terytorialne i personalne uzyskują osobowość prawną na podstawie przepisów prawa kanonicznego i posiadają ją również na gruncie prawa cywilnego od dnia wejścia w życie dekretu kompetentnej władzy kościelnej. O tym fakcie władza kościelna²⁴ powiadamia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji lub właściwego wojewodę listem poleconym. Wraz z powiadomieniem należy przesłać uwierzytelnioną kopię dekretu władzy kościelnej²⁵, powołującego osobę prawną, sporządzoną przez właściwą instytucję kościelną oraz formularz z podstawowymi danymi identyfikacyjnymi nowej osoby prawnej²⁶.

²³ Instrukcja dotyczy: metropolii, diecezji, ordynariatu polowego, opactwa terytorialnego, administratury apostolskiej, prałatury terytorialnej i personalnej, Caritas Polskiej i Caritas diecezjalnej, parafii, zakonu, prowincji i domu zakonnego, wyższego seminarium duchownego.

²⁴ Zgodnie z *Wykazem kompetencyjnym dotyczącym powiadomienia o uzyskaniu osobowości prawnej przez instytucję kościelną* - załącznik nr 2 do Instrukcji z dnia 13 marca 2000 r. -- obowiązek powiadomienia spoczywa na Nuncjaturze Apostolskiej w przypadku powstania nowej metropolii, archidiecezji, diecezji, ordynariatu polowego, opactwa terytorialnego, administracji apostolskiej, prałatury personalnej i terytorialnej, zakonu na prawie papieskim; biskupie diecezjalnym w przypadku powstania nowej parafii, kapituły, Caritas diecezjalnej, zakonu na prawie diecezjalnym, klasztoru niezależnego, wyższego seminarium diecezjalnego; wyższym przełożonym zakonnym w przypadku powstania nowej prowincji zakonnej, domu zakonnego, wyższego seminarium zakonnego.

²⁵ Wzór takiego dekretu stanowi załącznik nr 1 do *Powiadomienia o uzyskaniu osobowości prawnej przez instytucję kościelną* (pkt 4 Instrukcji z dnia 13 marca 2000 r.); uwierzytelnienia kopii dekretu należy dokonać w instytucji kościelnej, która go przesyła do urzędu państwowego (odpowiednio w: Nuncjaturze Apostolskiej, Sekretariacie Konferencji Episkopatu Polski, kuriach diecezjalnych, kuriach zgromadzeń zakonnych).

²⁶ Podstawowe dane identyfikacyjne nowej osoby prawnej są wymienione w załączniku nr 2 do *Powiadomienia o uzyskaniu osobowości prawnej przez instytucję kościelną* (pkt 4 Instrukcji z dnia 13 marca 2000 r.); formularz powinien zawierać:

Potwierdzenie odbioru powiadomienia o uzyskaniu osobowości prawnej przez instytucję kościelną jest dowodem posiadania przez nią osobowości prawnej w prawie państwowym. Potwierdzenie takie wydaje się jednorazowo listem poleconym odpowiedniej władzy kościelnej. Dekret powinien spełniać wymogi Kodeksu Prawa Kanonicznego lub Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich i być podpisany przez biskupa diecezjalnego i kanclerza kurii (notariusza) lub wyższego przełożonego zakonnego i sekretarza kurii zakonnej oraz opatrzony stosowną pieczęcią. Instrukcja podtrzymała praktykę poświadczania, że dana osoba reprezentuje kościelną osobę prawną²⁷, poprzez wydawanie zaświadczenia odpowiednio przez Nuncjaturę Apostolską, Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski, właściwe kurie biskupie²⁸.

1.3. POWSTANIE I CHARAKTERYSTYKA ORGANIZACJI KOŚCIELNEJ

Organizacje kościelne są to podmioty, wobec których nie stosuje się przepisów ustawy Prawo o stowarzyszeniach²⁹. Uprawnionymi do ich tworzenia są kompetentne władze kościelne. Organizacje te realizują identyczne cele co Kościół, czyli w szczególności prowadzą działalność na rzecz formacji religijnej, kultu publicznego i nauki katolickiej³⁰.

Organizacje kościelne, które zostały erygowane przez biskupa diecezjalnego lub w ramach statutów zakonnych przez wyższego przełożonego zakonnego, a w przypadku organizacji o zasięgu ponaddiecezjalnym przez Konferencję Episkopatu Polski³¹ – uzyskują

pełną nazwę kościelnej osoby prawnej, nazwę skróconą, siedzibę – miejscowość z podaniem dokładnego adresu z kodem pocztowym, nazwę organu, urzędu reprezentującego osobę prawną oraz imię i nazwisko osoby pełniącej funkcję ww. organu.

²⁷ Katalog organów kościelnych osób prawnych znajduje się w art. 7 ust. 3 i art. 8 ust. 2 ustawy wyznaniowej.

²⁸ Zob. pkt 7 Instrukcji z dnia 13 marca 2000 r.

²⁹ Ustawa z dnia 7 kwietnia 1989 r. Prawo o stowarzyszeniach (Dz. U. z 2001 r., nr 79, poz. 855 ze zm.); zob. art. 34 ust. 5 ustawy wyznaniowej.

³⁰ Zgodnie z art. 34 ustawy wyznaniowej.

³¹ Art. 34 ust. 1 pkt 1 ustawy wyznaniowej.

osobowość prawną na mocy rozporządzenia ministra właściwego do spraw wyznań³² (obecnie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji³³). Konkordat określa te organizacje jako „inne instytucje kościelne”, które uzyskują osobowość prawną na podstawie prawa polskiego³⁴.

Opis procedury uzyskiwania osobowości prawnej w trybie art. 10 ustawy wyznaniowej znajduje się w dokumencie uzgodnionym między Konferencją Episkopatu Polski a rządem polskim – Instrukcją z dnia 15 czerwca 2000 r., dotyczącej zakresu i sposobu uzyskania osobowości prawnej przez instytucje kościelne na podstawie prawa polskiego³⁵. Instrukcja ta dotyczy jednostek organizacyjnych Kościoła, które w nomenklaturze kościelnej noszą nazwę publicznych stowarzyszeń kościelnych lub publicznej osoby prawnej. Uprawnienie do ich tworzenia posiadają na mocy kan. 312 Kodeksu Prawa Kanonicznego³⁶: Stolica Apostolska w przypadku stowarzyszeń powszechnych, czyli międzynarodowych, Konferencje Episkopatu danego obszaru – stowarzyszenia krajowe, biskupi diecezjalni w przypadku stowarzyszeń diecezjalnych oraz inne władze kościelne (np. wyższy przełożony zakonny) na podstawie upoważnienia Stolicy Apostolskiej (na mocy przywileju apostolskiego lub własnego prawa zakonnego zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską).

Procedura nabycia osobowości prawnej przez organizację kościelną jest wszczynana na podstawie pisemnego wniosku założyciela, skierowanego do Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji. Wzór wniosku stanowi załącznik nr 1 do Instrukcji z dnia 15 czerwca 2000 r., który zawiera prośbę o wydanie rozporządzenia w tej spra-

³² Zgodnie z art. 10 ustawy wyznaniowej.

³³ Wykaz jednostek, które nabyły osobowość prawną w tym trybie, znajduje się: W. Uruszczak, Z. Zarzycki, *Prawo wyznaniowe. Zbiór przepisów*, Kraków 2003, s. 579-602.

³⁴ Art. 4 ust. 3 Konkordatu.

³⁵ Akta Konferencji Episkopatu Polski, nr 5, Warszawa 2000, s. 41-46; dalej w tekście Instrukcja z dnia 15 czerwca 2000 r.

³⁶ *Codex Juris Canonici auctoritatis Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallottinum: Poznań 1984.

wie. Do wniosku załącza się uwierzytelnione kopie: dekretu powołującego tę osobę prawną zgodnie z prawem kanonicznym³⁷, statut tej instytucji³⁸ oraz kwestionariusz zawierający jej podstawowe dane identyfikacyjne³⁹.

Wniosek wraz z wymaganą dokumentacją trafia najpierw do Sekretariatu KEP i za jego pośrednictwem do MSWiA⁴⁰. Szczegółowe wymagania proceduralne są uzależnione od charakteru osoby prawnej. W przypadku wniosku o nadanie osobowości prawnej oddziałowi krajowemu publicznego stowarzyszenia międzynarodowego lub międzynarodowej osoby prawnej do wniosku dodatkowo należy dołączyć: statut osoby prawnej, dokument stwierdzający założenie lub zatwierdzenie osoby prawnej przez Stolicę Apostolską, dokument stwierdzający założenie oddziału krajowego oraz skierować pisemną prośbę do Sekretariatu KEP o złożenie wniosku do MSWiA⁴¹. Statut danego publicznego stowarzyszenia międzynarodowego lub międzynarodowej osoby prawnej określa zasady zakładania oddziału krajowego.

W przypadku nadania osobowości prawnej diecezjalnemu oddziałowi publicznego stowarzyszenia międzynarodowego lub międzynarodowej osoby prawnej wniosek do MSWiA kieruje za pośrednictwem Sekretariatu KEP właściwy biskup diecezjalny, dołączając

³⁷ Zgodnie pkt 6 Instrukcji z dnia 15 czerwca 2000 r. dotyczącej zakresu i sposobu uzyskania osobowości prawnej, dekret powinien zawierać wszystkie konieczne elementy, z powołaniem się na stosowne normy kodeksu prawa kanonicznego; jego uwierzytelnienie dokonuje założyciel, czyli odpowiednio Sekretariat KEP, kuria diecezjalna lub zakonna.

³⁸ Zgodnie pkt 6 Instrukcji z dnia 15 czerwca 2000 r. dotyczącej zakresu i sposobu uzyskania osobowości prawnej, tekst statutu powinien być sporządzony zgodnie z wymogami prawa kanonicznego i prawa polskiego. W załączniku nr 2 do instrukcji znajduje się ramowy zakres treści statutu kościelnej osoby prawnej oraz przykładowy wzór.

³⁹ Formularz *Podstawowe dane identyfikacyjne nowej osoby prawnej* stanowi załącznik nr 3 do *Instrukcji z dnia 15 czerwca 2000 r.*, należy w nim podać: pełną nazwę nowej kościelnej osoby prawnej i nazwę skróconą, siedzibę (miejscowość z podaniem dokładnego adresu z kodem pocztowym), określić charakter osoby prawnej (np.: stowarzyszenie, organizacja kościelna) oraz obszar jej działania.

⁴⁰ Zgodnie z pkt 7 Instrukcji z dnia 15 czerwca 2000 r.

⁴¹ Zgodnie z pkt 8 Instrukcji z dnia 15 czerwca 2000 r.

do niego dodatkowo: statut osoby prawnej, dokument stwierdzający założenie lub zatwierdzenie osoby prawnej przez Stolicę Apostolską, dokument stwierdzający założenie oddziału diecezjalnego. Statut danej międzynarodowej osoby prawnej lub publicznego stowarzyszenia międzynarodowego określa zasady zakładania oddziału diecezjalnego⁴².

Wniosek o nabycie osobowości prawnej przez publiczne stowarzyszenie krajowe lub publiczną krajową osobę prawną składa do MSWiA Konferencja Episkopatu Polski⁴³.

Wniosek o nabycie osobowości prawnej przez publiczne stowarzyszenie diecezjalne lub publiczną diecezjalną osobę prawną składa do MSWiA właściwy biskup diecezjalny za pośrednictwem Sekretariatu KEP⁴⁴.

Jeśli publiczne stowarzyszenie lub publiczna osoba prawna została założona na podstawie upoważnienia Stolicy Apostolskiej, to kompetentna władza kościelna, kierując wniosek do MSWiA za pośrednictwem Sekretariatu KEP, przedstawia dowód otrzymania posiadania takiego uprawnienia Sekretarzowi KEP.

Nabycie osobowości prawnej w trybie art. 10 ustawy wyznawczej następuje na podstawie rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, które wchodzi w życie zazwyczaj 14 dni od jego podpisania. O podpisaniu rozporządzenia Sekretariat KEP jest informowany przez MSWiA i przekazuje tę wiadomość zainteresowanemu.

1.4. POWSTANIE I CHARAKTERYSTYKA ORGANIZACJI KATOLICKIEJ

Odmienny status prawny mają tzw. organizacje katolickie, założone za zgodą władzy kościelnej, która również zatwierdza im kape-

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

lana lub asystenta kościelnego⁴⁵. Głównymi celami organizacji katolickiej jest w szczególności działalność zgodna z nauczaniem Kościoła w dziedzinie społeczno-kulturalnej, oświatowo-wychowawczej i charytatywno-opiekuńczej⁴⁶.

Organizacja katolicka podlega regulacjom ustawy o stowarzyszeniach, jednak pewne kwestie zostały unormowane przez ustawę wyznaniową. Ustawa wyznaniowa przyznaje uprawnienie o charakterze nadzorczym dla władz kościelnych, które polega na cofnięciu aprobaty dla stowarzyszenia⁴⁷. Kolejna odrębność dotyczy wniosku do sądu o rozwiązanie stowarzyszenia. Wniosek taki wymaga uzgodnienia w Komisji Wspólnej Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski⁴⁸, jego brak skutkuje wadliwością czynności nadzorczych. Majątek po zlikwidowanej organizacji katolickiej, jeżeli jej statut nie stanowi inaczej, przechodzi na nadrzędną kościelną osobę prawną, a jeżeli taka osoba nie istnieje lub nie działa w Polsce, majątek ten przechodzi na Konferencję Episkopatu Polski lub Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonnych⁴⁹.

1.5. FUNDACJE KOŚCIELNE

Kościelne osoby prawne mogą zakładać fundacje, na zasadach przewidzianych przez ustawę wyznaniową⁵⁰ i konkordat⁵¹ oraz ustawę o fundacjach⁵².

⁴⁵ Zgodnie z art. 35 ust. 1 ustawy wyznaniowej.

⁴⁶ Zob. art. 35 ust. 2 ustawy wyznaniowej.

⁴⁷ Art. 35 ust. 3 pkt 1 ustawy wyznaniowej.

⁴⁸ Komisja Wspólna – zgodnie z art. 4 ustawy wyznaniowej – składa się z upoważnionych przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski, w uzgodnionej liczbie na zasadzie parytetu, rozpatruje problemy związane z rozwojem stosunków między państwem i Kościołem oraz sprawy interpretacji ustawy wyznaniowej i jej wykonywania.

⁴⁹ Art. 35 ust. 3 pkt 3 w związku z art. 59 ustawy wyznaniowej.

⁵⁰ Art. 58 ustawy wyznaniowej oraz 26 konkordatu.

⁵¹ Art. 26 konkordatu.

⁵² Art. 2 ustawy z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach (Dz. U. z 1991 r., nr 46, poz. 203 ze zm.).

Samo istnienie i zasady funkcjonowania w polskim systemie prawnym instytucji fundacji kościelnej wzbudza liczne kontrowersje. Pojawiają się pytania w doktrynie, czy w Polsce można mówić o funkcjonowaniu fundacji kościelnych *sensu stricto*⁵³.

W okresie międzywojennym fundacje kościelne były wyłączone spod regulacji dekretu z 7 lutego 1919 r. o fundacjach i zatwierdzaniu darowizn i zapisów⁵⁴. Oznaczało to, że erygowana przez stosowne władze kościelne fundacja nabywała automatycznie osobowość prawną zarówno na gruncie prawa kanonicznego, jak i państwowego. Nie wiązało się to z koniecznością zatwierdzenia przez odpowiednie władze publiczne⁵⁵.

Fundacje kościelne ze swojej natury podlegają dwóm porządkom prawnym – prawu kanonicznemu i państwowemu. Obecnie status prawny fundacji kościelnych, w przypadku Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego, regulują kanony 113 – 123 oraz 1299 – 1310 Kodeksu prawa kanonicznego.

Fundacje zakładane jedynie przez kościelne osoby prawne mogą być określane jako fundacje, które w kwestiach dotyczących nadzoru nad ich działalnością oraz przeznaczeniu ich majątku w przypadku likwidacji podlegają normom stanowionym przez właściwą ustawę wyznaniową, zaś w pozostałych kwestiach podlegają regulacjom ogólnym ustawy o fundacjach⁵⁶.

Kościelne osoby prawne mogą również zakładać fundacje, opierając się jedynie na regulacjach ustawy o fundacjach. Taka fundacja jest odrębną od fundatora osobą prawną i jeśli została powołana do prowadzenia wyłącznie działalności społecznie użytecznej, może również uzyskać status o. p. p.

⁵³ Zob. szerzej na temat instytucji fundacji kościelnej H. Cioch, *Prawo fundacyjne*, Lublin 2002, s. 175-185.

⁵⁴ Dz. Pr. P. P. nr 15, poz. 215 z zm.

⁵⁵ Zob. szerzej H. Cioch, *Prawo*, s. 176.

⁵⁶ Zob. szerzej H. Cioch, *Istota fundacji kościelnych*, w: *Divina et humana. Księga Jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztal*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisł, Lublin 2001, s. 63-72; G. Radecki, *Fundacje zakładane przez kościelne osoby prawne (zagadnienia wybrane)*, „Rejent” 11/2004, s. 122-137.

1.6. KOŚCIELNE PODMIOTY NIEPOSIADAJĄCE OSOBOWOŚCI PRAWNEJ

W ramach Kościoła działają wierni skupieni w grupach, które nie mają osobowości prawnej⁵⁷, lecz jedynie aprobatę odpowiednich władz kościelnych. W Kościele katolickim funkcjonuje wiele rzeczywistości duszpasterskich, m.in. wspólnoty Odnowy w Duchu Świętym, wspólnoty Drogi Neokatechumenalnej⁵⁸ czy wspólnota „Wiara i Światło”⁵⁹, Ruch Światło-Życie, Ruch Focolari⁶⁰. Powstały one jako owoc Soboru Watykańskiego II i bardzo aktywnie uczestniczą w ewangelizacji oraz dziełach miłosierdzia prowadzonych przez Kościół katolicki⁶¹. Wspólnota staje się często przeciwagą wobec insty-

⁵⁷ Osobowość prawna rozumiana jako osobowość cywilnoprawna.

⁵⁸ Nie jest stowarzyszeniem ani ruchem, lecz „itinerarium formacji katolickiej ważnej dla społeczeństwa i czasów dzisiejszych”; zob. szerzej Jan Paweł II, *List Ogniw z dnia 30 sierpnia 1990 r.* („Acta Apostolicae Sedes” 82 (1990) 1515); *Dekret Papieskiej Rady do spraw Świeckich zatwierdzający Statut Drogi Neokatechumenalnej z dnia 29 sierpnia 2002 r.* (1390/02/AIC-110) w: *Droga Neokatechumenalna, Statut*, Lublin 2002, s. 11-14. W Polsce osobowość prawną ma jako organizacja kościelna Kościoła katolickiego: Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych Archidiecezji Lubelskiej na mocy rozporządzenia Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów z dnia 13 grudnia 1996 r. w sprawie nadania osobowości prawnej Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych Archidiecezji Lubelskiej z siedzibą w Lublinie (Dz. U., nr 147, poz. 690) oraz Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych Archidiecezji Warszawskiej „Sługa Jahwe” na mocy rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 13 października 2006 r. w sprawie nadania osobowości prawnej Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych Archidiecezji Warszawskiej „Sługa Jahwe” (Dz. U., nr 193, poz. 1427).

⁵⁹ Powstała w 1971 r. we Francji wspólnota „Wiara i Światło”, skupia osoby niepełnosprawne, ich rodziny i przyjaciół. Zob. szerzej J. Vanier, *Duchowość „Wiary i Światła”*, Kraków 1993 oraz Tenże, *Karta i konstytucja „Wiary i Światła”*, Kraków 1993. Są to broszurki przeznaczone do użytku wewnętrznego, będące pomocą w codziennym życiu wspólnot.

⁶⁰ Zob. szerzej o Focolari na stronie internetowej www.focolare.org.pl

⁶¹ Wspólnoty te stanowią miejsce formacji dla ich członków, gdzie nie ma miejsca na sztuczność, dzięki temu rodzą się w nich głębokie relacje i odbudowywana jest godność osoby ludzkiej zob. szerzej E. Tomasiak, *Rewalidacyjne znaczenie wspólnot integracyjnych*, w: *Wybrane zagadnienia z pedagogiki specjalnej*, red. E. Tomasiak, Warszawa 1997, s. 41.

tucjonalnych form opieki nad upośledzonymi, stanowi odpowiedź na ich głębokie poczucie osamotnienia i beznadziejności, nie pozwala, by czuli się na marginesie życia społecznego⁶².

Osoby, które są zaangażowane w działalność tych ruchów i wspólnot, często podejmują inicjatywy o zasięgu społecznym, współpracując lub tworząc instytucje prowadzące działalność pożytku publicznego m.in. Fundacja Godne Życie z siedzibą w Lublinie⁶³.

W praktyce większość z powyższych podmiotów może otrzymać status organizacji pożytku publicznego w przypadku, gdy ich cele statutowe nie ograniczają się wyłącznie do celu o charakterze religijnym, lecz obejmują cele, które znajdują się w ustawowym katalogu działalności pożytku publicznego, np.: pomoc społeczna, w tym pomoc rodzinom i osobom w trudnej sytuacji życiowej oraz wyrównywanie szans tych rodzin i osób⁶⁴; działalność charytatywna⁶⁵; kultura, sztuka, ochrona dóbr kultury i tradycji⁶⁶.

2. PRZESŁANKI WARUNKUJĄCE NABYCIE STATUSU O. P. P.

Kryteria, które musi spełnić kościelna osoba prawna bądź jej jednostka organizacyjna w celu otrzymania statusu o. p. p., zostały określone w art. 20 i 21 u.dz.p.p.

⁶² Zob. A. Studzińska, *Wspólnoty „Wiary i Świata” jako grupa wsparcia osób niepełnosprawnych intelektualnie ich opiekunów*, w: *Wsparcie społeczne w rehabilitacji i resocjalizacji*, (red.) Z. Polak, Lublin 2004, s. 170-171. Szerzej na ten temat zob. J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, Warszawa 1985.

⁶³ Jej fundatorem jest katechista Drogi Neokatechumenalnej Tomasz Bojarski. Zob. szerzej www.fundacja.org.pl. Fundacja ta posiada status o. p. p. Należy zauważyć, że zgodnie z art. 4 § 2 *Statutu Drogi Neokatechumenalnej* biskup diecezjalny, na prośbę Międzynarodowej Ekipy Odpowiedzialnej za Drogę, może rozważyć celowość erygowania autonomicznej fundacji, której celem będzie wspieranie ekonomiczne inicjatywy i działań odpowiadającym ewangelizacji realizowanej przez neokatechumenat.

⁶⁴ Art. 4 ust. 1 pkt 1 u.dz.p.p.

⁶⁵ Art. 4 ust. 1 pkt 2 u.dz.p.p.

⁶⁶ Art. 4 ust. 1 pkt 13 u.dz.p.p.

2.1. PROWADZENIE DZIAŁALNOŚCI POŻYTKU PUBLICZNEGO

Podstawowym warunkiem, który musi spełnić podmiot ubiegający się o uzyskanie statusu o. p. p., jest prowadzenie działalności pożytku publicznego. Działalność pożytku publicznego to działalność społecznie użyteczna, która jest prowadzona w sferze zadań publicznych⁶⁷. Zakres działalności pożytku publicznego jest określony w sposób kazuistyczny i znajduje się w nim wiele zadań, które obejmują różne dziedziny życia społecznego⁶⁸. Działalność pożytku publicznego obejmuje m.in. pomoc społeczną, w tym pomoc rodzinom i osobom w trudnej sytuacji życiowej oraz wyrównywanie szans tych rodzin i osób, działalność charytatywną; działania na rzecz osób niepełnosprawnych⁶⁹. Katalog zadań, które są określane jako działalność pożytku publicznego, jest otwarty, ponieważ może zostać rozszerzony aktem wykonawczym wydanym przez Radę Ministrów⁷⁰.

Pierwszym wyjątkiem od zasad określonych powyższą ustawą, dotyczących warunków koniecznych do spełnienia przez podmiot ubiegający się o status o. p. p., jest brak obowiązku wyłącznego prowadzenia działalności pożytku publicznego⁷¹. Ustawodawca zaakceptował fakt, że kościelne osoby prawne za swój główny cel mają realizację celów religijnych, a przy tym mogą prowadzić działalność pożytku publicznego w rozumieniu ustawy⁷².

Istotne jest zwrócenie uwagi na sformułowanie – „prowadzenie działalności”. Kryterium to nie jest wystarczająco ściśle określone przez ustawodawcę. Nie zostały bowiem określone żadne szczegółowe wytyczne, które by określały minimalny czas prowadzenia dzia-

⁶⁷ Zgodnie z art. 3 ust. 1 u.dz.p.p.

⁶⁸ Zob. art. 4 ust. 1 u.dz.p.p.

⁶⁹ W art. 4 ust. 1 u.dz.p.p. wyliczonych zostało 25 zadań, które należą do sfery działalności pożytku publicznego.

⁷⁰ Delegacja ustawowa do wydania rozporządzenia w tym zakresie przez Radę Ministrów znajduje się w art. 4 ust. 2 u.dz.p.p.

⁷¹ Na pozostałe podmioty ubiegające się o status o. p. p. został nałożony przez art. 20 pkt 2 u.dz.p.p. wymóg, że działalność pożytku publicznego jest wyłączną działalnością prowadzoną przez ten podmiot.

⁷² Zob. art. 20 pkt 1 u.dz.p.p.

łałości oraz sposób udowodnienia tej okoliczności. Wymóg ten ma na celu uniemożliwienie nadania statusu o. p. p. podmiotom, które dopiero zaczynają funkcjonować lub nie prowadzą działalności. Praktyka przyjęta przez sądy rejestrowe może być odmienna, ponieważ nie ma jednolitego stanowiska wśród sędziów dotyczącego tego wymogu⁷³. Za dowody potwierdzające prowadzenie działalności należy uznać dokumenty finansowe, w szczególności deklaracje podatkowe oraz sprawozdania, raporty⁷⁴. Dowodem mogą być także artykuły prasowe relacjonujące działalność podmiotu oraz rekomendacje partnerów organizacji⁷⁵.

Adresatem tej działalności jest ogół społeczności, którą należy rozumieć jako zbiorowość ludzi mieszkających na określonym obszarze (kraju, gminy, miasta, powiatu), powiązaną więzami społecznymi, wspólnotą warunków życia, tradycjami, kulturą⁷⁶. Społeczność można definiować jako „ludzi poszczególnych środowisk zawodowych, społecznych; środowisko”⁷⁷. W przypadku, gdy statut lub inny akt wewnętrzny, ogranicza cele statutowe podmiotu wyłącznie do działalności na rzecz swoich członków, to taki podmiot nie może uzyskać statusu organizacji pożytku publicznego⁷⁸. Ustawodawca nie dopuszcza wprowadzenia kryterium wyznaniowego przy zawężeniu prowadzenia działalności do określonej grupy podmiotów (kręgu destynariuszy). Zawężenie takie może jedynie wynikać ze szczególnie trudnej sytuacji życiowej lub materialnej takiej grupy w stosunku do społeczeństwa⁷⁹.

Działalność pożytku publicznego prowadzona przez kościelne osoby prawne lub ich jednostki organizacyjne podlega wyodrębnieniu

⁷³ Zob. R. Skiba, *Jak zostać organizacją pożytku publicznego?*, Warszawa 2004, s. 181.

⁷⁴ J. Ruszewski, *Organizacja pożytku publicznego*, „Państwo i Prawo” 2005, z. 7, s. 83.

⁷⁵ A. Ceglarski, *Organizacje pożytku publicznego*, Warszawa 2005, s. 37-38.

⁷⁶ I. Szaniawska, *Organizacje pożytku publicznego*, „Służba Pracownicza” 2004, 4, s. 33.

⁷⁷ *Słownik języka polskiego*, PWN, t. 3, red. M. Szymczak, Warszawa 1998, s. 276.

⁷⁸ Zob. R. Skiba, *Jak zostać organizacją pożytku publicznego?*, Warszawa 2005, s. 10.

⁷⁹ Art. 20 pkt 1 u.dz.p.p.

niu w sposób zapewniający należytą identyfikację pod względem organizacyjnym i rachunkowym⁸⁰. Warunek wyodrębnienia ustawodawca nałożył tylko na te podmioty i jego spełnienie jest badane przez sąd rejestrowy na etapie złożenia wniosku o wpis informacji o posiadaniu statusu o. p. p.⁸¹ W celu spełnienia tego warunku w praktyce jest konieczne wyodrębnienie odpowiedniej jednostki organizacyjnej, której zadaniem byłoby prowadzenie działalności pożytku publicznego. Oczywiście to wyodrębnienie musi pozostawać w zgodzie z wewnętrznymi regulacjami w tym zakresie właściwej kościelnej osoby prawnej⁸².

Wobec kościelnych osób prawnych ograniczono warunek przeznaczenia całości dochodu na prowadzenie działalności pożytku publicznego, który obowiązuje organizacje pozarządowe ubiegające się o status o. p. p.⁸³. Wymóg ten, dla kościelnych osób prawnych, dotyczy jedynie dochodu pochodzącego z działalności pożytku publicznego⁸⁴. Regulacja ta jest racjonalna, ponieważ nie nakłada obowiązku przeznaczenia dochodów uzyskanych z działalności religijnej na działalność pożytku publicznego.

2.2. WYMÓG DOTYCZĄCY POSIADANIA ORGANU NADZORU I KONTROLI

W stosunku do kościelnych osób prawnych stosuje się odpowiednio wymóg dotyczący posiadania statutowego kolegialnego organu kontroli lub nadzoru, odrębnego od organu zarządzającego i niepodlegającego mu w zakresie kontroli wewnętrznej lub nadzoru⁸⁵. Należy przy tym uwzględnić szczególne zasady organizacji i działania tych podmiotów, określone w ich regulacjach wewnętrznych (statu-

⁸⁰ Art. 21 pkt 1 ustawy o działalności pożytku publicznego.

⁸¹ A. Ceglarski, *Organizacja pożytku publicznego*, Warszawa 2005, s. 79.

⁸² Zob. H. Izdebski, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Warszawa 2003, s. 73.

⁸³ Art. 20 pkt 5 u.dz.p.p.

⁸⁴ Art. 21 pkt 3 u.dz.p.p.

⁸⁵ Art. 20 pkt 6 u.dz.p.p.

tach lub innych aktach wewnętrznych)⁸⁶. Oznacza to, że co do zasady, każdy podmiot, który chce uzyskać status o. p. p., musi posiadać organ kontroli lub nadzoru.

Dla kościelnych osób prawnych mogą istnieć wyjątki dotyczące pewnych aspektów funkcjonowania takiego organu, ale wyłącznie jeśli to wynika z unormowań wewnętrznych danego podmiotu. Zgodnie z tym kościelna osoba prawna ma możliwości powołania jednoosobowego organu kontroli lub nadzoru, co stanowi wyjątek od obowiązku powołania kolegialnego organu kontroli lub nadzoru. Natomiast nie powinno być odstępstw do zasady, że członkowie (członek) organu kontroli lub nadzoru nie mogą być członkami organu zarządzającego ani pozostawać z nimi w stosunku pokrewieństwa, powinowactwa lub podległości z tytułu zatrudnienia⁸⁷. Osoby wchodzące w skład tych organów nie mogą być skazane prawomocnym wyrokiem za przestępstwo z winy umyślnej⁸⁸. Nie powinno być dopuszczalne ustalenie wyższego zwrotu uzasadnionych kosztów lub wynagrodzenia dla osób pełniących funkcje w takim organie niż dopuszcza to u. dz. p. p.⁸⁹

3. UZYSKANIE STATUSU O. P. P.

Uprawnione podmioty uzyskują status o. p. p. z chwilą wpisania do Krajowego Rejestru Sądowego informacji o spełnianiu ustawowych wymagań⁹⁰. Zasady i tryb dokonania tego wpisu zostały uregulowane w ustawie z dnia 20 sierpnia 1997 r. o Krajowym Rejestrze

⁸⁶ Zgodnie z art. 21 pkt 4 u.dz.p.p.

⁸⁷ Art. 20 pkt 6 lit. a u.dz.p.p.

⁸⁸ Art. 20 pkt 6 lit. b u.dz.p.p. Zasada ta może zostać rozszerzona wobec osób wchodzących w skład organu kontroli lub nadzoru w kościelnych osobach prawnych, które ubiegają się o uzyskanie statusu o. p. p., poprzez wykluczenie osób, na których ciąży kary kościelne.

⁸⁹ Zgodnie z art. 20 pkt 6 lit. c u.dz.p.p. zwrot uzasadnionych kosztów lub wynagrodzenia nie może być wyższy niż określone w art. 8 pkt 8 ustawy z dnia 3 marca 2000 r. o wynagrodzeniu osób kierujących niektórymi podmiotami prawnymi (Dz. U., nr 26, poz. 306 ze zm.).

⁹⁰ Zgodnie z art. 22 u.dz.p.p.

Sądowym⁹¹. Głównym zadaniem prowadzenia rejestrów podmiotów prowadzących działalność w określonej dziedzinie jest zapewnienie pewnych i niezawodnych informacji, które dzięki systemowi informatycznemu powinny być aktualne i szeroko dostępne⁹².

3.1. POSTĘPOWANIE REJESTROWE

Postępowanie rejestrowe jest wszczynane na wniosek podmiotu zainteresowanego uzyskaniem statusu o. p. p. Wniosek ten jest składany do właściwego sądu rejestrowego⁹³. Niezłożenie przedmiotowego wniosku na wymaganych formularzach lub nieprawidłowe jego wypełnienie skutkuje zwróceniem wniosku bez wezwania do uzupełnienia braków⁹⁴.

W formularzu KRS-W-OPP wpisać należy poszczególne rodzaje prowadzonej przez podmiot ubiegający się o status o. p. p. działalności pożytku publicznego, określając jednocześnie, czy jest odpłatna czy nieodpłatna⁹⁵. Do każdego rodzaju działalności należy dobrać odpowiedni kod Polskiej Klasyfikacji Działalności (PKD)⁹⁶. W praktyce powiązanie kodu PKD z rodzajem działalności prowadzonej

⁹¹ T. j. Dz. U. z 2001 r., nr 17, poz. 209 ze zm.; dalej w tekście ustawa o KRS.

⁹² Zob. A. Ceglarski, *Organizacje pożytku publicznego*, Warszawa 2005, s. 86.

⁹³ Wniosek jest składany na właściwych urzędowych formularzach dla podmiotów nierejestrowanych w KRS (np. organizacji kościelnych, ochotniczych straży pożarnych); będzie to KRS-Z21 oraz załącznik KRS-W-OPP. Wzór formularza wniosku o zmianę danych podmiotu w rejestrze stowarzyszeń, innych organizacji społecznych i zawodowych, fundacji oraz publicznych zakładów opieki zdrowotnej – organizacji pożytku publicznego – oznaczonego symbolem KRS-Z21, stanowi załącznik nr 10 do rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 października 2003 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie określenia wzorów urzędowych formularzy wniosków o wpis do Krajowego Rejestru Sądowego oraz sposobu i miejsca ich udostępniania (Dz. U., nr 188, poz. 1846).

⁹⁴ Art. 19 ust. 3 ustawy o KRS.

⁹⁵ Jeśli ta działalność ma zarówno charakter odpłatny i nieodpłatny, należy wpisać ją dwukrotnie, ponieważ jest niedopuszczalne wpisanie jej raz i zaznaczenie przy niej w pola TAK i NIE odpowiadając na pytanie: „Czy działalność jest odpłatna?”.

⁹⁶ Kody te są określone przez rozporządzenie Rady Ministrów z 20 stycznia 2004 r. w sprawie Polskiej Klasyfikacji Działalności (Dz. U. 33, poz. 289).

przez organizację nie jest łatwe, ponieważ klasyfikacja ta przystosowana jest do działalności gospodarczej. Z tego powodu zazwyczaj stosuje się kod oznaczający działalność, gdzie indziej niesklasyfikowaną⁹⁷.

Sąd rejonowy bada, czy dołączone do wniosku dokumenty są zgodne pod względem formalnym i treści z normami prawa oraz czy dane osób, które mają być ujawnione w rejestrze, są prawdziwe. W przypadku uzasadnionych wątpliwości sąd bada również w pozostałym zakresie zgodność zgłoszonych danych z rzeczywistym stanem⁹⁸.

W rejestrze prowadzonym przez sąd ujawnione zostają wszystkie aspekty statutowej działalności pożytku publicznego, co wiąże się z koniecznością wzajemnej zgodności treści wpisu w rejestrze z postanowieniami statutu organizacji, określającego przedmiot jego działalności. Zostaje również wpisana do rejestru informacja o odpłatnym bądź nieodpłatnym charakterze działalności oraz wzmianka o złożeniu rocznego sprawozdania z działalności⁹⁹. Pomocne dla sądu będzie oświadczenie w tej materii złożone zgodnie z przyjętą przez podmiot ubiegający się o status o. p. p. zasadą reprezentacji i dodatkowo podpisane przez osobę uprawnioną w podmiocie do prowadzenia ksiąg rachunkowych oraz sprawozdanie finansowe. Oświadczenie to podlega takim samym wymaganiom, jak sprawozdanie finansowe, czyli podpisywane jest z podaniem daty przez osobę, której powierzono prowadzenie ksiąg rachunkowych i przez kierownika jednostki, a w przypadku organu wieloosobowego przez wszystkich członków organu¹⁰⁰.

Zdolność do uzyskania statusu o. p. p. ma oddział organizacji posiadający osobowość prawną niezależnie od podmiotu, z którego powstał. Otrzymuje on oddzielny numer KRS.

⁹⁷ A. Ceglarski, *Organizacje pożytku*, s. 24.

⁹⁸ Art. 23 ustawy o KRS.

⁹⁹ Art. 53 ust. 5 ustawy o KRS. Sama informacja zawarta w urzędowym formularzu KRS-W-OPP dotycząca charakteru prowadzonej działalności oraz spełnienia wymogu rachunkowego wyodrębnienia obu form działalności jest niewystarczająca.

¹⁰⁰ Zgodnie z art. 52 ust. 2 ustawy z dnia 29 września 1994 r. o rachunkowości (Dz. U. z 2002 r., nr 76, poz. 694 ze zm.).

Do wniosku powinny zostać dołączone inne dokumenty, na podstawie których sąd w postępowaniu rejestrowym może ustalić zaistnienie przesłanek do uzyskania statusu o. p. p. W pierwszej kolejności jest to statut lub inny akt o charakterze konstytucyjno-ustrojowym, w którym jest określony ustrój i sposób funkcjonowania podmiotu. Istotne jest wprowadzenie do niego wszystkich zasad wymaganych przez art. 20 ustawy. W przypadku konieczności modyfikacji statutu i dostosowania go do powyższych warunków, należy dołączyć stosowny akt potwierdzający dokonanie zmian. W zależności od przyjętych przez podmiot procedur będzie to np. protokół i uchwała walnego zebrania, protokół i uchwała Rady Fundacji, oświadczenie fundatora¹⁰¹.

Konieczne są, w celu usprawnienia procedury rejestracji, oświadczenia wewnętrznych organów kontroli (w zależności od przyjętej nomenklatury przez dany podmiot może być to komisja rewizyjna, Rada Fundacji) dotyczące niekaralności, niepozostawaniu w stosunku pokrewieństwa, powinowactwa lub podległości z tytułu zatrudnienia w stosunku do osób zasiadających w organie zarządzającym. Ważnym dokumentem dołączonym do wniosku jest oświadczenie członków organu zarządzającego, że cały dochód podmiotu jest przeznaczony na cele statutowe.

Podmiot, który oprócz uzyskanie statusu o. p. p. stara się również o wpis do rejestru przedsiębiorców, jest zobligowany do dołączenia do wniosku wzoru podpisów osób upoważnionych do reprezentowania go¹⁰². Z obowiązku tego są zwolnione podmioty, które podlegają jedynie obowiązkowi wpisania do rejestru stowarzyszeń, innych organizacji społecznych i zawodowych, fundacji oraz publicznych zakładów opieki zdrowotnej¹⁰³.

Wzory podpisów mogą być uwierzytelnione przez notariusza¹⁰⁴, konsula¹⁰⁵, sędziego lub upoważnionego pracownika są-

¹⁰¹ Zob. R. Skiba, *Jak zostać organizacją*, s. 17.

¹⁰² Art. 19 a ustawy o KRS.

¹⁰³ Art. 49 ust. 4 ustawy o KRS.

¹⁰⁴ Zgodnie z art. 96 pkt 1 w związku z art. 79 pkt 2 ustawy z dnia 14 lutego 1991 r. – Prawo o notariacie (t. j. Dz. U. z 2002 r., nr 42, poz. 369 z zm.).

¹⁰⁵ Zgodnie z art. 19 ust. 1 pkt 2 ustawy z dnia 13 lutego 1984 r. o funkcjach konsulów Rzeczypospolitej Polskiej (t. j. Dz. U. z 2002 r., nr 215, poz. 1823 z zm.).

du¹⁰⁶. Wszyscy zainteresowani mają prawo zapoznać się ze wzorami podpisów, które znajdują się w zbiorze wzorów podpisów osób upoważnionych do reprezentowania podmiotu wpisanego do Rejestru prowadzonego w aktach rejestrowych¹⁰⁷.

3.2. KOSZTY SĄDOWE W POSTĘPOWANIU REJESTROWYM

Od składanego wniosku o wpis statusu o. p. p. sądy pobierają opłatę sądową. W przypadku, gdy wniosek dotyczy zarejestrowania w KRS w rejestrze stowarzyszeń, innych organizacji społecznych i zawodowych, fundacji oraz publicznych zakładów opieki zdrowotnej wysokość opłaty wynosi 500,00 zł¹⁰⁸. Opłata jest dwukrotnie większa w przypadku, gdy wniosek dotyczy jednocześnie wpisu do rejestru przedsiębiorców¹⁰⁹. Jeżeli wniosek o nadanie statusu o. p. p. składa podmiot wpisany w rejestrze stowarzyszeń, innych organizacji społecznych i zawodowych, fundacji oraz publicznych zakładów opieki zdrowotnej opłata wynosi 150,00 zł¹¹⁰.

Wnioskodawca może się ubiegać o zwolnienie z kosztów sądowych, podnosząc, że nie posiada dostatecznych środków na ich uiszczenie¹¹¹ lub postępowanie związane jest z działalnością społeczną, naukową, oświatową, kulturalną, dobroczynną, samopomocową¹¹². Wniosek o przyznanie zwolnienia od kosztów sądowych składany jest pisemnie lub ustnie do protokołu w sądzie¹¹³. Wniosek ten może zostać odrzucony przez sąd.

¹⁰⁶ Zgodnie z art. 19 a ustawy o KRS. Z wykładni językowej tego przepisu wynika, że każdy sędzia lub każdy upoważniony pracownik sądu bez względu, w jakim wydziale sądu pracuje, posiada kompetencje do uwierzytelnienia wzorów podpisów.

¹⁰⁷ Art. 11 ustawy o KRS.

¹⁰⁸ Zob. art. 53 ust. 1 ustawy z dnia 28 lipca 2005 r. o kosztach sądowych w sprawach cywilnych (Dz. U., nr 167, poz. 1398 z zm.); dalej w tekście ustawa o kosztach sądowych.

¹⁰⁹ Zob. art. 53 ust. 2 ustawy o kosztach sądowych.

¹¹⁰ Zob. art. 56 pkt 1 ustawy o kosztach sądowych.

¹¹¹ Zob. art. 103 ustawy o kosztach sądowych.

¹¹² Zob. art. 104 ustawy o kosztach sądowych.

¹¹³ Zob. art. 105 ustawy o kosztach sądowych.

PODSUMOWANIE

Na gruncie ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie większość kościelnych osób prawnych i ich jednostek organizacyjnych jest uprawniona do uzyskania statusu o. p. p. Zazwyczaj te podmioty prowadzą, obok działalności religijnej, również działalność pożytku publicznego i tym samym spełniają podstawowy warunek konieczny do uzyskania statusu o. p. p.

Podjęcie decyzji w kwestii uzyskania statusu o. p. p. należy do organów zarządzających tymi osobami prawnymi.

EDYTA DUDZIAK

KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC PRAW CZŁOWIEKA. EWOLUCJA STANOWISKA

Nie można zaprzeczyć, że Kościół katolicki robi dziś bardzo dużo dla propagowania praw człowieka, popierając je, wzywając do ich szanowania i uznawania, przeciwdziałając wszelkim ich naruszeniom w świecie. O pontyfikacie papieża Jana Pawła II mówi się, iż upłynął pod hasłem właśnie praw człowieka. Często jednak można spotkać się z opiniami, że Kościół z opóźnieniem zajął się tą problematyką. Celem niniejszego artykułu będzie obiektywna analiza stanowiska Kościoła katolickiego wobec praw człowieka, począwszy od uchwalenia Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela w 1789 r., a kończąc na pontyfikacie Ojca Świętego Jana Pawła II.

1. STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC DEKLARACJI PRAW CZŁOWIEKA I OBYWATELA Z 1789 ROKU

Francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. jest uważana za pierwszy dokument na gruncie europejskim, który formalnie używa pojęcia prawa człowieka. Współczesna definicja tych praw ma swoje źródła w ideologii Oświecenia, przede wszystkim francuskiego. Historia praw człowieka jest oczywiście dłuższa, tyle że występowały one pod inną nazwą i miały inny zasięg podmiotowy¹.

¹ Pierwszymi dokumentami, które nakazują respektowanie praw człowieka, były średniowieczne *Chartae Libertatum*, których inspiracją była przede wszystkim chęć

Epoka Oświecenia przyniosła nowożytnie ujęcia praw człowieka, wypracowane przez takich filozofów i myślicieli, jak John Locke (1632-1704), Karol Monteskiusz (1689-1755) i Jan Jakub Rousseau (1712-1778). Ich pisma wywarły przemożny wpływ na przyszłą rewolucję amerykańską i francuską². Prawa człowieka zostały ujęte indywidualistycznie, główny nacisk położono na prawa i wolności wyizolowanej i aspołecznej jednostki, bez względu na przynależność stanową, jak było do tej pory. Przyjęto tezę, iż każdy człowiek jest równy wobec prawa i wolny z samej tylko racji, że jest człowiekiem³. Za źródło praw człowieka uznawano naturę ludzką, czyli rozum, a w myśl liberalizmu jednostka została obdarzona absolutną wolnością i suwerennością⁴.

Efektom przemian i zerwania z absolutyzmem władzy państwowej były dokumenty, które bezpośrednio dotyczyły praw człowieka. W Ameryce Północnej był to dokument *Bill of Rights* stanu Wirginia (12 VI 1776) oraz Deklaracja Niepodległości (*Bill of Rights of Independence*) z 4 VII 1776, a we Francji wspomniana już Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r.

Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela składała się z 17 artykułów poprzedzonych preambułą, która głosiła, iż Deklaracja była tworzona „w obecności i pod okiem Istoty Najwyższej”, nie uznawała

usankcjonowania prawa do stawiania oporu władzy państwowej. Za początek procesu kodyfikacji praw człowieka uznaje się *Magna Charta Libertatum* (*Wielką Kartę Swobód*), która została ogłoszona w 1215 r. przez króla Anglii, Jana bez Ziemi. Przywilej ten był skierowany do pewnych grup społecznych, nie obejmował więc całości społeczeństwa. Nadawał on prawa i wolności, przede wszystkim obywatelskie, w tym właśnie prawo do oporu wobec władzy królewskiej oraz prawo do sądu, wolność poruszania, prawo własności. Dalszymi dokumentami, uważanymi za kodyfikacje praw człowieka są: *Habeas Corpus Act* (1679) i *Bill of Rights* (1689) w Anglii oraz *Neminem captivabimus, nisi iure victum* (1433) w Polsce. Te dokumenty, podobnie jak *Magna Charta*, były skierowane do pewnych warstw społecznych, wyrażały zatem indywidualizm grupowy; zob. F. Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków 2000, s. 49.

² Zob. Z. Hołda, *Ochrona praw człowieka*, Lublin 1996, s. 9.

³ Tamże, s. 5.

⁴ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s.15.

więc Stwórcy za ostateczne źródło praw w niej wyrażonych. Dokument ten zawierał tylko prawa i wolności, natomiast pomijał kwestię obowiązków⁵, ujmując kwestię praw i wolności jednostki w sposób negatywny, jako brak przymusu i zależności⁶. Kwestii religijnych dotyczyły dwa artykuły Deklaracji, mianowicie art. 10 i 11⁷. Artykuły te gwarantowały wolność sumienia i wolność religijną, każdy obywatel miał prawo manifestowania swych myśli i poglądów i był chroniony przed prześladowaniami z ich powodu.

Postawa przedstawicieli Kościoła katolickiego podczas rewolucji francuskiej i ich stosunek do jej osiągnięć legislacyjnych, w tym także do Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, pozwałała od lat na krytykę Kościoła i określanie go jako wroga praw i wolności człowieka. Podkreśla się, iż Kościół zmienił swój stosunek do tej materii dopiero w XX wieku, od pontyfikatu Jana XXIII i Pawła VI. Sam Kościół nie wzbrania się przed oceną krytyczną zarówno tamtych wydarzeń, jak i poczynań Kościoła. Międzynarodowa Komisja Teologiczna (1-7 XII 1983 r.) przyznała, że faktycznie Kościół „opóźnił się” w uznaniu praw człowieka, lecz spowodowane to było sytuacją, w jakiej doszło do uchwalenia Deklaracji. Pod koniec XVIII wieku miała miejsce sekularyzacja państwa i negacja istnienia Boga. W tych okolicznościach trudno było papieżom rozróżnić treść, która była wartościowa i intencja czy też motywacja, będące wrogą wobec wartości religijnych⁸. Poza tym prawa i wolności człowieka wyrażone w Deklaracji wywodzono jedynie z natury rozumnej człowieka, pomijając zupełnie ich pochodzenie jako praw naturalnych od Boga, co również utrudniało uznanie tych zupełnie laickich praw przez Kościół.

⁵ Obowiązki obywatelskie zostały skodyfikowane w 1795 r. w preambule do francuskiej konstytucji, w której została ujęta Deklaracja praw i obowiązków człowieka i obywatela; zob. F. Compagnoni, *Prawa*, s. 76.

⁶ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 16.

⁷ Art. 10. „Nikt nie powinien być zaczepiany z powodu swych przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało ustawą zakreślonego porządku publicznego. Art. 11. Wolna wymiana myśli i poglądów jest jednym z najcenniejszych praw człowieka; każdemu obywatelowi zatem wolno przemawiać, pisać i drukować swobodnie z zastrzeżeniem, że za nadużycie tej wolności odpowiadać będzie w wypadkach przewidzianych przez ustawę”; za: F. Compagnoni, *Prawa*, s. 286.

⁸ Za: F. Compagnoni, *Prawa*, s. 119.

Wydarzenia, jakie miały miejsce po ogłoszeniu Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, miały także wpływ na ocenę tych wydarzeń przez Kościół. W wyniku rewolucji zerwano z monarchią absolutną, a Francja stała się państwem liberalnym, głoszącym skrajny indywidualizm jednostki, obdarzonej absolutną wolnością oraz suwerenność ludu, a na osi państwo – Kościół, państwo miało gwarantować wolność religijną, rozumianą jako wolność przed uciskiem ze strony Kościoła katolickiego. Równocześnie wprowadzono rozdział Kościoła od państwa, ale nie na zasadzie neutralności (model amerykański), tylko w postaci separacji wrogiej⁹. Francuskie Zgromadzenie Narodowe wydało wiele aktów prawnych wymierzonych przeciwko Kościołowi. Należą do nich: uchwała o przejęciu wszystkich dóbr kościelnych przez państwo (2 XII 1789 r.), uchwała dotycząca ślubów zakonnych jako sprzecznych z zasadą wolności człowieka (13 II 1790 r.), konstytucja cywilna kleru (12 VII 1790 r.), która odgórnice narzucała Kościołowi francuskiemu nowy podział administracyjny, i w myśl której biskupi i proboszczowie mieli być wybierani w drodze wyboru. Wreszcie 21 lutego 1795 r. uchwalono ustawę o rozdziale Kościoła od państwa¹⁰.

Te działania władzy państwowej, wchodzące w kompetencje należące dotąd do Kościoła, nie mogły spotkać się z ich pozytywną oceną ze strony Kościoła. Kościół, który został pozbawiony większości ze swych atrybutów, stał się częścią aparatu władzy. Papieżowi odmówiono wpływu na jurysdykcję kościelną, jego osoba stanowiła jedynie znak jedności w wierze¹¹.

⁹ Termin separacja, czyli rozdział określający relacje państwo-Kościół pojawił się we Francji podczas rewolucji. Faktycznie jednak system ten nie polegał na rozdziale, lecz na całkowitym zwierzchnictwie państwa nad Kościołem. Ingerencja państwa w sprawy Kościoła była większa niż w systemach powiązania na zasadzie monizmu religijno-politycznego. Rozdział państwa od Kościoła był jednostronny. Prawdziwy rozdział państwa i Kościoła występuje w Stanach Zjednoczonych, gdzie niedopuszczalna jest ingerencja państwa w sprawy wewnętrzne Kościoła, a Kościół ma zapewnioną całkowitą niezależność od państwa; zob. A. Mezglewski, *Systemy relacji państwo – Kościół w ujęciu historycznym*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 12-20; ks. J. Krukowski, *Kościół i państwo, podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 44.

¹⁰ Zob. J. Krukowski, *Kościół*, s. 44.

¹¹ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 23.

Papież Pius VI odniósł się do wydarzeń rewolucji francuskiej w brewe *Quod aliquandum* z dnia 10 lutego 1791 r., gdzie krytycznie ocenił art. 10, 11 i 17¹² Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, mówiące o wolności religijnej i prawie własności. Jedyne ograniczenia tych wolności mogły być nałożone w drodze ustawy, w przypadku gdy został zakłócony porządek publiczny. Papież natomiast twierdził, że wolność przysługuje tylko obiektywnie istniejącej prawdzie. Katolicka nauka społeczna stała na tym stanowisku do czasu Soboru Watykańskiego II¹³. W następnym brewe papieskim *Caritas quae docente Paulo* (13 IV 1791 r.) została potępiona konstytucja cywilna kleru i zagrożono ekskomuniką tym, którzy ją uznają. Następnie papież Pius VI ogłosił encyklikę *Adeo nota* (23 VI 1791 r.), w której twierdził, iż Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela jest skierowana przeciwko społeczeństwu i religii¹⁴.

Krytyczne stanowisko Kościoła katolickiego wobec Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela odnosi się zwłaszcza do liberalno-indywidualistycznej koncepcji wolności w niej zawartej. Kościół nie występuje przeciwko wolności jako takiej, wyraża jednak sprzeciw przeciwko koncepcji wolności czynienia i postępowania, jak się chce i podoba, bez żadnych ograniczeń¹⁵, gdzie człowiek jest istotą wyizolowaną, aspołeczną, atomistyczną. Tak rozumiana wolność jest wówczas samowolą, wspieraną przez egoizm. Natomiast wolność w wymiarze ludzkim cechuje zdolność wyboru celów i środków, zdolność samookreślenia się, opiera się na prawdzie, normach moralnych i odnosi się do dobra, przy czym nie tylko do dobra jednostkowego, ale również do dobra wspólnego¹⁶.

Idee rewolucji francuskiej spotkały się z aprobatą niektórych duchownych katolickich. Jednym z nich był ksiądz F. de Lamennais,

¹² Artykuł 17 Deklaracji dotyczył prawa własności, uznanego za prawo „nietykalne i święte”, którego nikt nie może być pozbawiony, poza szczególnymi przypadkami potwierdzonymi w ustawie; zob. F. Compagnoni, *Prawa*, s. 287.

¹³ Sobór Watykański II za źródło praw i wolności uznał przyrodzoną godność człowieka.

¹⁴ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 23-24.

¹⁵ Zob. tamże, s. 28.

¹⁶ Zob. tamże, s. 28-29.

który uważał, iż wolność sumienia, religii, prasy i zrzeszania się nie podlega żadnym ograniczeniom, zarówno moralnym, jak i religijnym¹⁷. Poglądy te zostały potępione przez Kościół katolicki. Papież Grzegorz XVI w 1832 r. w encyklice *Mirari vos* stwierdził, iż głoszenie niczym nieograniczonej wolności jest błędem, gdyż prowadzi to do głoszenia fałszu i krytyki religii, a w konsekwencji szkodzi nie tylko Kościołowi, ale i państwu¹⁸.

2. STANOWISKO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO WOBEC PRAW CZŁOWIEKA DO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Papieże w XIX wieku, jeśli wypowiadali się na temat praw człowieka, to przeważnie czynili to w kontekście ich powiązań z doktryną liberalizmu. Liberalizm nie mógł spotkać się z aprobatą ze strony Kościoła, to również prawa człowieka, z ich znaczeniem i nowożytnym pochodzeniem, spotkały się z krytyką Kościoła. Wspomniany już wcześniej papież Grzegorz XVI potępił całą doktrynę liberalizmu w encyklikach *Mirari vos* (15 sierpnia 1832 r.) i *Singulari vos* (24 czerwca 1834 r.). Podobnie głosił papież Pius IX, który w encyklice *Quanta cura* (8 grudnia 1864 r.) potępił racjonalizm i liberalizm oraz prawa i wolności człowieka, które nie mają żadnych ograniczeń. Papieże uważali, iż nie wystarczy głosić samej tylko równości wszystkich wobec prawa, przy równoczesnym nadaniu prawu własności walorów prawa świętego, gdyż prowadzi to do wyczerpania gospodarczego ogromnych mas ludzi¹⁹. Papież Pius IX przypomniał w encyklice *Nostis et Nobiscum* (8 grudnia 1849 r.), że chrześcijaństwo także niesie ze sobą naukę o wolności i równości²⁰.

O prawach człowieka w nauczaniu Kościoła, w ścisłym tego słowa znaczeniu, można mówić dopiero od pontyfikatu papieża Leona XIII (1878-1903). Dokument Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” zatytu-

¹⁷ Zob. tamże, s. 24.

¹⁸ Zob. tamże, s. 24.

¹⁹ Zob. tamże, s. 24.

²⁰ Zob. tamże, s. 24.

łowany *Kościół i prawa człowieka* ogłoszony w 1975 r. przyznaje, że podczas pontyfikatu tego papieża nastąpił „decydujący, jakkolwiek umiarkowany zwrot w postawie Kościoła [wobec praw człowieka – przyp. aut.]. [...] papież zaczyna traktować w sposób coraz bardziej otwarty podstawowe prawa człowieka, przede wszystkim zaś prawa obywateli do udziału w życiu politycznym”²¹.

W encyklikach *Immortale Dei* oraz *Libertas* (20 czerwca 1888 r.) Leon XIII odrzucił założenia liberalnej i racjonalistycznej koncepcji wolności, rozumianej jako wolność czynienia tego, co się chce, w oderwaniu od zasad moralnych. Twierdził, że tak rozumiana wolność zagraża dobru jednostki i państwu, i w konsekwencji prowadzi do tyranii²². Papież akcentował przede wszystkim prawo do wolności religijnej, ale podobnie jak poprzednicy twierdził, że wolność przysługuje tylko głoszeniu prawdy. Odrzucał możliwość nadania tego samego statusu prawdzie i fałszowi. Leon XIII podkreślał jednak, iż Kościół nie potępia innych kultów, choć uważa je za fałszywe, jednak należy im się tolerancja w imię uniknięcia większego zła, czyli pamiętając o dobru wspólnym²³.

Najważniejszym jednak dokumentem papieskim dotyczącym tego tematu jest encyklika *Rerum novarum* (1891), która uważana jest za pierwszą deklarację dotyczącą praw osoby w Kościele, głównie tzw. praw społecznych²⁴. Leon XIII zajął się prawami tej grupy społecznej, która w ciągu XIX wieku doznała największego uciężenia. Z jednej strony głoszone hasła rewolucyjne wolności, równości i braterstwa, z drugiej strony zrodziła się warstwa robotnicza społeczeństwa, która żyła w nędzy, głodzie, wyzysku i upodleniu. Papież w encyklice *Rerum novarum* wymienia główne prawa społeczne, wśród nich za najważniejsze i podstawowe uważał prawo do sprawiedliwej płacy, rozumianej jako tzw. płaca rodzinna, która powinna zapewnić utrzymanie pracownikowi, jego rodzinie oraz pozwolić na

²¹ *Kościół i prawa człowieka*, n. 20, „Więź” 5 (241)/ 1978, s. 41.

²² Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 25.

²³ Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 2005, s. 40-41; ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 34; A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, s. 10.

²⁴ Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 37.

dokonanie oszczędności²⁵. Kolejnym prawem wymienionym przez papieża w encyklice jest prawo własności rzeczy ruchomej bądź nieruchomości, do której to własności człowiek dochodzi w wyniku swej pracy²⁶. Prawo to przysługuje wszystkim ludziom, więc także robotnikom, którzy powinni otrzymywać takie wynagrodzenie, jakie pozwoliłoby na nabycie własności. Prawo do własności prywatnej papież powiązał z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr i z pracą ludzką²⁷. Niemniej ważnym prawem społecznym wymienionym w *Rerum novarum* jest prawo do tworzenia prywatnych stowarzyszeń i związków zawodowych, które to prawo ma swe źródło w prawie natury²⁸. „Stowarzyszenia te winny starać się, żeby pracownik nigdy nie był pozbawiony pracy”²⁹. Leon XIII określa również zadania państwa wobec społeczeństwa, a mianowicie głównym jego obowiązkiem jest troska o dobro wspólne i ochrona praw człowieka, a zwłaszcza ochrona praw grup społecznych najbardziej narażonych na ich łamanie, czyli robotników, kobiet i dzieci.

Wszyscy ludzie są wolni oraz równi wobec prawa ze względu na godność osoby ludzkiej. Prawa, które papież wymienia w swej encyklice, uważa za prawa naturalne, nie pochodzące od władzy państwowej. Państwo powinno być ich gwarantem i zapewniać ich realizację, i tylko wtedy w państwie może zapanować ład społeczno-gospodarczy³⁰. Nauczanie papieża Leona XIII było inspiracją dla kolejnych papieży, którzy zajmowali się tematyką praw człowieka.

Kolejnym papieżem, który podejmował temat praw człowieka w swoim nauczaniu, był papież Pius XI (1922-1939), którego pontyfikat przypadł na okres umacniania się socjalizmu i faszyzmu w Europie. Jego pisma rozwijały koncepcje papieża Leona XIII, tyle że odnosiły się do ówczesnych wydarzeń. Papież ogłosił wiele dokumentów, które odnosiły się do tematyki praw człowieka, były to encykliki *Casti connubii* (31 grudnia 1930 r.), *Non abbiamo bisogno* (29 czerw-

²⁵ Zob. tamże, s. 38-39.

²⁶ Zob. tamże, s. 40.

²⁷ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 36.

²⁸ Zob. tamże, s. 36.

²⁹ Leon XIII, *Rerum novarum*, n. 42, za: ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 37.

³⁰ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 38.

ca 1931 r.), *Mit brennender Sorge* (14 marca 1937 r.) i *Divini Redemptoris* (19 marca 1937 r.)³¹. W encyklikach tych papież krytycznie ocenił pozytywizm prawniczy. Podobnie jak Leon XIII twierdził, że prawa człowieka są prawami naturalnymi, a ich źródłem jest godność osoby ludzkiej. Za najważniejsze prawo wolnościowe papież uważał prawo rodziców do wychowania własnych dzieci. Pius XI sprzeciwiał się w ten sposób socjalistycznej i faszystowskiej ideologii, która głosiła, iż dzieci są własnością państwa, i że to ono powinno zająć się ich wychowaniem. Prawo do wychowania dzieci przez rodziców jest prawem niezbywalnym i wcześniejszym od prawa jakiegokolwiek społeczności ludzkiej. Poza tym dziecko otrzymuje swe istnienie nie od państwa, lecz właśnie od rodziców, i to oni powinni mieć wpływ na przyszłość dziecka³². Kolejnym, nie mniej ważnym prawem, wymienionym przez Piusa XI jest prawo do wolności religii. „Człowiek wierzący posiada niezniszczalne prawo wyznawania swej wiary i praktykowania jej w odpowiedni sposób”³³. Papież ujmował to prawo również jako prawo naturalne człowieka, którego państwo nie może ograniczać.

Najbardziej jednak znaczącym dokumentem wydanym przez Piusa XI była encyklika *Quadragesimo anno*, która dotyczyła społecznych praw człowieka³⁴. Podobnie jak w *Rerum novarum* jednym z najważniejszych praw pracownika jest prawo do sprawiedliwej płacy za wykonaną pracę. Płaca ta powinna „zaspokajać przeciętne potrzeby życia rodzinnego” i nie zmuszać do pracy kobiet wychowujących dzieci, co papież nazywa „straszliwym nadużyciem”³⁵. Słuszna płaca jest należna każdemu pracującemu człowiekowi, który ma prawo do uczestnictwa w dochodzie narodowym. Także prawo własności jest jednym z podstawowych praw człowieka, co więcej, jest prawem naturalnym. Papież jest przeciwny ujmowaniu tego prawa w sposób skrajny, czyli indywidualistycznie albo kolektywnie³⁶. Papież postu-

³¹ Zob. tamże, s. 39.

³² Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 44-45.

³³ Pius XI, *Mit brennender Sorge*, n. II, 178, za: ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 40.

³⁴ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 39.

³⁵ Pius XI, *Quadragesimo Anno*, n. 71, za: ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 41.

³⁶ Skrajny indywidualizm uznawał prawo własności za prawo święte i nienaruszalne, podkreślające niezależność jednostki od społeczeństwa, natomiast kolektywizm

lował również konieczność reform prowadzących do sprawiedliwego podziału własności pomiędzy wszystkie klasy społeczne³⁷. Pius XI zajmował się także prawem do stowarzyszania się i tworzenia związków zawodowych. Papież określił w encyklice ich zadania: troska o dobro materialne oraz duchowe pracowników.

Pius XI dodał jednak do katalogu praw społecznych wymienionych przez Leona XIII w *Rerum novarum* jeszcze prawo do partycypacji, rozumiane jako prawo do udziału w zyskach przedsiębiorstwa, prawo do partycypacji we współzarządzaniu przedsiębiorstwem i prawo do współwłasności. Wymienia także prawo do pracy, do zatrudnienia, do ochrony pracy³⁸.

Pius XI w swoim nauczaniu nawiązywał do sytuacji politycznej i gospodarczej panującej w ówczesnej Europie. Krytycznie oceniał ideologię państwa nazistowskiego i socjalistycznego, która zniewalała człowieka i ograniczała jego prawa. Człowiek był zmuszony podporządkować się państwu, które stanowiło najwyższą wartość.

Następca Piusa XI, Pius XII również podejmował temat praw człowieka, mimo że nie wydał w tej materii żadnego oficjalnego dokumentu. Poświęcił jednak temu tematowi wiele przemówień, z których za najważniejsze uważa się przemówienie radiowe wygłoszone w Wigilię Bożego Narodzenia 1942 r. oraz przemówienie na uczczeniu pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum* (1 kwietnia 1941 r.)³⁹. Papież nie mógł pominąć tego zagadnienia z tej racji, że jego pontyfikat przypadł na okres II wojny światowej, gdy prawa człowieka były nagminnie łamane, a godność człowieka często była tylko nic nieznaczącym frazesem.

Pius XII na kilka lat przed ogłoszeniem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka sformułował katalog praw człowieka. W przemówieniu wigilijnym papież wymienił siedem głównych praw człowieka

nie uznawał indywidualnej własności i dążył do wyzbycia się własności prywatnej na rzecz wspólnoty. Pius XI podkreślał, iż własność prywatna pozwala człowiekowi na rzeczywiste korzystanie z dóbr ziemskich, które Stwórca przeznaczył dla wszystkich ludzi; zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawo*, s. 42; ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 43.

³⁷ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawo*, s. 42.

³⁸ Zob. tamże, s. 41; ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 44.

³⁹ Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 46-47.

oraz poprzedził je ich filozoficznym uzasadnieniem. Uznał, podobnie jak jego poprzednicy, iż prawa człowieka są prawami naturalnymi, których źródłem sprawczym jest Bóg, źródłem poznania godność osoby ludzkiej, natomiast środkiem poznania tych praw jest rozum ludzki.

Prawa człowieka określił jako wrodzone, powszechne, niezbywalne, pierwotne i podstawowe⁴⁰. Są to:

– prawo do zachowania i rozwoju życia fizycznego, umysłowego i moralnego, w szczególności zaś prawo do kształcenia i wychowania religijnego,

– prawo do prywatnej i publicznej czci Boga, łącznie z dobroczynną działalnością religijną,

– prawo do zawarcia małżeństwa i do osiągnięcia jego przyrodzonego celu, prawo do założenia społeczności rodzinnej i własnego domu,

– prawo do pracy jako niezbędny środek do utrzymania życia rodzinnego,

– prawo do wolnego wyboru zawodu, w tym także stanu kapłańskiego i zakonnego

– prawo do używania dóbr doczesnych z zachowaniem swych obowiązków i ograniczeń natury społecznej⁴¹.

Pius XII mówił także o innych prawach człowieka, takich jak prawo do głoszenia prawdy, prawo do szczęścia, prawo do dobrego imienia, do kultury narodowej, a także prawo do rozwoju⁴².

Papież ten szczególnie zajął się prawem do życia, podkreślał integralność osoby ludzkiej od jej poczęcia do naturalnej śmierci. Władza państwowa „nie może decydować bezpośrednio o początku lub o końcu życia ludzkiego, określać według swojego widzimisię sposób jego rozwoju fizycznego, duchowego, religijnego i moralnego”⁴³.

⁴⁰ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 44.

⁴¹ Zob. Pius XII, *Przemówienie wigilijne z 24.XII.1942 roku*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin, t. 1, s. 181-197.

⁴² Zob. Pius XII, *Przemówienie na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum” papieża Leona XIII 1.VI.1941 roku*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin, t. 1, s. 157-168.

⁴³ Tamże, s. 160.

Także sam człowiek nie może dysponować swoim życiem, ponieważ nie jest jego właścicielem, a jedynie jego użytkownikiem⁴⁴. W swoich przemówieniach zajmował się tematyką praw społecznych. Poszerzył znaczenie pojęcia słusznej płacy, która powinna nie tylko zapewnić utrzymanie robotnikowi, jego rodzinie oraz pozwolić na dokonanie oszczędności, ale także powinna zagwarantować właściwe wychowanie i wykształcenie dzieci⁴⁵.

Obszernie też ujął prawo do pracy oraz prawo do używania dóbr doczesnych. Prawo do używania dóbr doczesnych uważał za ważniejsze od innych praw społecznych⁴⁶. Jest ono ściśle powiązane z prawem własności i oznacza prawo człowieka do „korzystania z dóbr materialnych ziemi”⁴⁷ dla swego utrzymania i rozwoju. Prawo to jest niezbędne człowiekowi do wypełniania jego obowiązków i pozwala na właściwe funkcjonowanie człowieka jako osoby. Jest to prawo pierwotne, a więc nie nadane człowiekowi przez społeczność ludzką i przysługujące wszystkim ludziom⁴⁸. Skorelowane z prawem do używania dóbr doczesnych prawo własności prywatnej jest prawem o tyle istotnym, iż zapewnia rodzinie właściwe funkcjonowanie w społeczności ludzkiej i zadaniem państwa jest właśnie umożliwienie każdemu człowiekowi zrealizowania tego prawa⁴⁹.

Niemniej istotnym prawem społecznym wymienionym przez Piusa XII jest prawo do pracy, ujmowane w dwóch płaszczyznach: osobistej, oznaczającej, iż wykonanie pracy angażuje osobiste siły człowieka oraz koniecznej, ponieważ bez pracy człowiek nie jest w stanie zdobyć tego, co jest mu niezbędne do życia. Papież także to prawo

⁴⁴ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 46.

⁴⁵ Przemówienie z 13 VI 1943 r., za: Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 92.

⁴⁶ Za: Jan XXIII, *Mater et Magistra*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 19; encyklikę *Mater et Magistra* papież napisał, aby przypomnieć dokonania poprzedników w dziedzinie praw społecznych.

⁴⁷ Pius XII, *Przemówienie na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”*, s. 159.

⁴⁸ Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 49.

⁴⁹ Zob. Pius XII, *Przemówienie na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”*, s. 161.

uznał za naturalne prawo człowieka, a obowiązkiem państwa jest zapewnienie możliwości korzystania z tego prawa⁵⁰.

Z przedstawionych powyżej dokumentów papieskich wynika, iż zainteresowanie Kościoła tematyką praw człowieka rosło stopniowo w ciągu XIX wieku. Opinie, iż Kościół zajmował negatywne stanowisko wobec praw człowieka należy uznać za co najmniej niesprawiedliwe. Kościół nie mógł wyrazić zgody na koncepcje liberalno-racjonalistyczne praw człowieka, których zastosowanie w życiu społecznym doprowadziło do stworzenia ponownego rozwarstwienia społecznego, do powstania warstwy społecznej robotniczej, która zamiast korzystać w pełni z praw człowieka, została w zasadzie ich pozbawiona, w imię materializmu, rozwiniętego konsumpcjonizmu i błędnie rozumianego prawa własności, a także wolności, ujmowanej jako prawo czynienia tego, co się chce, bez względu na ograniczenia wynikające chociażby z prawa innych osób do korzystania z wolności i innych swych praw.

Kościół wypracował własny katalog praw człowieka, a zwłaszcza praw społecznych, opartych na prawie naturalnym, których źródłem jest godność osoby ludzkiej. Zanim jeszcze doszło do świeckiej kodyfikacji tych praw w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, papieże XIX i początków XX wieku zajęli się nimi w swym nauczaniu, dając podstawy do dalszych refleksji i działań Kościoła na tym polu.

3. STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC POWSZECHNEJ DEKLARACJI PRAW CZŁOWIEKA Z 1948 ROKU

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (10 grudnia 1948 r.) powstała w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych jako reakcja ówczesnego świata na doświadczenia wojenne, gdy „nieposzanowanie i nieprzestrzeganie praw człowieka doprowadziło do aktów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości”⁵¹, a godność

⁵⁰ Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 50; Pius XII, *Przemówienie na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”*, s. 160.

⁵¹ Za: Preambuła do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w: ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 321.

osoby ludzkiej przestała mieć jakąkolwiek wartość. Narody Zjednoczone uznały za konieczne „zawarowanie praw człowieka przepisami prawa”⁵², co z jednej strony miało doprowadzić do lepszej współpracy między narodami, a z drugiej, ustalenie wspólnego katalogu praw człowieka, rozumianych jednakowo, pozwalało na ich pełniejszą realizację.

Deklaracja składała się z preambuły i 30 artykułów, w których wymienia się „równe i niezbywalne”⁵³ prawa człowieka, uznając przyrodzoną godność człowieka. W artykule 1 możemy przeczytać, iż „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem, i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”⁵⁴. Dalsze artykuły wymieniają następujące prawa człowieka: prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa (art. 3), prawo do uznania osobowości prawnej człowieka (art. 6), prawo do jednakowej ochrony prawnej (art. 7), prawo do sądowego dochodzenia swych praw (art. 8), prawo do sprawiedliwego i bezstronnego sądu (art. 10), prawo do uznania osoby za niewinną, dopóki sąd nie udowodni jej winy (art. 11 pkt 1), prawo swobodnego poruszania się i zamieszkania (art. 13 pkt 1), prawo do emigracji i imigracji (art. 13 pkt 2), prawo do ubiegania się o azyl (art. 14 pkt 1), prawo do posiadania obywatelstwa (art. 15), prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny oraz jej ochrony (art. 16), prawo do posiadania własności (art. 17), prawo wolności myśli, sumienia i wyznania (art. 18), prawo wolności wyrażania (art. 19), prawo do zgromadzania się i stowarzyszania (art. 20), prawo do uczestnictwa w rządzeniu oraz do równego dostępu do służby publicznej w swym kraju (art. 21), prawo do ubezpieczeń społecznych oraz do urzeczywistniania swych praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych (art. 22), prawo do pracy (art. 23 pkt 1), prawo do słusznej płacy (art. 23 pkt 2,3), prawo do tworzenia i przystępowania do związków zawodowych (art. 23 pkt 4), prawo do urlopu i wypo-

⁵² Za: *Preambuła do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w: ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 321.

⁵³ Za: tamże, s. 321.

⁵⁴ Za: tamże, s. 322.

czynku (art. 24), prawo do stopy życiowej zapewniającej zdrowie i dobrobyt rodziny (art. 25), prawo do nauki (art. 26), prawo do swobodnego uczestnictwa w życiu kulturalnym społeczeństwa (art. 27), prawo do porządku międzynarodowego (art. 28). Deklaracja wymienia również kilka zakazów: zakaz dyskryminacji ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, wyznanie, poglądy polityczne i inne, narodowość, pochodzenie społeczne, majątek, urodzenie lub inny stan i podobnie zakaz dyskryminacji jakiegokolwiek kraju lub obszaru (art. 2), zakaz niewolnictwa (art. 4), zakaz tortur, oraz zakaz traktowania w sposób okrutny, niehumanitarny lub poniżający (art. 5), zakaz bezprawnego aresztowania, zatrzymania lub wygnania z kraju (art. 9), zakaz skazania za przestępstwo w myśl zasady *lex retro non agit* (art. 11 pkt 2)⁵⁵.

Deklaracja kończy się przypomnieniem, iż człowiek ma nie tylko prawa, ale także obowiązki wobec społeczeństwa, „bez którego niemożliwy jest swobodny i pełny rozwój jego osobowości”⁵⁶, a prawa i wolności człowieka mogą być ograniczone tylko na drodze prawnej „w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i poszanowania praw i wolności innych i w celu uczynienia zadość słusznym wymogom moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu demokratycznego społeczeństwa”⁵⁷.

Papież Pius XII nie wypowiedział się na temat Deklaracji po jej ogłoszeniu. Wprawdzie jeszcze w trakcie prac nad jej tekstem, 1 września 1948 r., papież docenił fakt, że istnieją ludzie, którzy mają poczucie odpowiedzialności za cywilizację i ludzkość, nie ustają w wysiłkach na rzecz ochrony praw człowieka i obrony ludzkości przed kataklizmem nowej wojny, jednakże już po jej ogłoszeniu nie zajęł żadnego stanowiska wobec tego faktu⁵⁸. Badacze tego tematu przyjmowali różne hipotezy takiego stanowiska papieża⁵⁹. Z jednej strony uważa się, iż chodziło tu o negatywne nastawienie wielu katolickich

⁵⁵ Zob. tamże, s. 322-329.

⁵⁶ Art. 29 pkt 1 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, za: ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 328.

⁵⁷ Art. 29 pkt 2 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, za: tamże, s. 328.

⁵⁸ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 177.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 177.

myślicieli do Deklaracji, których papież nie chciał urazić, spowodowane jakoby laickim charakterem praw wymienionych w tekście oraz brakiem odwołania się do Stwórcy, jako do źródła praw człowieka. Z drugiej strony podejrzewa się, że papież nie mógł zaakceptować tego, iż prawa człowieka wymienione w Deklaracji są oddzielone od religii i jako takie nie mogą służyć pokojowi. Poza tym w tekście Deklaracji mówi się jedynie o przyrodzonej godności człowieka, nie wspominając o jej nadprzyrodzonym wymiarze i nie wiążąc praw człowieka z prawem Bożym⁶⁰.

W pracach nad tworzeniem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka brali udział myśliciele katoliccy. Najbardziej znaczącymi postaciami są tu Jacques Maritain oraz Rene Cassin, który konsultował wiele spraw dotyczących tekstu deklaracji z G. Roncallim, późniejszym papieżem Janem XXIII.

I to właśnie papież Jan XXIII uczynił pierwszy krok ku temu, aby Kościół znalazł wspólną płaszczyznę z ludźmi niewierzącymi, w rozumieniu praw człowieka. Jego najdonioślejszą encykliką w tej materii jest *Pacem in terris*, gdzie papież dokonał również oceny Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, a także działalności ONZ. Jest to w zasadzie pierwsza encyklika, w której papież zwraca się także do wszystkich ludzi dobrej woli, nie tylko do osób wierzących⁶¹. Podobnie jak jego poprzednicy, stwierdza, iż prawa człowieka są prawami naturalnymi, lecz wysnuwa z tego faktu jeszcze jeden wniosek, a mianowicie katolicy mają dlatego „szerokie możliwości spotkań i porozumień tak z chrześcijanami odłączonymi od Stolicy Apostolskiej, jak i z istotami ludzkimi pozostającymi poza światłem wiary w Jezusa Chrystusa, w których jednak obecne jest światło rozumu oraz wrodzona uczciwość”⁶².

Papież pozytywnie odniósł się do Deklaracji ONZ, mimo iż niektóre jej punkty „wzbudziły obiekcje i zastrzeżenia”⁶³. Stwierdził, iż „dokument ten stanowi niewątpliwie ważny krok na drodze do praw-

⁶⁰ Zob. tamże, s. 177-178.

⁶¹ Zob. F. Compagnoni, *Prawa*, s. 202.

⁶² Jan XXIII, *Pacem in terris*, n.57, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 123.

⁶³ Tamże, n. 50, s. 121.

no-politycznego zorganizowania wspólnoty światowej. Uznał on [dokument – przyp. aut.] solennie godność osoby we wszystkich istotach ludzkich; w konsekwencji ogłoszone zostało jako ich prawo fundamentalne prawo do swobodnego działania w poszukiwaniu prawdy, we wdrażaniu dobra moralnego i sprawiedliwości; prawo do życia godnego; ogłoszone zostały również inne prawa związane z tymi, które wymienione zostały wyżej”⁶⁴.

Papież Jan XXIII odszedł również od stanowiska, jakie Kościół zajął od czasów rewolucji francuskiej, gdy mylono błąd z błędzącym oraz prawdę z nosicielem prawdy. Papież w swej encyklice głosił, iż „słuszność wymaga, aby zawsze odróżniać błędy od osób wyznających błędne poglądy, chociażby ci ludzie kierowali się albo fałszywym przekonaniem, albo niedostateczną znajomością religii lub moralności”⁶⁵.

J. Joblin, który przez wiele lat był pracownikiem Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie, stwierdził, że papież Jan XXIII zasłużył się zatarciem konfliktu między ludźmi wierzącymi a niewierzącymi, który występuje w świecie zachodnim. Nie rezygnując z obrony wartości chrześcijańskich, papież nie uważał, aby różnice między doktryną Kościoła a współczesnym światem przesiąkniętym ateizmem, w interpretacji pewnych wartości miały zdominować życie publiczne⁶⁶.

Papież Paweł VI także popierał działalność Organizacji Narodów Zjednoczonych w dziedzinie praw człowieka. Będąc w siedzibie ONZ w 1964 r. mówił: „To, co tutaj ogłaszacie, to są fundamentalne prawa i obowiązki człowieka, jego godność, jego wolność, zwłaszcza wolność religijna. Czujemy, że jesteście interpretatorami tego, co w umyśle ludzkim jest najwyższe [...]”⁶⁷.

Do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka bardzo często odwoływał się papież Jan Paweł II. Już na początku swego pontyfikatu z okazji XXX rocznicy ogłoszenia Deklaracji przesłał orędzie Organizacji Narodów Zjednoczonych (2 października 1979 r.), w którym stwierdził, że sformułowania Powszechnej Deklaracji i encykliki pa-

⁶⁴ Tamże, n. 50, s. 121.

⁶⁵ Tamże, n. 158, s. 151.

⁶⁶ Zob. F. Compagnoni, *Prawa*, s. 118-119.

⁶⁷ Za: tamże, s. 208.

pieża Jana XXIII *Pacem in terris* są bardzo podobne. Oba dokumenty potwierdzają, iż podstawą praw człowieka jest godność osoby ludzkiej. Papież głosił, iż „dokument ten jest «słupem milowym» na wielkiej i trudnej drodze rodzaju ludzkiego”⁶⁸. Papież uznał, że dokonania ONZ na polu praw człowieka, liczne deklaracje „praw ludzkich, praw dziecka, kobiety, równości między rasami”, a zwłaszcza dwa układy międzynarodowe o prawach gospodarczych, społecznych i kulturalnych, o prawach obywatelskich i politycznych, powinny stanowić „podstawową wartość, z którą winni konfrontować swoje sumienia jej członkowie i z której [ONZ – przyp. aut.] winna czerpać ustawicznie swoje natchnienie”⁶⁹.

Papież Jan Paweł II bardzo cenił ten dokument, powołując go w wielu swych pismach i przemówieniach⁷⁰, nazywał go „najcenniejszym i najważniejszym dokumentem w historii prawa”⁷¹, w którym Narody Zjednoczone dążyły do określenia i ustalenia obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka, zobowiązując się wzajemnie do ich ścisłego przestrzegania⁷², a także cenił jego znaczący wkład w rozwój prawa międzynarodowego oraz krajowego w dziedzinie praw człowieka. Twierdził, że dzięki Deklaracji „miliony mężczyzn i kobiet może wieść życie bardziej godziwe”⁷³. Równocześnie papież uświadamiał swoich odbiorców, iż Deklaracja będzie pustym frazesem i jedynie

⁶⁸ Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku (2.X.1979 r.)*, n. 7 w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin 1987, t. 2, s. 89.

⁶⁹ Tamże, n. 9, s. 91.

⁷⁰ Np.: Encykliki *Redemptor hominis*, *Centessimus annus*, Orędzie papieskie na światowy dzień pokoju z dnia 8 grudnia 1979, Orędzie do prezydenta i narodu filipińskiego z dnia 17 lutego 1981, Orędzie papieskie na światowy dzień pokoju z dnia 8 grudnia 1981.

⁷¹ „[...] the most precious and important document in the history of law”; zob. *Message of pope John Paul II for the 50th anniversary of the Universal Declaration of Human Rights*, w: *Human rights and the pastoral mission of the Church, World Congress on the pastoral promotion of human rights, Rome, 1-4 July 1998*, Vatican City 2000, s. 63.

⁷² Zob. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 17, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 458.

⁷³ *Message of pope John Paul II for*, s. 63.

„literą” prawa, jeśli nie będzie wśród Państw Sygnatariuszy Deklaracji woli do wypełniania jej wszystkich postanowień. Mówił, iż sama „litera” prawa może zabijać, podczas gdy tylko „duch ożywia”, dlatego Deklaracja powinna być rozumiana zgodnie z jej „duchem” nakierowanym na dobro człowieka, „osoby we wspólności”⁷⁴. W swej encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisał, „że te deklaracje praw osób i narodów [...] są jedynie jałową retoryką, jeżeli nie towarzyszy im zdemaskowanie egoizmu krajów bogatych, które zamykają krajom ubogim dostęp do rozwoju albo uzależniają go od absurdalnych zakazów prokreacji i tym samym przeciwstawiają rozwój samemu człowiekowi”⁷⁵. Papież piętnował tendencję do „wybierania tego czy innego prawa dla swej wygody, podczas gdy ignoruje się te prawa, które są sprzeczne z doraźnymi interesami”⁷⁶. Jan Paweł II zdawał sobie sprawę z tego, iż Powszechna Deklaracja nie zawiera w swej treści podstaw antropologicznych i etycznych praw, które wymienia, ale tu właśnie Kościół wnosi swój „niezastąpiony wkład” przez głoszenie, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga⁷⁷.

4. KOŚCIÓŁ POSOBOROWY A PRAWA CZŁOWIEKA

Sobór Watykański II prawom człowieka poświęcił wiele dokumentów, z których za najbardziej znaczące uznaje się *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)* oraz *Deklarację o wolności religijnej (Dignitatis humanae)*. Analiza tych i innych dokumentów Soboru pozwala na ustalenie katalogu praw człowieka, na wskazanie współczesnych zagrożeń tych praw oraz na stwierdzenie, że źródłem uzasadniającym prawa człowieka

⁷⁴ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 17, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 459.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 18, Kraków 1995, s. 33.

⁷⁶ *Message of pope John Paul II for*, s. 63.

⁷⁷ *Przemówienie Jana Pawła II z okazji uroczystości nadania doktoratu «honoris causa» Uniwersytetu «La Sapienza» (17 V 2003)*, umieszczone pod adresem http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dr_lasapienza_17052003.html

jest godność osoby ludzkiej⁷⁸. *Deklaracja o wolności religijnej (Dignitatis humanae)* potwierdza fakt, iż Kościół naprawdę poszukuje wspólnej płaszczyzny porozumienia ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Deklaracja stwierdza, że wolność religijna przysługuje wszystkim ludziom jako prawo, które „ma swój fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jego naturze. Dlatego prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej”⁷⁹.

W czasie trwania Soboru Watykańskiego II swoją encyklikę *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963 r.) ogłosił papież Jan XXIII, która nazywana jest kartą praw człowieka, wielką kartą praw człowieka, czy też deklaracją praw człowieka⁸⁰. Papież podkreśla w niej, że godność człowieka wynika z tego, iż jest istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, ma więc prawa i obowiązki wypływające z jego natury, które są powszechne, nienaruszalne i niezbywalne. Prawa człowieka są więc prawami naturalnymi, a także pierwotnymi, gdyż są wcześniejsze od jakiegokolwiek prawa pozytywnego⁸¹. Godność osoby ludzkiej w świetle objawienia Bożego należy oceniać jeszcze wyżej, jako że ludzie zostali odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa i przez to stali się dziećmi Bożymi⁸².

Papież zebrał w swym dokumencie podstawowe prawa człowieka, podkreślając równocześnie, że człowiek ma odpowiadające prawom obowiązki, związane z uznaniem i poszanowaniem praw innych ludzi⁸³. Jan XXIII wymienia dziewięć praw człowieka, które w treści encykliki są dokładnie uszczegółowione:

⁷⁸ Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 65.

⁷⁹ *Deklaracja o wolności religijnej (Dignitatis humanae)*, n. 6a, za: F. Compagnoni, *Prawa*, s.206.

⁸⁰ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 51.

⁸¹ Zob. tamże, s. 55.

⁸² Zob. Jan XXIII, *Pacem in terris*, n. 9-10, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 97.

⁸³ Zob. tamże, n. 30, s. 105; podobnie w *Deklaracji o wolności religijnej (Dignitatis humanae)*, n. 7b : „przy korzystaniu z wszelkich rodzajów wolności należy przestrzegać moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej; stąd w realizowaniu swych praw poszczególne ludzie i grupy społeczne mają moralny obowiązek zwracania uwagi i na prawa innych, i na swoje wobec innych obowiązki, i na wspólne dobro wszystkich”, za: F. Compagnoni, *Prawa*, s. 207.

- 1) prawo do życia oraz prawo do godnej człowieka stopy życiowej, prawo do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, prawo do zabezpieczenia społecznego w kryzysowych sytuacjach życiowych,
- 2) prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych,
- 3) prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawnego sumienia,
- 4) prawo do wolnego wyboru stanu i do swobody życia rodzinnego,
- 5) prawa w dziedzinie gospodarczej, w tym prawo do słusznej płacy oraz do własności prywatnej,
- 6) prawo do zrzeszania się,
- 7) prawo do emigracji i migracji,
- 8) prawo do udziału w życiu publicznym,
- 9) prawo do ochrony swoich praw⁸⁴.

Nie można powiedzieć jednak, że encyklika zawiera tylko dziewięć podstawowych praw człowieka, ponieważ papież każde z tych praw uszczegóławia, tworząc w rzeczywistości cały katalog praw człowieka. Przykładem może tu być prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, którego treść stanowi prawo do korzystania z rozwoju wiedzy, do wykształcenia podstawowego, technicznego, zawodowego i wyższego, do wolności poszukiwania prawdy, do wypowiedania i rozpowszechniania swych poglądów, do swobodnej twórczości artystycznej, do otrzymywania prawdziwych informacji, do należącego szacunku i posiadania dobrej opinii⁸⁵.

Dwa lata przed ogłoszeniem *Pacem in terris*, papież Jan XXIII wydał encyklikę *Mater et Magistra*, którą napisał w celu przypomnienia dokonań swych poprzedników w dziedzinie praw społecznych. Przedstawił w niej również swoje postulaty w tej materii, dotyczące przede wszystkim prawa do słusznej płacy oraz prawa do własności prywatnej w zmieniającej się sytuacji gospodarczej nie tylko w po-

⁸⁴ Zob. Jan XXIII, *Pacem in terris*, n.11-27, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 99-105.

⁸⁵ Zob. tamże, n. 12-13, s. 100.

szczególnych krajach, ale także w skali globalnej. Papież twierdził, iż ustalając wysokość wynagrodzenia, należy brać pod uwagę wiele czynników, w tym rzeczywistą wydajność pracy poszczególnych pracowników, sytuację gospodarczą zatrudniających przedsiębiorstw, dobro kraju i dobro wszystkich narodów⁸⁶. Natomiast prawo własności papież uznał za prawo naturalne, które zawsze jest skorelowane z prawem do „wolnego działania w dziedzinie gospodarczej”⁸⁷. Jan XXIII przytacza słowa Piusa XII, które wygłosił w przemówieniu na Boże Narodzenie w 1942 r., że godność osoby ludzkiej „wymaga koniecznie, i wedle słusznych nakazów natury, prawa do użytkowania dóbr materialnych, któremu to prawu odpowiada niewątpliwie bardzo ważny obowiązek, domagający się, by w miarę możności dać wszystkim możliwość posiadania własności prywatnej”⁸⁸.

Następca Jana XXIII, papież Paweł VI ogłosił w 1967 r. encyklikę *Populorum progressio*, w której przedstawił sytuację społeczną na świecie, czyli wzrastający brak równowagi między państwami bogatymi i biednymi, co przekłada się nie tylko na nierówny podział w płaszczyźnie korzystania z dóbr, ale także na wykonywanie władzy w świecie⁸⁹. Nauczanie papieża zmierzało do podkreślenia, iż rozwój praw człowieka jest możliwy tylko przez rozwój społeczno-gospodarczy i solidarną współpracę wszystkich narodów. Podkreślił również prawo osoby ludzkiej do integralnego rozwoju, zarówno duchowego, jak i intelektualnego, które równocześnie uznał za obowiązek każdego człowieka⁹⁰. Papież ten był przeciwnikiem wojny jako metody rozwiązywania konfliktów międzynarodowych. Głosił hasła na rzecz pokoju w świecie, przy czym kierował je nie tylko do rządzących państwami, ale do każdego człowieka⁹¹.

⁸⁶ Zob. Jan XXIII, *Mater et Magistra*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 31.

⁸⁷ Tamże, s. 31.

⁸⁸ Tamże, s. 43.

⁸⁹ Zob. Paweł VI, *Populorum progressio*, n. 8-9, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 233.

⁹⁰ Zob. tamże, n. 16, s. 235.

⁹¹ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 76; tezy papieża Pawła VI: „pokój zależy od ciebie”, „pokój jest możliwy”, „jeśli pragniesz pokoju – pracuj dla sprawiedliwości”.

Podczas pontyfikatu Pawła VI miało miejsce sformułowanie dokumentu Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” zatytułowanego *Kościół i prawa człowieka*. Dokument ten powstał z okazji 25. rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, a ogłoszono go w 1975 r. We wstępie zaznaczono, iż dokument ten, przedstawiając „problematykę i chrześcijańską wizję praw człowieka”⁹², ma na celu wskazanie Kościołom lokalnym „kilka elementów do rozważań i pewne wskazania praktyczne”⁹³ w tej dziedzinie oraz „podkreślić podstawową wagę nierozzerwalnej i niezbędnej więzi zachodzącej między prawami i obowiązkami człowieka”⁹⁴. Dokument zaczyna się rysem historycznym, w którym przedstawiony jest pokrótce rozwój idei praw człowieka w Kościele. Dokument tłumaczy początkową postawę Kościoła wobec praw człowieka⁹⁵, a następnie przedstawia odejście od krytyki nowożytnych koncepcji tych praw i stworzenie przez doktrynę Kościoła własnego katalogu praw ludzkich oraz poszukiwanie płaszczyzny porozumienia co do praw człowieka ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Dokument ten ocenia także działalność Kościoła dotyczącą promowania praw człowieka w ostatnim czasie: „Kościół rozszerzył swe działanie w obronie chrześcijaństwa (w obronie jego praw i praw swych członków) na całą społeczność ludzką, aby bronić praw każdego człowieka, opierając się na wspólnej wszystkim ludziom naturze i na prawie naturalnym. [...] Kościół, przede wszystkim w drugiej połowie XX wieku, zdobył sobie ważną i odpowiedzialną pozycję wobec społeczeństwa ludzkiego i w kwestii praw człowieka stał się zaczynem duchowego fermentu, domagając się dla wszystkich ludzi, jednostek i zbiorowości, porządku opartego

⁹² *Kościół i prawa człowieka*, n. 2, „Więź” 5 (241)/ 1978 maj, s. 39.

⁹³ Tamże, n. 2, s. 39.

⁹⁴ Tamże, n. 3, s. 39.

⁹⁵ „[...] nowe ideały wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela, głoszone przez Oświecenie i Rewolucję Francuską (wiek Oświecenia), laicyzacja społeczeństwa, która zeń wynikała jako reakcja na klerykałizm, paląca potrzeba stawienia oporu obojętności, naturalizmowi, a przede wszystkim totalitarnemu i antyklerykalnemu laicyzmowi (liberalnemu w swych koncepcjach, lecz agresywnemu wobec Kościoła i wszelkich form religii) skłaniała często papieży do zajmowania postawy ostrożnej, negatywnej, a czasem wręcz wrogiej i potępiającej”, tamże, n. 18, s. 41.

o sprawiedliwość i miłość. Prawa człowieka, usankcjonowane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, nie tylko znajdują wsparcie w Magisterium Kościoła, ale są w nim często przedstawione w sposób bardziej pogłębiony i dalej idący⁹⁶. W dalszej części dokumentu przedstawiona jest lista wolności i praw podstawowych (10 punktów) oraz praw obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturalnych (17 punktów)⁹⁷. Katalog wymienionych praw kończy cytata z przemówienia wygłoszonego na audiencji ogólnej dnia 4 września 1968 r. przez papieża Pawła VI, w którym Ojciec Święty podkreślił znaczenie nauczania Kościoła na temat „wyjątkowości człowieka, jego godności, nienaruszalności i bogactwa jego podstawowych praw, jego świętości, zdolności do rozwoju, jego aspiracji do pełnego rozwoju, jego nieśmiertelności”⁹⁸.

Dokument podkreśla, iż Kościół ceni wysoko to, że w świecie współczesnym wysuwa się wszędzie prawa człowieka, ale równocześnie ostrzega, że działania te należy przepajać duchem Ewangelii⁹⁹. Dokument stwierdza, że „obrona praw ludzkich przez Kościół stanowi wymóg jego misji sprawiedliwości i miłości wypełnianej w duchu nowiny ewangelicznej”¹⁰⁰.

Zawiera także wskazówki praktyczne w dziedzinie obrony praw człowieka skierowane nie tylko do Kościoła hierarchicznego, ale również do wszystkich chrześcijan, których powołaniem jest „odgrywanie w życiu politycznym roli zaczynu”¹⁰¹. Kościół powinien ciągle nauczać, w sposób nieustający i praktyczny, na temat praw człowieka. Działania takie powinny „uczynić chrześcijan bardziej świadomymi godności osoby ludzkiej, braterstwa, równości i wolności należnych i właściwych wszystkim istotom ludzkim”¹⁰².

Papieżem, który najpełniej w swym nauczaniu zajął się prawami osoby ludzkiej, czyniąc ten temat niemalże najważniejszym, był Oj-

⁹⁶ Tamże, n. 32, 33, s. 42.

⁹⁷ Zob. tamże, n. 36-38, s. 43.

⁹⁸ Tamże, n. 39, s. 43.

⁹⁹ Zob. tamże, n. 41, s. 43.

¹⁰⁰ Tamże, n. 44, s. 43.

¹⁰¹ Tamże, n. 68, s. 45.

¹⁰² Tamże, n. 91, s. 48.

ciec Święty Jan Paweł II, nazywany papieżem praw człowieka¹⁰³, przede wszystkim dlatego, że trudno znaleźć wypowiedź czy dokument papieski, który nie nawiązywałby do tematu praw człowieka i godności osoby ludzkiej.

Charakterystyczną cechą nauczania Jana Pawła II w dziedzinie praw człowieka jest jego interpretacja godności osoby ludzkiej, która z jednej strony wyraża się w wyposażeniu człowieka w rozum i wolę, a z drugiej jej wartość i znaczenie jest jeszcze wyższe w świetle religii chrześcijańskiej, głoszącej, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga¹⁰⁴, a następnie został odkupiony przez Jezusa Chrystusa¹⁰⁵. Papież uznaje godność osoby ludzkiej za podstawę praw człowieka, które przez to są prawami absolutnymi i integralnymi. Godność człowieka papież traktuje jako najwyższą wartość osoby, która nie jest wynikiem umowy społecznej i nie zależy od ustanowienia władzy czy społeczeństwa. Stąd prawa, które wynikają z godności osoby ludzkiej, czyli prawa człowieka, są prawami absolutnymi, a więc nadrzędnymi i uprzednimi względem państwa czy społeczeństwa¹⁰⁶. Poza tym z godności osoby ludzkiej Jan Paweł II wysnuwa również koncepcję integralności praw człowieka wszystkich trzech generacji, czyli praw wolnościowych, społecznych i solidarnościowych. Papież głosił, iż nie można uznawać tylko praw wolnościowych człowieka, ignorując pozostałe generacje praw. Godność osoby ludzkiej, jako niepodzielna, jest źródłem niepodzielnych praw ludzkich i wymaga nie tylko uznania wolności człowieka, ale także jego potrzeb społeczno-polityczno-gospodarczo-kulturowych¹⁰⁷.

W Orędziu do Organizacji Narodów Zjednoczonych z dnia 2 października 1979 r. Jan Paweł II przedstawił katalog najważniejszych praw człowieka. Są to: prawo do życia, do wolności i bezpieczeństwa osobistego, prawo do wyżywienia, do odzieży, do mieszkania, do

¹⁰³ Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 71.

¹⁰⁴ „[...] każdy człowiek – niezależnie od własnych przekonań – nosi w sobie obraz Boga, a zatem zasługuje na szacunek”, Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n. 22, Wrocław 1995, s. 46.

¹⁰⁵ Zob. ks. F.J. Mazurek, *Prawa*, s. 77.

¹⁰⁶ Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 72-73.

¹⁰⁷ Zob. tamże, s. 73.

opieki zdrowotnej, do odpoczynku i rozrywki, prawo do wolności słowa, do nauki i kultury, prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, prawo do wyznawania własnej religii – indywidualnie i zbiorowo, publicznie i prywatnie, prawo do wyboru określonego stanu lub zawodu, do założenia rodziny przy zapewnieniu warunków koniecznych do rozwoju życia rodzinnego, prawo do własności i do pracy, do godziwych warunków pracy i do sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę, prawo do zebrań i do zrzeszania się, prawo do swobodnego poruszania się i do podróżowania wewnątrz i na zewnątrz kraju, prawo do narodowości i do miejsca zamieszkania, prawo do uczestnictwa w życiu politycznym i prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy¹⁰⁸.

Wśród praw człowieka papież Jan Paweł II za najważniejsze uważał oczywiście prawo do życia, wynikające z godności osoby ludzkiej, któremu poświęcił wielką część swojego nauczania. Najważniejszym dziełem dotyczącym życia ludzkiego jest encyklika *Evangelium vitae* z 1995 r. Papież przedstawia w niej rzeczywistą wartość ludzkiego życia, które człowiek otrzymuje od Boga. Człowiek jest „objawieniem Boga, znakiem Jego obecności, śladem jego chwały”¹⁰⁹ i dlatego jego życie przedstawia tak wielką wartość. Mówi: „życie zawsze jest dobrem”¹¹⁰, a godność życia wynika nie tylko z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z tego, że jego celem i przeznaczeniem jest komunია z Bogiem „przez poznanie Go i umiłowanie”¹¹¹. Papież w swym nauczaniu często podkreślał, iż życie ludzkie jest nienaruszalne od samego początku, od jego poczęcia w łonie matki do naturalnej śmierci i człowiek nie może nim sam rozporządzać¹¹². Dlatego papież nawołuje do solidaryzmu z najślabszymi członkami spo-

¹⁰⁸ Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku 2 X 1979*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*, Warszawa 1982, t. II, s. 316.

¹⁰⁹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 34, Kraków 1995, s. 63.

¹¹⁰ Tamże, n. 34, s. 62.

¹¹¹ Zob. tamże, n. 38, s. 70.

¹¹² „[...] żaden człowiek nie może jednak samowolnie decydować o tym, czy ma żyć, czy umrzeć; jedynym i absolutnym Panem, władnym podjąć taką decyzję, jest Stwórca [...]”, tamże, n. 47, s. 86; zob. również: tamże, n. 53, s. 98; tamże, n. 58 n., s. 106 n.

leczeństwa, ze starcami, chorymi, imigrantami czy dziećmi¹¹³. Papież omawia działania, wymierzone przeciwko życiu człowieka, które często mienia się być jego prawami, takie jak aborcja, eutanazja, antykoncepcja, metody sztucznej reprodukcji¹¹⁴, a wśród nich przerywanie ciąży i eutanazję nazywa zbrodniami¹¹⁵. W nauczaniu papieskim w hierarchii ludzkich wartości prawo do życia jest wartością podstawową i najwyższą, jest to prawo niezbywalne.

Papież w swoim nauczaniu dużo miejsca poświęcił również prawom społecznym człowieka. Najobszerniej przedstawił je w encyklice *Laborem exercens* z 1981 r., którą w całości poświęcił pracy ludzkiej i prawom człowieka z nią związanym. Również encyklika *Centesimus annus*, ogłoszona w setną rocznicę encykliki Leona XIII *Rerum novarum*, w dużej części poświęcona jest prawom społecznym. Jan Paweł II we Wprowadzeniu do encykliki *Laborem exercens* zauważa, że misją Kościoła jest „stałe przypominanie o godności i o prawach ludzi pracy oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone, starając się przez to tak oddziaływać na bieg tych przemian, aby wraz z nimi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa”¹¹⁶. Prawa, jakie wynikają z pracy, papież uznaje za jedno z podstawowych praw osoby. Jan Paweł II podkreśla też powiązanie pracy ludzkiej z prawem do własności indywidualnej: „przez pracę człowiek, korzystając ze swej inteligencji i wolności, zdolny jest panować nad ziemią i czyni z niej swe mieszkanie. W ten sposób przywłaszcza sobie część ziemi, nabywając ją właśnie poprzez pracę. Tu leży początek własności indywidualnej”¹¹⁷.

¹¹³ Zob. tamże, n. 8, s. 17.

¹¹⁴ Zob. tamże, n. 12-17, s. 22-31; „Te zamachy na życie tracą stopniowo charakter «przestępstwa» i w paradoksalny sposób zyskują status «prawa», do tego stopnia, że żąda się uznania ich pełnej legalności przez państwo, a następnie wykonywania ich bezpłatnie przez pracowników służby zdrowia. Zamachy te uderzają w ludzkie życie, gdy jest ono najsłabsze i całkiem pozbawione możliwości obrony”, tamże, n. 11, s. 21.

¹¹⁵ Zob. tamże, n. 73, s. 138.

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, n. 1 w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin 1987, cz. 2, s. 206.

¹¹⁷ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n. 30, Wrocław 1995, s. 62.

W związku z pracą człowiek ma nie tylko obowiązki i powinności, ale również prawa wynikające przede wszystkim ze stosunków między pracownikiem a pracodawcą¹¹⁸. Za najważniejsze prawo społeczne papież uważał prawo do zatrudnienia „wszystkich uzdolnionych do tego podmiotów” i wzywał państwa do konkretnych działań¹¹⁹, jakie zapobiegłyby i zredukowały bezrobocie, będące „przeciwieństwem właściwej i poprawnej sytuacji” na rynku pracy¹²⁰ oraz do „stałego dowartościowywania ludzkiej pracy, zarówno pod kątem jej przedmiotowej celowości, jak też pod kątem godności podmiotu każdej pracy, którym jest człowiek”¹²¹.

Ojciec Święty wymienia także inne prawa społeczne, takie jak: prawo do sprawiedliwej płacy, prawo do posiadania własności czy współwłasności, prawo do ubezpieczeń i zabezpieczeń społecznych, prawo do rozwijania własnej inicjatywy, prawo do partycypacji w zarządzaniu przedsiębiorstwem, prawo do wypoczynku i urlopu, do opieki lekarskiej, prawo do awansu, prawo do wykształcenia zawodowego, do zrzeszania się i tworzenia związków zawodowych oraz prawo do strajku¹²².

Nowym elementem nauczania Jana Pawła II jest dokonanie indywidualizacji i uniwersalizacji praw człowieka. Indywidualizacja praw człowieka wyraża się w tym, że papież zajmował się prawami osób różnych kategorii, znajdujących się w różnych warunkach i różnym położeniu. Na przykład w encyklice *Laborem exercens* poświęcił odrębny paragraf osobom pracującym na roli, pracownikom upośledzonym czy emigrantom¹²³, ale również odrębne dokumenty czy ich części dotyczyły praw dzieci, matek, młodzieży, gastarbeiterów, inte-

¹¹⁸ Zob. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, n. 16 w: *Dokumenty nauki*, cz. 2, s. 227.

¹¹⁹ „Konieczne jest też udzielenie ludziom potrzebującym pomocy w zdobywaniu wiedzy, we włączaniu się w system wzajemnych powiązań, w rozwinięciu odpowiednich nawyków, które pozwolą im lepiej wykorzystać własne zdolności i zasoby”, Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n. 34, Wrocław 1995, s. 70.

¹²⁰ Zob. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, n. 18, w: *Dokumenty nauki*, cz. 2, s. 229.

¹²¹ Tamże, n. 18, cz. 2, s. 230.

¹²² Tamże, n. 19-20, cz. 2, s. 230-234.

¹²³ Tamże, n. 21,22 i 23, cz. 2, s. 234-236.

ligencji, bezrobotnych, chorych. Natomiast uniwersalizacja praw człowieka to rozpatrywanie ich na tle i w odniesieniu do takich społeczności, jak rodzina, naród, czy społeczność państwowa. Papież był autorem wielu prac dotyczących praw rodziny, narodu, państwa¹²⁴.

Dużo miejsca w swoim nauczaniu Ojciec Święty poświęcił prawu do wolności religijnej, które uznawał za podstawę wszystkich innych wolności przysługujących człowiekowi. W Orędziu do Sekretarza Generalnego ONZ z dnia 2 grudnia 1978 r. mówił, iż swoboda wiary religijnej jest „podstawą wszystkich innych swobód i jest nierozdzielnie związana z nimi wszystkimi ze względu na samą godność przysługującą osobie ludzkiej”¹²⁵. Nawiązał tu papież do nauczania Soboru Watykańskiego II mówiącego, iż to nie prawda jest źródłem praw człowieka, lecz właśnie jego godność. Przekonania religijne są wyrazem stosunku człowieka do Boga i mają dla niego podstawową wartość, a więc wolność wyznania staje się podstawą innych praw wolnościowych przysługujących osobie ludzkiej¹²⁶.

W trakcie pontyfikatu Jana Pawła II także Międzynarodowa Komisja Teologiczna, która stanowi organ doradczy Stolicy Apostolskiej, zajmowała się prawami człowieka (lata 1983-1984). Jan Paweł II z okazji otwarcia prac Komisji wygłosił przemówienie, w którym określił trzy główne cele jej prac: wzmoczenie badań teologicznych zapoczątkowanych podczas Soboru Watykańskiego II na temat godności osoby ludzkiej, „prawdziwa obrona praw podstawowych będących konsekwencją owej godności” oraz „niestrudzona praca na rzecz poszanowania praw człowieka oraz coraz skuteczniejsza ich obrona, zgodnie z oczekiwaniami biednych”¹²⁷. W roku 1984 Mię-

¹²⁴ Zob. ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 79; np.: adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981) dotycząca praw rodziny, *Orędzie papieskie na światowy dzień pokoju z dnia 8 grudnia 1981* mówi między innymi o prawie narodów i państw do wolności, encyklika *Centesimus annus* (1991), w której papież mówi o poszanowaniu praw Narodów Europy, a także rodziny.

¹²⁵ Za: ks. H. Skorowski, *Problematyka*, s. 79.

¹²⁶ Zob. Jan Paweł II, *Orędzie papieskie na światowy dzień pokoju z dnia 8 grudnia 1980 roku*, w: Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym – Lublin 1987, n. 6, s. 127.

¹²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie na Międzynarodowej Komisji Teologicznej 5.XII.1983*, za: F. Compagnoni, *Prawa*, s. 196.

dzynarodowa Komisja Teologiczna wydała dokument zatytułowany *Godność i prawa osoby ludzkiej*¹²⁸, w którym rozwinięta została soborowa koncepcja godności osoby ludzkiej i opartych na niej praw człowieka. Komisja miała świadomość, że istnieje pluralizm doktryn filozoficznych dotyczących osoby ludzkiej, ale w jakichkolwiek kwestiach spornych ostatecznym punktem odniesienia ustanawianych praw i najwyższym dobrem powinna być godność osoby ludzkiej. Komisja postulowała w swym dokumencie o wyraźne zdefiniowanie praw człowieka ponad sporami i różnicami filozoficznymi oraz światopoglądowymi¹²⁹.

Mówiąc o prawach człowieka w Kościele, trzeba także wspomnieć o Katechizmie Kościoła Katolickiego, nad którym prace zostały ukończone w 1992 r. Katechizm w swej treści wiele razy podejmuje temat praw człowieka, praw ludzkich czy praw podstawowych, nawiązując bardzo często do dokumentów Soboru Watykańskiego II czy dokumentów papieskich. Tekst Katechizmu jest jednak bardziej spójny i dostosowany do wymogów współczesności. Znaczący jest tu fragment Katechizmu mówiący: „Poszanowanie osoby ludzkiej pociąga za sobą poszanowanie praw, które wypływają z jej godności jako stworzenia. Prawa te są uprzednie w stosunku do społeczności i powinny być przez społeczność uznane. Są podstawą prawowitości wszelkiej władzy [...]”¹³⁰.

PODSUMOWANIE

Dokonana w pracy analiza stanowiska Kościoła wobec praw człowieka pozwala uznać, iż stwierdzenie mówiące o opóźnieniu Kościoła w uznaniu tych praw jest nie do końca prawdziwe. Jeśli przyjąć założenie, że prawa człowieka wyrażają indywidualizm osoby ludz-

¹²⁸ Zob. F. Compagnoni, *Prawa*, s. 118.

¹²⁹ Zob. tamże, s. 200.

¹³⁰ Katechizm Kościoła Katolickiego, KKK 1930, Warszawa 1994.

kiej, która jest wyizolowaną jednostką, nieobarczoną dbaniem o dobro wspólne oraz obdarzoną absolutną wolnością i jedynie prawami niepowiązаныmi z obowiązkami, to faktycznie Kościół zajął wobec nich stanowisko niechętne, czasem nawet wrogie. Kościół także przyznał, iż zrównanie błędu z błędzącym, czy prawdy z mówiącym prawdę, było zjawiskiem negatywnym w historii Kościoła, choć nie wynikało to ze złej woli papieży, lecz powodowane było atmosferą wrogości wokół Kościoła i religii. Sobór Watykański II odszedł od tej tradycji, głosząc, iż prawa i wolności należą się każdemu człowiekowi przez to, że obdarzony jest godnością osoby ludzkiej, nawet wówczas, gdy błądzi i głosi fałsz.

Kościół przedstawił swój katalog praw osoby ludzkiej, który w zasadzie nie odbiega od laickich kodyfikacji tych praw. Poparł je jednak odmienną filozofią i uzasadnieniem. O ile prawa człowieka wymienione w międzynarodowych dokumentach mówią o naturze ludzkiej lub przyrodzonej godności praw człowieka jako o źródle tych praw, o tyle Kościół głosi, iż źródłem praw człowieka jest godność osoby ludzkiej, wynikająca z faktu posiadania przez człowieka rozumu i wolnej woli, a także z jej odniesienia do Boga, jako Stwórcy człowieka. Prawa człowieka Kościół uznaje za prawa naturalne, które nie są nadawane przez państwo, a jedynie przez nie kodyfikowane i chronione. Prawa te są pierwotne, niezbywalne oraz nienaruszalne.

Pod względem rozumienia czy uzasadnienia praw człowieka stanowisko Kościoła nie uległo zmianie, można tylko powiedzieć, że wraz z rozwojem gospodarczym i nowymi zjawiskami w świecie nastąpił również rozwój katolickiej nauki społecznej w dziedzinie praw człowieka. Katalog tych praw został znacznie poszerzony, zwłaszcza w dziedzinie społecznych praw człowieka, a za najważniejsze z praw wolnościowych Kościół uznaje prawo do wolności religijnej, co zwłaszcza podkreślał Ojciec Święty Jan Paweł II.

Ombretta Fumagali Carulli, *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano 2006, ss. 157.

W 2006 r., nakładem wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca Jezusowego w Mediolanie, ukazała się praca wieloletniej profesorki tej uczelni, Ombretty Fumagali Carulli, zatytułowana *A Cesare ciò che è di Cesare a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese* (*Cesarowi to, co należy do Cezara, Bogu to, co należy do Boga. Świeckość państwa i wolność Kościołów*). Autorka – znana z wielu prac z zakresu prawa kanonicznego i wyznaniowego – nie bez dumy stwierdza we wstępie, że jest przedstawicielką tego samego środowiska, które w przeszłości reprezentowali Vincenzo del Giudicee, Orio Giacchi oraz Giuseppe Dossetti.

W swojej pracy O. Fumagalli Carulli podejmuje próbę przeanalizowania cech państwa świeckiego. Wychodzi przy tym od ukazania doktryny kanonicznej, która dotyczy tej problematyki. Kolejny etap rozważań stanowi ukazanie ewolucji modeli państwo – Kościół, przyjmowanych w Europie na kolejnych etapach historii oraz przeanalizowanie czynników, które przyczyniły się do powstania modelu państwa świeckiego. Bardziej szczegółowe analizy zostały poświęcone włoskiemu modelowi laickości. Zwieńczenie rozważań stanowią uwagi na temat religii i wolności w jednoczącej się Europie.

Zasadnicze rozważania zostały poprzedzone obszernym wprowadzeniem, zatytułowanym *Kościół i państwo w ujęciu kanonicznym*. Autorka zwraca uwagę, że słowa Chrystusa o obowiązku oddania cesarskiego cesarzowi a bożego Bogu zrewolucjonizowały stosunki państwo – Kościół. Zasada dualizmu stała się jednak bardzo trudna do zastosowania w praktyce, przyczyniając się do wielu sporów i nieporozumień.

O. Fumagali Carulli, próbując zmierzyć się z bardzo aktualnym zagadnieniem świeckości państwa, jak już wspomniano, wychodzi od pryncypiów kanonicznych. Pierwsze z nich to – mające podstawy biblijne – dualizm władzy. W odniesieniu do Kościoła katolickiego został on wyraźnie zapisany w art. 7 Konstytucji Republiki Włoskiej, zgodnie z którym *Lo Stato e la Chiesa sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani*. Autonomia między porządkiem duchowym i doczesnym jest również jedną z podstaw jurydycznej kultury zachodniej. Jest jednak faktem, że w przeszłości zarówno państwo, jak i Kościół niejednokrotnie negocowały w praktyce zasadę dualizmu. Jak dowodzi historia, najważniejsza dla właściwego rozumienia dualizmu była trudna do utrzymania równowaga między dwiema władzami: duchową i doczesną. W doktrynie kanonistycznej w odniesieniu do tej kwestii w przeszłości wypracowano dwie teorie. Jedną, przypisywaną Tomaszowi z Akwinu i opartą na Arystotelesie, zmierzała do widzenia państwa jako instrumentu służącego do chronienia i doskonalenia natury ludzkiej. Koncepcja augustyńska natomiast widziała państwo jako wynik umowy koniecznej do walki ze złem, które jest zakodowane w człowieku. Obie te teorie absolutnie sprzeciwiały się koncepcji pogańskiej, zgodnie z którą każda władza była boska. Słowa mówiące o tym, iż „wszelka władza pochodzi od Boga”, w nauce prawa kanonicznego rozumiano w tym sensie, że nie legalizują one braku odpowiedzialności władców także w materii moralnej. Oznaczają natomiast, że sprawowanie każdej władzy powinno odpowiadać planom Bożym. Również w demokracji – jak napisał Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* – nie wolno się dystansować od wartości. Z drugiej strony autorka słusznie zauważa, że dogmat o nieomyślności papieskiej (Sobór Watykański I) potwierdza nieomyślność papieża tylko „w sprawach wiary i moralności” (te same treści powtarza dzisiaj KPK w kan. 749 i *Lumen gentium* w n. 25). W sprawach doczesnych zatem Kościół może się mylić.

Drugie z omawianych pryncypium to suwerenność i niezależność Kościoła i państwa w sprawach należących do ich właściwych porządków. Chodzi o niekompetencję państwa w sprawach duchowych i Kościoła w sprawach materialnych. Jednak Kościół od początku, w ramach tzw. władzy pośredniej, rezerwował sobie prawo sprzeciwu wobec takiego ustawodawstwa państwowego, nawet w sprawach doczesnych, które łamię porządek moralny. Kościół pozostawia sobie bowiem prawo do moralnego osądu całego porządku, który został przyjęty w społeczności politycznej (*Gaudium et spes*, n. 76).

Trzecie pryncypium kanoniczne, omawiane przez O. Fumagalli Carulli, dotyczy tzw. spraw mieszanych. Zgodnie z nim Kościół dąży do współdziałania z państwem, co znajduje swój wyraz między innymi w praktyce zawierania konkordatów. Dawniej istotnie często chodziło w nich o wymianę przywilejów. Dzisiaj jednak Kościół nie kładzie nadziei w przywilejach, ale domaga się wolności działania w swoim zakresie. Kościół „nie pokłada jednak swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa, albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków. Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanie wśród ludzi swego zadania, a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków” (*Gaudium et spes*, n. 76).

Zasada suwerenności i niezależności między społecznościami wyrosłymi z inspiracji religijnej i państwami jest tak ściśle związana z wolnością religijną, należną każdemu człowiekowi, że należy się jej domagać nawet w tej wersji państwa wyznaniowego, którą dzisiaj spotyka się w kręgu kultury islamskiej. Zasada ta nie pozwala na ubóstwianie ani absolutyzowanie władzy państwowej. Nigdy nie mogą być bowiem naruszane prawa osoby ludzkiej i sprawiedliwość naturalna. Prawa osoby ludzkiej powinny być respektowane przed prawem państwa (*lex iniusta non obligat*) – konkluduje Autorka.

W I rozdziale pracy zawarto rozważania dotyczące narodzin i ewolucji idei państwa świeckiego. Na państwo laickie można spojrzeć pod kątem prawnym, historycznym oraz ideologicznym. Uwzględniając te aspekty, Autorka – opierając się na wywodach Orio Giacchi – uważa, że załązki państwa świeckiego można odnaleźć już w późnym średniowieczu. Państwo laickie, które zrodziło się w XIX w., określa jako „państwo bez ducha”. Wskazuje jednocześnie, że droga do niego była długa. Już w średniowieczu rodzi się absolutystyczna koncepcja państwa na gruncie różnych porządków prawnych: rzymskiego, kanonicznego, zwyczajowego, a także prawa feudalnego. Tworzą się zasady legalizmu (*Quo principi placuit legis habet vigorem*) i do tego dochodzi chrześcijańska idea impe-

rialna i autorytet papieża, który się utwierdził w pierwszym konkordacie w Wormacji (1122), gdzie papież Kalikst II i cesarz Henryk V zakończyli walkę o inwestyturę, gwarantując prawo Kościoła do interwencji w politykę w sprawach kościelnych, ale jednocześnie decydując, że władca staje się jedynym dzierżycielem władzy politycznej.

Te zasady łamią się w okresie odrodzenia i rozpoczyna się droga do państwa absolutnego. Władca staje się jedynym dzierżycielem władzy i wkrótce chce przejąć władzę absolutną. Książęta – w ramach ustanawiania praw – kształtują je według swych poglądów religijnych (zgodnie lub niezgodnie z doktryną katolicką). Powoli kształtuje się fenomen tzw. racji państwowej, poprzez którą można usprawiedliwiać różnego rodzaju dewiacje od zasad chrześcijańskich a nawet od idei dobra jako takiego. Rodzi się idea absolutyzmu.

Już w XV w. dają się zauważyć symptomy rozbitcia wspólnoty europejskiej i koncepcji państwa zapewniającego powszechny pokój. Istotnego podziału wspólnoty europejskiej dokonała reformacja. Wbrew powszechnym opiniom – jak stwierdza Autorka – luterkańska wizja państwa nie była wcale bardziej demokratyczna od koncepcji katolickiej. Analiza tez luterkańskich prowadzi bowiem do wniosku, że zgodnie z nimi państwo jest najwyższym gwarantem porządku, władca świecki nie może być niczym ograniczany w swej suwerenności, utrzymuje się rozdział władzy i ludu, a Kościół jest podległy państwu jako stowarzyszenie zwykłe.

W wieku XVI państwo stało się więc „jeszcze bardziej wyznaniowe”, opierało się bowiem na „boskim prawie królów”, co było wynikiem założeń, zgodnie z którymi wszelka władza pochodzi od Boga, rządzący społecznością świecką nie odpowiada przed nikim, a ogranicza go jedynie „racja państwa”. W tym czasie powstaje system jurysdykcyjnalizmu, który przyjmuje, że rządzący ma niezbywalną jurysdykcję nad Kościołem (gallikanizm we Francji, realizm w Hiszpanii, józefinizm w Austrii). Rządzący domagają się więc swego *placet* na wprowadzenie dekretów papieskich, a Kościoły lokalne stają się Kościołami narodowymi. Władcy uzyskują *iura circa sacra*, co oznacza m.in. interwencje w rzeczy święte, obowiązywanie reguły *placetum regium* oraz przyjęcie podziału na religię państwowa i kultury zaledwie tolerowane. Władca świecki w państwach protestanckich staje się w ścisłym tego słowa znaczeniu władzą kościelną, a w państwach katolickich – uzurpuje sobie taką władzę. Dalej Autorka koncentruje się wokół postawy Kościoła katolickiego wobec absolutyzmu, zwłaszcza na polu obrony uprawnień

dotyczących spraw świętych i zapewnienia wolności religijnej tym, którzy nie wyznawali religii państwowej.

Przedmiot dalszych rozważań stanowią faktory dekonfesjonalizacji, negatywnie decydujące o wizji powstającej dzięki temu koncepcji państwa świeckiego. Jako pierwszy z nich autorka wskazuje tzw. kryzys sumienia Europy, tj. zjawisko podawania w wątpliwość prawd, które dotychczas uważano za niepodważalne. Wśród najważniejszych elementów europejskiego ruchu przeciw absolutyzmowi państwowemu wskazuje natomiast walkę z wszelką religią (rewolucja francuska), libertynizm (*vivere secundum naturam*), odrodzone idee neostoickie, liberalizm angielski i jansenizm. Ruchy rewolucyjne inspirowały się hasłami walki politycznej i prawno-ekonomicznej, która miała zmierzać do reformy państwa, zawierając również wezwanie do walki przeciwko Kościołowi, rozumianemu jako najważniejsza ostoja absolutyzmu. Mentalność moralną zastępuje elegancja. Na polu nauki dominuje wiara w rozum i nieograniczony rozwój wiedzy. W polityce zewnętrznej widoczne jest zaś łamanie zwyczajów międzynarodowych oraz odsuwanie papieża od roli mediatora w konfliktach międzynarodowych. W polityce ruch oświeceniowy poddaje bezwzględnie Kościół pod jurysdykcję państwa. Na polu społecznym proponuje się natomiast hasło zniesienia jakichkolwiek różnic między klerem, burżuazją i ludem.

Krytycznej analizie poddaje autorka przede wszystkim koncepcję laickości państwa w wydaniu francuskim. Ten model laickości ukształtował się bowiem nie tylko dzięki Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, ale również na przykład w konsekwencji wydania tzw. konstytucji cywilnej kleru. Działania rewolucji rozpoczęte jesienią 1793 i trwające do lipca 1794 r. pokazują, że nie chodziło nawet wyłącznie o walkę z Kościołem, ale wręcz o walkę z Bogiem. Następuje desakralizacja budynków kultowych i wymierzanie kar wobec duchownych trzymających się prawa kościelnego. Dokonuje się likwidacja opactw i niszczenie utensyliów kościelnych. Wprowadzono zakaz powstawania jakichkolwiek nowych kultów oraz nakazano usunąć jakiegokolwiek nazwy ulic czy gmachów publicznych, jeśli miały religijną proveniencję. Te fakty mówią same za siebie.

Rewolucja francuska oraz następujące po niej wydarzenia zdecydowały o powstaniu dwóch rodzajów laickości: antyreligijnej i areligijnej. Napoleon zaczyna uznawać „wolność Kościoła”, ale wprowadza 18 kwietnia 1802 r. całą serię przepisów („77 artykułów” tzw. organicznych), z których wiele okazało się nie do zaakceptowania przez Piusa VII. Radyka-

lizm laickości w polityce francuskiej został zakodowany także w konstytucji z 1805 r. i zniesieniu konkordatu i artykułów organicznych. Owoce tego francuskiego pojmowania laickości państwa jest całkowita negacja wszelkich symboli religijnych w strukturach publicznych (przykład z najnowszych czasów – zakaz noszenia chust islamskich w szkołach publicznych).

Model włoski laickości państwa jest zupełnie inny od francuskiego. Inną też posiada genezę. Autorka usytuowała ten model „między świeckością i wolnością religijną”. Jest to zatem model świeckości przyjazny wolności religijnej, choć droga do jego wypracowania była trudna. Wiara i przywiązanie do katolickich tradycji narodu były jednak na tyle duże, że nie zdołały ich obalić ani Państwo Papieskie, ani proces zjednoczenia Włoch, ani ruch nazistowski. W okresie przed zjednoczeniem Włoch, podobnie jak po zjednoczeniu, dominował model państwa wyznaniowego. Miał on jednak różne oblicza, a ten istniejący przed upadkiem Państwa Kościelnego mocno różnił się od tego, który wprowadzono po zawarciu Traktatów Laterańskich. Za istotną cechę zmieniających się rozwiązań włoskich autorka uznaje stałe dążenie do dialogu pomiędzy państwem i Kościołem, które było najczęściej obierane jako sposób na likwidowanie sporów i konfliktów.

Do zniesienia modelu państwa wyznaniowego we Włoszech prowadzi wprowadzenie modelu państwa demokratycznego, co otwiera okres pluralizmu religijnego. W konsekwencji powstaje państwo laickie, które nie jest ani obojętne, ani zupełnie neutralne wobec fenomenu religijnego. Laickość ta nie neguje również dialogu pomiędzy państwem oraz Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi, czego szczególnym przejawem jest zawarcie Układu z 1984 r. oraz stopniowa realizacja konstytucyjnego unormowania przewidującego zawieranie porozumień (*intese*) również z niekatolickimi związkami wyznaniowymi. Istotnym przymiotem przyjmowanego obecnie we Włoszech modelu państwa świeckiego są również gwarancje wolności religijnej.

Przedmiotem trzeciego rozdziału pracy uczyniono normy prawa europejskiego, które dotyczą religii oraz wolności religijnej. Jest to gruntowne, a jednocześnie przejrzyste studium wielu problemów, które stanowią wyzwanie dla doktryny prawa wyznaniowego czasów współczesnych. Poczynając od omówienia kwestii dotyczących religii i wolności religijnej w aktach prawa międzynarodowego, autorka przechodzi do scharakteryzowania zasad przyjmowanych w aktach prawa wspólnotowego. Wiele miejsca

poświęca zagadnieniu nietolerancji, antysemityzmu i próbom walki z tymi problemami. Ponadto omawia pozycję Stolicy Apostolskiej w walce o poszanowanie praw człowieka, problemy współżycia w społeczeństwie wielokonfesyjnym, postawę Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej, gwarancje wolności religijnej oraz miejsce tej problematyki w traktatach z Maastricht i Amsterdamu, Karcie Praw Podstawowych czy też traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy (akcentując kwestię braku nawiązania do korzeni chrześcijańskich w preambule tego aktu). Ostro też widzi również zjawiska powstające w konsekwencji wzmoczonej dziś migracji.

W sumie jest to studium bardzo wartościowe. Ukazuje ono całą złożoność poruszanej problematyki, stanowiąc jednocześnie dobrą syntezę. Poglądy prezentowane przez Autorkę pozostają przy tym w wyraźnej zgodności ze stanowiskami i opiniami przyjmowanymi w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Także tutaj poszukujemy inspiracji w nauce Kościoła katolickiego, której rzetelnych badań nie może ignorować przy poszukiwaniu właściwych rozwiązań kwestii wyznaniowych.

Ks. Henryk Misztal

Marco Antonio Huaco Palomino, *Derecho de la religión: el principio y derecho de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Peruana Unión, 2005, pp. 398

Przed pięcioma laty w „Studiach z Prawa Wyznaniowego” (t. V – 2002) zaprezentowałem ewolucję podstawowych regulacji wyznaniowych w prawie Peru, jako wynik zainteresowania życiem religijnym, społecznym, systemem prawnym tego odległego kraju, z którym zetknąłem się osobiście. Z tym większym zainteresowaniem zabrałem się do lektury nowej książki Marka Antoniego Huaco Palomino: *Derecho de la religión: el principio y derecho de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano* [*Prawo religii/wyznania: zasada i prawo wolności religijnej w pe-*

ruwiańskim porządku prawnym]. Powstała ona na bazie opracowania *La libertad religiosa como principio y como derecho en el ordenamiento jurídico peruano. Análisis comparado y perspectivas* [Wolność religijna jako zasada i jako prawo w peruwiańskim porządku prawnym. Analiza porównawcza i perspektywy], przedstawionego na Wyższym Uniwersytecie Narodowym Świętego Marka w listopadzie 2004 r. (547 str. mps.), dla uzyskania tytułu adwokata (lic.).

Treść merytoryczna książki zawiera się w sześciu rozdziałach. W pierwszym – *Génesis de la Libertad Religiosa en el marco de la trayectoria histórica de las relaciones Iglesia – Estado* [Geneza wolności religijnej w wymiarze historycznym relacji Kościół – Państwo] – scharakteryzowane zostały typy tychże relacji, poczynawszy od rewolucyjnego dualizmu chrześcijańskiego, poprzez reformę protestancką, oświecenie i liberalizm, konstytucjonalizmy północnoamerykański i francuski wprowadzające separację, ale o zdecydowanie różnych obliczach. Specjalny fragment poświęcił Autor Rogerowi Williamsowi, którego nazywa apostołem wolności religijnej, zachodnim prekursorem formuły wolności religijnej jako prawa cywilnego, przynależącego do natury człowieka i ponadpaństwowego.

Aspekt historyczny tejże wolności i relacji – z tym że w odniesieniu do ziemi peruwiańskiej – przedstawiony został w rozdziale drugim, zatytułowanym *Trayectoria histórica de las relaciones Iglesia – Estado y la libertad religiosa en el Perú* [Historyczna trajektoria relacji Kościół – Państwo i wolność religijna w Peru]. Uwzględniony został zawiły etap nietolerancji religijnej w dobie monizmu przedinkaskiego i inkaskiego oraz dualizmu regalistycznego, wreszcie kształtowanie się konstytucjonalizmu z ustawowym wprowadzeniem tolerancji religijnej w 1915 r. oraz wolności religijnej w 1933 r. i gwarancjami współczesnych konstytucji, tj. od 1979 r. Tę część pracy zamyka relacja z debaty konstytucyjnej podjętej w 2002 r., prowadzonej w duchu: od wolności religijnej do równości religijnej, co akcentowały wyznaniowe mniejszości niekatolickie.

Rozdział trzeci – *El derecho de libertad religiosa: cuestiones generales* [Prawo wolności religijnej: zagadnienia ogólne] – najpierw zbiera podstawowe pojęcia i odniesienia: religia a społeczeństwo, wolność a prawa wolnościowe, rozgraniczenia teoretyczne między wolnością sumienia, wolnością myśli i wolnością religijną oraz charakterystykę relacji między nimi. Punktem wyjścia była analiza prawa międzynarodowego praw człowieka. Następnie Autor ukazuje ich treść i specyficzną naturę także w odniesieniu do postaw, takich jak: ateizm, indyferencja religijna, agnosty-

cyzm, by wreszcie wskazać na ich fundament – godność ludzką, formy indywidualną i wspólnotową manifestowania oraz granice wolności rozpisane jako: porządek publiczny, moralność publiczna i dobre obyczaje, bezpieczeństwo publiczne, zdrowie publiczne, wolności i prawa innych, godność osoby ludzkiej.

W kolejnym rozdziale – *El derecho de libertad religiosa y los derechos de libertad religiosa* [*Prawo wolności religijnej i uprawnienia wolności religijnej*] – bardziej szczegółowo przedstawia się uprawnienia wyprowadzone wprost z tej wolności, jak też z innych praw fundamentalnych: prawo do posiadania religii (przyjmowania wierzeń religijnych, zmiany lub porzucenia), do jej manifestowania (poprzez kult, przyjmowanie posług zgodnych z własnymi przekonaniami, celebracji świąt i małżeństw wyznaniowych, otrzymania pochówku godnego bez dyskryminacji, ochrony miejsc kultu), szerzenia i propagowania religii (prozelityzm indywidualny i zbiorowy, reklama religijna, prawo do otrzymywania informacji religijnej, używanie środków komunikacji społecznej), prawo do nauczania religii i edukacji wyznaniowej, prawo do zgromadzeń i stowarzyszania się w celach religijnych, prawo do sprzeciwu sumienia (w odniesieniu do służby wojskowej, w podatkach, ochronie zdrowia, edukacji, pracy, w procesach sądowych) oraz manifestacje szczególne prawa wolności religijnej – zachowanie sekretu zawodowego przez ministra religijnego, milczenia co do własnych przekonań.

W rozdziale piątym – *El principio de libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano* – zawarta jest analiza zasady wolności religijnej w peruwiańskim porządku prawnym w odniesieniu do jej natury prawa podmiotowego. Zatem wymieniona zasada została zestawiona z zasadami kierunkowymi (równości religii, świeckości czy akonfesyjności państwa, współdziałania-kooperacji), orzecznictwem i regułami fundamentalnymi.

Ostatni rozdział dedykowano kwestiom praktycznym – przyjęcia ustawy w sprawach religijnych. Autor, referując dotychczasowe doświadczenia, w tonie polemicznym, opowiada się za przyjęciem ustawy na wzór obowiązującej od 1980 r. w Hiszpanii. Zestawiono legislację peruwiańską, zagraniczną, złożone w parlamencie projekty ustaw, orzecznictwo trybunałów i sądów peruwiańskich w sprawach wyznaniowych. Wreszcie, na stronach 285-398, podano wykorzystaną literaturę, przede wszystkim zagraniczną, głównie hiszpańskojęzyczną.

Książka uwzględnia doktrynę, legislację, jurysprydencję z zakresu prawa wyznaniowego. Nie jest pozbawiona polemicznego tonu. Jest on

widoczny już na karcie tytułowej. Autor jest przekonany, że jego opracowanie wypełnia lukę w nauce prawnej Peru w odniesieniu do religii, bo odnotował tylko 3 pozycje monograficzne na ten temat, z tego dwie (1882, 1999) z zakresu publicznego prawa kościelnego. Chociaż korzystał z doświadczeń włoskiej i hiszpańskiej szkoły prawa wyznaniowego, zwłaszcza profesorów z Extramadury, i przyjął definicję przedmiotu obecną w zachodniej tradycji demokratycznej, to odmówił przejścia nazwy przedmiotu w języku hiszpańskim: *Derecho eclesiastico del estado* (dosłownie: *Prawo kościelne państwowe*). Wprowadził termin *Derecho de la Religión* (*Prawo religii/wyznania*). Uznaje, że w tradycyjnej nazwie pobrzmiewa echo starego porządku wyznaniowego – tradycji katolickiej i protestanckiej; nowa zaś nazwa winna uwzględniać ugruntowywanie się zasady równości i akonfesyjności państwa. Przedmiotem tej gałęzi prawa nie są tylko regulacje dotyczące grup chrześcijańskich – Kościołów, ale także ugrupowań religijnych niechrześcijańskich. Zdaniem Autora, dotychczasowa nazwa tylko wzmiankuje indywidualny aspekt wolności religijnej, a ta jest fundamentalnym prawem osoby. Wreszcie podkreśla, że nazwa nie jest tylko umowną; w historii *Derecho eclesiástico del estado* bywało instrumentem prawnym służącym nietolerancji religijnej, więc oczywistą antytezą wolności religijnej. Ale czy sformułowanie *Derecho de la Religión* – prawo religii jest trafne? Na podstawie zawartości opracowania można mieć wątpliwości: czy poglądy, ruchy gnostyczne, ateistyczne itp. winny być traktowane jako religia?

W tym miejscu odnotować trzeba, że przyjęcie już dawno w polskiej nauce nazwy *Prawo wyznaniowe* było trafne, mimo że odsetek mniejszości religijnych niechrześcijańskich w naszym kraju jest niski.

Oprócz cytowanych wyżej argumentów Huaco Palomino chce przez zmianę tradycyjnej nazwy przedmiotu w języku hiszpańskim pokazać, że nie chodzi mu o danie „bezkrytycznego komentarza – i jedynie pasywnego – legislacji innych rzeczywistości, lecz o pomoc w konstruowaniu autonomicznej doktryny narodowej, która pozostaje w dialogu z obcą, ale nie jest prawem kopiowanym [...]”. Ponadto, za Ivanem Ibanem, nie chce ograniczać się do studium prawa konstytucyjnego w zakresie wolności religijnej: „rzeczywisty model jurydyczno-polityczny jest definiowany przez legislację zwyczajną”.

Autor już we *Wstępie* zapewnia, że starał się, by w tworzeniu tej doktryny być wolnym od wpływu osobistych przekonań filozoficznych i religijnych. Juan Alvarez Vita w *Przedmowie* ocenia, że dzieło zostało

napisane „z powagą i obiektywizmem”. Huaco gwarantuje też, że nie występuje przeciwko większości wierzących w Peru, tj. katolikom i Kościołowi rzymskokatolickiemu. Nie należy wątpić w dobrą wolę Autora, ale tekst w wielu miejscach jest skażony błędem ahistoryczności, gdy stosując dzisiejsze miary, pojęcia, wnioski z fenomenu społecznego religii, opisuje i ocenia zdarzenia z odległej przeszłości. Zapewnia także, że jest zwykłym członkiem Kościoła Adwentysów Dnia Siódmego, co mu gwarantuje zachowanie postawy obiektywnej przy tworzeniu podstaw nauki i doktryny peruwiańskiej o wolności religijnej, pojmowanej dotąd najpierw jako „walka o niedyskryminację i równość religijną ze strony mniejszości niekatolickich, jak to ukazała debata konstytucyjna w 2002 r.” Jednocześnie zdecydowanie opowiada się za rewizją układu Peru ze Stolicą Apostolską z 19 lipca 1980 r. [(AAS 72(1980) 807-812], traktując jego regulacje jako przeszkodę dla równości religii w państwie. Na przykład, jako obszar tego podaje zapisane w nim gwarancje dla katolickiego duszpasterstwa wojskowego. To potwierdza prymitywne rozumienie tejszej równości, pominięcie elementów różnicujących religie, także w formach ich działalności i oczekiwanie zrównania ich do „najsłabszych”, czyli okrojenia z przymiotów im tylko właściwych, a więc ingerencję państwa w sferę doktrynalną. Taką postawę da się częściowo wytłumaczyć akcentowaniem przez Autora prawa do zachowania milczenia w sprawach religii (choćby żądanych oświadczeń rodziców w szkole w sprawach nauczania religii dla ich dzieci). To z kolei ujawnia, o czym Autor nie wspomniał, naleciałości z czasów jego zaangażowania w organizację młodych marksistów na Uniwersytecie św. Marka. Jak wynika z artykułu Huaco, zamieszczonym w czasopiśmie adwentystów, chrzest w tej wspólnotce przyjął w 1997 r. Jest zaangażowanym aktywistą ruchu na rzecz laickiego państwa, publicystą, dla którego ostatnio nawet ujawnienie posiadania nieślubnego dziecka przez prezydenta socjalistę (z APRA), stało się okazją do antykatolickich komentarzy na łamach prasy. Nie negując dobrych zamiarów Autora, trzeba uwzględnić powyższe okoliczności, by zrozumieć niektóre z jego opinii.

Mimo wspomnianych naleciałości dzieło Huaco Palomino jest bogatym materiałem do poznawania realiów politycznych, prawnych i religijnych współczesnego Peru. Z detektywistycznym zmysłem akcentuje wiele absurdalnych zapisów w prawie państwowym, jak np. w kodeksie cywilnym, że wyroki rozwodowe sądów cywilnych nie wywołują skutków w sferze duchowej (art. 360), albo w dekrecie nr 377 z 15.10.2003 r. dotyczącym

rejstru wyznań religijnych niekatolickich, wykazującym w rzeczywistości wiele zachowań niereligijnych, które winny być chronione nie z tytułu wolności religijnej, lecz tylko wolności myśli, albo w odniesieniu do zakonów, które nie są traktowane jako osoby prawne kanoniczne, ale podlegają rejestracji na zasadach przewidzianych dla stowarzyszeń bez celów dochodowych, nie uwzględniającej ich cech własnych.

Wykazuje także braki w obowiązującym ustawodawstwie, zarówno w Konstytucji – postuluje zapis o świeckości i równości religii – jak i w ustawodawstwie zwykłym, od podstawowej ustawy o wolności religijnej poczynając, nad którą debata toczy się od lat, ale bez efektu. Podnosi też brak klauzul sumienia w obowiązującym ustawodawstwie.

Książka M. Huaco jest przede wszystkim lekturą dla zainteresowanych prawem wyznaniowym Peru, jego historią i stanem aktualnym. Jest także świadectwem postawy neofity, wcześniej zaangażowanego działacza ugrupowania z założenia ateistycznego, zmierzającego teraz do stworzenia narodowej doktryny prawa wyznaniowego.

Wiesław Bar

Rosa María Satorras Fioretti, *El Derecho a la Asistencia Religiosa en los Tanatorios*, J.M.Bosch Editor, Barcelona 2004, pp. 210

W każdym podręczniku prawa wyznaniowego, w doktrynie przedmiotu, obecna jest problematyka prawa do otrzymania posług religijnych przez osoby znajdujące się w sytuacjach nietypowych oraz duszpasterstwa grup specjalnych. Podobnie jest w literaturze hiszpańskiej dotyczącej *Derecho eclesiástico del Estado* [*Prawa wyznaniowego państwowego*]. Nie pominęła tej kwestii Rosa María Satorras Fioretti, profesor Uniwersytetu z Barcelony, w *Lecciones de Derecho eclesiástico del Estado* [*Wykładach prawa wyznaniowego państwowego*], wydanych w 2000, 2002 i 2004 r. Rozwinęła ją, w aspekcie bardzo specyficznym, w książce *El Derecho a la Asistencia Religiosa en los Tanatorios* [*Prawo do asystencji religijnej w domach pogrzebowych*].

Zakreślona tytułem treść zawarta została w dwóch częściach: *La asistencia religiosa en general* [*Opieka religijna w ogólności*] oraz *La asistencia religiosa en los tanatorios* [*Asystencja religijna w domach pogrzebowych*]. W pierwszej, złożonej z trzech rozdziałów, Autorka przedstawiła koncepcję posługi religijnej, podkreślając, że jej formy są zróżnicowane, a próby sprowadzania do opieki społecznej są nieuprawnione. R.M. Satorras Fiorretti wielokrotnie wykracza poza temat rozprawy, co może rodzić krytyczne uwagi metodologiczne, ale z kolei czytelnik niezorientowany w problematyce zyskuje wiele ciekawych informacji, jak np. te z historii duszpasterstwa wojskowego, sięgającej początków tworzenia stałych formacji zbrojnych w 1534 r., zorganizowanego w Wojskowy Wikariat Hiszpanii – najstarszy na świecie, wreszcie posiadającego Korpus Kościelny Wojskowy, który rozwiązany był dwukrotnie – w 1873 r. w czasie I Republiki (formalnie, faktycznie funkcjonował) oraz w 1932 za II Republiki.

Długa jest też historia duszpasterstwa więziennego, ściśle związana z organizacją zakładów karnych, jak też zmianą pojmowania kary: od środka odwetowego do resocjalizacyjnego, w którym doceniano edukację moralną i religijną. Z aktów prawnych odnotowano Królewski Dekret z 23 czerwca 1881 r., tworzący Korpus Więzienny, w którym fakultatywnie można było ustanawiać sekcje kapelanów instytucji penitencjarnych. Zniesiono je w 1931 r., a przywrócono w 1943 r.

Opieka religijna w szpitalach i centrach dobroczynnych jest tak stara, jak sam Kościół katolicki ze swoimi dziełami miłosierdzia, w których posługi materialna i religijna były łączone. Wraz z przejmowaniem roli socjalnej przez państwo, na nim spoczęła odpowiedzialność za stworzenie możliwości sprawowania posług duchowych w ramach ogólnego systemu dobroczynności. Jako przykład tego podaje się Królewski Dekret z 27 stycznia 1885 r., który wprowadził *Instrukcję dobroczynności*, specyfikując także funkcje realizowane przez kapelanów centrów. Korpus kapelanów dobroczynności był utworzony rozporządzeniem królewskim z 14 kwietnia 1919 r.; zniesiony w czasie II Republiki został odnowiony dekretem z 30 czerwca 1939 r.

Autorka słusznie wskazuje, że uzasadnianie istnienia asystencji religijnej w tych obszarach życia tylko argumentem historycznym jest niewystarczające. Z kolei domaganie się jej zniesienia, bo odeszliśmy od systemu konfesyjnego, również jest nielogiczne, gdyż odrywa od racji podstawowej – ochrony wolności osoby, znajdującej się w sytuacji specyficznej. Postępując za Martinezem Blanco (autorem obszernego podręcznika,

1993) podkreśla, że zasada laickości państwa nie oznacza, że państwo nie może mieć wartości religijnych wspólnoty. „Współczesnego państwa socjalnego nie można pojmować tylko jako uznającego formalnie prawa swoich obywateli, ale sprzyjającego też efektywnemu korzystaniu z nich”. W obowiązującym prawie Hiszpanii gwarancje dla pomocy religijnej (duchowej) zawierają się w uznaniu wolności religijnej (art. 16.1 Konstytucji), którą państwo ma promować (art. 9.2), zgodnie z definicją państwa społecznego (art. 1), współpracując z wyznaniem religijnymi (art. 16.3). Jego fundament pośrednio znajduje się też w Ustawie Organicznej o Wolności Religijnej (art. 2.1b i 2.3), w przypadku katolików także w Układzie ze Stolicą Apostolską (w sprawach prawnych, art. IV.1), zaś z innymi – w układach o współpracy.

Analizując naturę prawną asystencji religijnej, Autorka wskazuje na jej charakter podmiotowy; jest uprawnieniem wyprowadzonym z wolności religijnej osoby, formuje jego istotną treść. Rozpatruje też tę usługę jako świadczenie, z którego mają prawo korzystać wszyscy obywatele zgodnie ze swoimi przekonaniem religijnymi, ale zastrzega, że nie jest to aktywność własna państwa. Przypominając o akonfesyjności tegoż, jednocześnie wskazuje na zasadę współdziałania ze związkami wyznaniowymi.

Po przeglądzie stanowisk wielu autorów na temat treści asystencji religijnej – koncepcje zostały zaszeregowane jako szerokie i wąskie – Satorras Fioretti proponuje rozumieć przez asystencję duchową aktywności kulturalne i rytualne, które są realizowane przez związki wyznaniowe względem swych wiernych, w centrach publicznych i prywatnych, celem efektywnego korzystania z fundamentalnego prawa wolności religijnej. Regulacja tych czynności należy wyłącznie do wyznań, władze publiczne nie mogą interweniować poza przypadkami naruszania konstytucyjnych granic porządku lub zdrowia publicznego.

Asystencja religijna zastępcza (niewłaściwa) oznacza każdą interwencję, bezpośrednią lub pośrednią, władz publicznych lub prywatnych, które nie są wyznaniem religijnymi, aby ułatwić jednostkom zaspokojenie ich potrzeb duchowych, religijnych i niereligijnych, w specjalnych okolicznościach, w których osoby te się znalazły.

Asystencja religijna właściwa to aktywność publiczna ukierunkowana na zagwarantowanie jednostkom poddanym pewnym ograniczeniom możliwości czerpania z prawa do wolności religijnej (zarówno w formie fideistycznej, jak i niefideistycznej, jeśli znajdują się w analogicznych oko-

licznościach). Autorka nazywa je autentycznym fundamentalnym świadectwem, jakie państwo musi gwarantować wszystkim jednostkom.

Po rozważaniach historycznych i terminologicznych R.M. Satorras detalicznie przedstawiła treść asystencji religijnej według przepisów Ustawy Organicznej 7/1980 z 5 lipca 1980 r. (art. 2.1 i 3), układów Hiszpanii zawartych ze Stolicą Apostolską – z 3 stycznia 1979 r. (w sprawach prawnych, art. IV), 4 grudnia 1979 r. (o duszpasterstwie wojskowym i służbie wojskowej duchownych i zakonników), 3 stycznia 1979 r. (o nauczaniu i sprawach kulturalnych, II.4, V) – i aktów wykonawczych do nich, układów o współpracy z pozostałymi związkami wyznaniowymi (z federacją ewangelików w Hiszpanii, Ustawa 24/1992 z 10 listopada 1992 r., art. 6, 8-10; z federacją gmin żydowskich, Ustawa 25/1992 z 10 listopada 1992 r., art. 6, 8-10; z hiszpańską komisją islamską, Ustawa 26/1992 z 10 listopada 1992 r., art. 6, 8-10).

Część pierwszą kończy charakterystyka modeli świadczenia posług religijnych: integracyjny czysty (absolutny) lub umiarkowany; konwencyjny (uzgodniony w układach o współpracy) w formie bezpośredniej lub pośredniej; wolnego dostępu (wejścia); swobodnego wyjścia.

Część drugą opracowania, złożoną z czterech rozdziałów, rozpoczynają rozważania wstępne na temat faktu śmierci, domów pogrzebowych w Hiszpanii oraz świadczenia usług pogrzebowych w ramach służby publicznej oraz ich administrowania. Z naszego punktu widzenia ważny jest rozdział drugi – *Regulación jurídica y cuestión competencial [Regulacja prawna i kwestia kompetencji]*. Gdy chodzi o ustawodawstwo państwowe, to odnotowano art. 148 Konstytucji, że „Wspólnoty Autonomiczne będą mogły brać na swoją odpowiedzialność następujące materie: [...] 21. Zdrowie i higiena” oraz art. 149: „Państwo ma kompetencje wyłączne w następujących sprawach: [...] 16a) Zdrowie, w obszarze zagranicznym. Podstawy i koordynacja generalna zdrowia”. Kwestie związane ze zwłokami i ich grzebaniem należą do spraw sanitarnych wewnętrznych i dlatego podlegają unormowaniom Autonomii. Autorka przywołuje przy tym Dekret 2263/1974 z 20 lipca, formalnie derogowany, jako prawo przedkonstytucyjne, gdyż wiele jego regulacji przejęły do własnych Wspólnoty Autonomiczne, wprowadzając tylko konieczne modyfikacje wynikające z cech własnych społeczności. Jeszcze dalej postąpiły rady miast i gmin, ale ich kompetencje nie wynikają z ustaw Autonomii, ale państwowych, poczynając od Ustawy Podstawowej Porządku Lokalnego (*Ley 7/1985 z 2 kwietnia*), która tymże poddała: „cmentarze i usługi pogrzebowe” (art.

25.2). Nie pozostają one jednak tylko w ich gestii, zgodnie z orzeczeniem Trybunału Konstytucyjnego: „Kompetencje miejskie w tej właściwości nie oznaczają wyłączenia kompetencji współuczestniczących” (sentencja z 2 lutego 1981). Jest to kompetencja dzielona z Autonomią.

Ponadto obserwuje się liberalizację w obszarze usług pogrzebowych. W ostatnich latach zaważyło na niej prawo wspólnotowe (unijne), w zakresie swobody działalności gospodarczej (ekonomicznej), co znalazło odbicie w Ustawie 7/1996 r. z 7 czerwca, jak też w raportach Trybunału Ochrony Konkurencji, otwarcie krytykujących monopolizację usług pogrzebowych przez magistraty.

Po uwagach prawnych Autorka szkicuje problemy mogące pojawić się w stosowaniu tych regulacji, zwłaszcza przy zróżnicowaniu podmiotów prowadzących tę działalność, przy cechach własnych grzebanych, których wolę należy uszanować, ale też zobowiązanych do pochówku, jak też uprawnionych do uczestnictwa w tym akcie. Akcentuje potrzebę traktowania w tych okolicznościach prawa podmiotowego wolności religijnej jako naczelnego, gdy chodzi o wierzących, jak i niewierzących. Podkreślając znaczenie woli antycypowanej zmarłego, przytacza formuły testamentu: katolicką – Konferencji Episkopatu, międzykonfesyjną oraz laicką, mogącego przyczynić się do zachowania, w sytuacji śmierci i pogrzebu testara, wolności i pokoju. Asystencja religijna w okolicznościach przygotowania do pogrzebu, przeniesienia, pochówku nie traci charakteru uprawnienia podmiotowego, które mają jednostki, a władze publiczne nie mogą ograniczać korzystania z niego przez własne regulacje, oprócz przewidzianych w Konstytucji. Natomiast prawnie mogą interweniować w taki sposób, by ułatwiać jednostkom spełnienie ich oczekiwań religijnych – natury duchowej i innych, bez względu na charakter zakładu (publiczny, prywatny).

Po rozważaniach teoretycznych przypadków w ostatnim rozdziale ukazuje rzeczywistość usług pogrzebowych w Hiszpanii. Według regulacji municypalnych posługi religijne są traktowane jako opcjonalne (według wyboru), uzupełniające do usług pogrzebowych. Autorka krytycznie ocenia posługiwanie się w nich pojęciami oratorium, oratorium międzywyznaniowe, uznając, że w ten sposób niefortunnie pomija się ceremonie świeckie, jak też, że faktycznie domy pogrzebowe zapewniają posługę religijną tylko wyznaniu dominującemu. Trudno jednak podzielić pesymizm R.M. Satorras Fioretti, gdy weźmie się pod uwagę, że według języka hiszpańskiego „oratorio” to także „miejsce przemów”, nie tylko religij-

nych, oraz uwzględnia się strukturę wyznaniową społeczności. Według danych przez nią cytowanych usługi religijne katolickie ma 100 proc. domów pogrzebowych; islamskie – 32 proc.; judaistyczne – 27 proc.; protestanckie – 29 proc.; ceremonie świeckie – 43 proc.; inne – 38 proc. wszystkich zakładów.

Najwięcej zakładów ma oratoria wielokonfesyjne – 58 proc.; 42 proc. – kaplice katolickie; 5 proc. dodatkowe oratoria islamskie, a co 10. – inne sale. 70 proc. domów oferuje wsparcie rodzinie, z tego 57 proc. o charakterze psychologicznym, a 43 proc. religijnym według wyboru. Grupy żałobne istnieją przy 33,5 proc. zakładów, w 100 proc. o charakterze psychologicznym. 26 proc. domów ma wyizolowane sale do obmyć rytualnych, a 12 proc. oferuje nawet pomoc pracownika. 43 proc. oferentów świadczy pogrzeby o charakterze świeckim, w tym celu ponad połowa zatrudnia specjalnego pracownika (53 proc.), a w innych wykonuje te usługi ktoś zatrudniony; wolny przystęp przewodniczącego gwarantuje 44 proc. świadczeniodawców.

Na dane te trzeba spojrzeć w świetle innych: na przykład w jednym z przypisów Autorka podaje statystykę pogrzebów w metropolii Barcelona: 95 proc. z posługą katolicką, 2 proc. z laicką, 3 proc. innych religii.

Bibliografia zawiera tylko literaturę – 58 pozycji, łącznie z artykułami; liczba ta nie jest winą Autorki, gdyż problematyka ujęta w związku z wolnością religijną była traktowana marginalnie. Ta część pomija całkowicie źródła prawne; ich opis znajduje się tylko w przypisach, najczęściej do rozdziału drugiego części drugiej, oznaczonych 197-216; przyjętego rozwiązania Autorka nie tłumaczy.

Mimo stwierdzonych braków, opracowanie Róży Marii Satorras Fioretti jest pożyteczne, wypełnia lukę w literaturze prawa wyznaniowego Hiszpanii, ale z uwagi na to, że wolność religijna jest prawem każdej osoby, tak jak śmierć każdego bytu faktem w pewnym indywidualnym momencie, staje się interesującym także dla nas; w tym przypadku szczególnie dla studentów i nauczycieli prawa wyznaniowego oraz stosujących jego normy w zakładach pogrzebowych bądź zamierzających podjąć tego typu usługi.

Wiesław Bar

A. Mezglewski, A. Tunia, *Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego*, Warszawa 2007, Wydawnictwo C. H. Beck.

Książka poświęcona jest problematyce wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa cywilnego. Trzon przepisów jej dotyczących znajduje się w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym (kro). Mogłoby to sugerować, że mamy do czynienia z zagadnieniem przede wszystkim cywilnoprawnym. O tym, że tak nie jest, mogą przekonać się czytelnicy recenzowanej książki. Autorzy podejmują analizę postanowień Konkordatu (K), przepisów prawa międzynarodowego, konstytucyjnego, administracyjnego, cywilnego i przepisów wewnętrznych Kościołów i związków wyznaniowych. Zaznaczyć należy, że w przypadku tych ostatnich nie poprzestano jedynie na przepisach wewnętrznych Kościoła katolickiego, ale uwzględniono prawo wewnętrzne wszystkich jedenastu Kościołów i związków wyznaniowych, które uprawnione są do cywilnej rejestracji małżeństw wyznaniowych. Takie ujęcie zagadnienia pozwala przedstawić je w pełnym świetle. Publikacja ma więc charakter kompleksowy. Do przeprowadzenia takiej wszechstronnej analizy autorzy mają doskonałe przygotowanie. Tą problematyką zajmowali się już we wcześniejszych publikacjach. Ponadto ich zainteresowania badawcze koncentrują się przede wszystkim na prawie wyznaniowym, które obejmuje swoim zakresem przepisy należące do różnych gałęzi prawa. Podkreślają swój rodowód, dedykując niniejszą książkę profesorowi Henrykowi Misztalowi – twórcy lubelskiej szkoły prawa wyznaniowego.

Taka wszechstronna analiza zasługuje na uznanie. Pozwala bowiem dostrzec problemy, które mogą zostać pominięte, jeśli zagadnienie rozpatrywane jest tylko z punktu widzenia jednej dyscypliny prawnej. Zmusza do poszukiwania spójnych odpowiedzi. Przenosi na wspólną platformę poglądy zgłaszane w różnych dyscyplinach naukowych, które mają małą szansę na wzajemną konfrontację. Niesie jednak ze sobą również pewne trudności. Nie zawsze łatwo jest pogodzić ze sobą koncepcje i zasady występujące w poszczególnych gałęziach prawa. Podobne trudności może sprawić dialog z poglądami przedstawicieli piśmiennictwa, będącymi reprezentantami różnych dyscyplin. Dokonanie takiej swoistej syntezy nie jest więc proste. Z drugiej strony wspomniana odmiennosć ujęć powinna sprzyjać podjęciu dyskusji. Zwłaszcza że zdaniem autorów wiele zagadnień jest nadal kontrowersyjnych. Nie kryją oni, że książka ma na nowo

rozniecić dyskusję. Poruszony w książce temat wbrew zgłaszanym niekiedy opiniom, nie został wyczerpany. Za trafnością tej tezy przemawiają krytyczne w wielu miejscach wypowiedzi autorów skierowane pod adresem obowiązujących przepisów i liczne propozycje zmian. Są one formułowane przy omawianiu spornych zagadnień i dodatkowo syntetycznie ujmowane we wnioskach kończących poszczególne rozdziały.

Krytyka obowiązującego stanu prawnego została oparta na dwóch fundamentach. Po pierwsze, dla właściwego zrozumienia instytucji wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa niezbędne jest przyznanie (w procesie wykładni) większego znaczenia Konkordatowi. Był on nie tylko podstawą do wydania stosownych ustaw, lecz pozostaje nadal źródłem prawa, regulującym (w sposób bezpośredni) zawarcie małżeństwa wyznaniowego. Po drugie, obowiązujące przepisy cechuje brak precyzji, przejrzystości, czy wręcz wzajemna sprzeczność.

Książka dzieli się na dziesięć rozdziałów. Pierwszy dotyczy zawarcia małżeństwa wyznaniowego w ujęciu historycznym, kolejny źródła prawa dotyczących zawarcia małżeństwa wyznaniowego. Omówiona w nim została geneza, wprowadzenie i treść Konkordatu a zwłaszcza jego art. 10. Następnie analizie poddano wywołane ratyfikacją Konkordatu zmiany prawa stanowionego. Zwrócono uwagę na sprzeczność pomiędzy treścią Konkordatu i wprowadzonych na jego podstawie aktów prawnych. Konkordat opiera się na założeniu jednego małżeństwa kanonicznego, które zyskuje uznanie w świetle prawa stanowionego. Tymczasem art. 1 § 2 kro mówi o jednoczesnym zawarciu małżeństwa podlegającego prawu polskiemu, co wskazuje, że małżonkowie zawarli dwa małżeństwa kanoniczne i cywilne. Autorzy są zdania, że Konkordat, jako część systemu prawa, stanowi nadal podstawę prawną zawieranych małżeństw. Nie można go więc jedynie postrzegać, jak czyni większość przedstawicieli nauki, jako impulsu do wprowadzenia norm szczegółowych.

W rozdziale III w oparciu o postanowienia Konkordatu i przepisy kodeksu rodzinnego i opiekuńczego przeanalizowano pojęcie małżeństwa wyznaniowego (kanonicznego). Stanowi ono podstawę wystąpienia skutków cywilnoprawnych małżeństwa. Zdaniem autorów, wspomniany termin oznacza jedynie zdarzenie prawne polegające na złożeniu oświadczenia woli o zawarciu małżeństwa przez nupturientów wobec duchownego upoważnionego według przepisów prawa wewnętrznego Kościołów i związków wyznaniowych. Stanowisko to odbiega od poglądów zgłaszanych w nauce a wsparte zostało na argumentach potrzeby zapewnienia

stabilności prawa. Ostatnią poruszoną kwestią jest wpływ ustania małżeństwa wyznaniowego na sytuację prawną małżonków w prawie cywilnym.

Rozdział IV poświęcony został analizie terminu „duchowny”. Z ustaw wyznaniowych (odsyłających do prawa wewnętrznego Kościołów i związków wyznaniowych) nie wynika zawsze jednoznacznie, kogo należy uważać za duchownego. Następnie autorzy zwracają uwagę, że rozporządzenie oparte na ustawie – prawo o aktach stanu cywilnego podaje kolejne znaczenie terminu „duchowny”, co prowadzi, ich zdaniem do znacznych komplikacji. Przeprowadzona przez autorów krytyka jest interesująca, podobnie jak wnioski *de lege ferenda*. Rodzi się jednak pytanie, czy opierając się na dyrektywach wykładni nie udałoby się obecnie zaproponować bardziej spójnej wykładni terminu „duchowny”.

Podstawą rozważań zawartych w rozdziale V („Warunki zaistnienia małżeństwa cywilnego”) są postanowienia Konkordatu i Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. W oparciu o nie zaproponowano podział przesłanek zawarcia małżeństwa wyznaniowego na wynikające z Konkordatu i z art. 1 § 2 kro (tzw. przesłanki konstytucyjne) oraz z art. 1 § 1 kro (tzw. przesłanki konieczne zawarcia małżeństwa). Niewystąpienie obu powoduje, że małżeństwo nie dochodzi do skutku. Do przesłanek konstytucyjnych zaliczono: oświadczenie woli o uzyskaniu skutków cywilnych, sporządzenie aktu małżeństwa oraz przeszkody małżeństwa wynikające z prawa polskiego. Wyróżnienie ostatniej na podstawie postanowienia Konkordatu może być uznane za dyskusyjne, zwłaszcza że w dalszej części książki została ona oceniona jako zbędny zapis w Konkordacie. Omawiając natomiast przesłanki konieczne z art. 1 § 1 kro, autorzy wskazują słusznie, że choć są one identyczne z przesłankami towarzyszącymi zawarciu małżeństwa w formie cywilnej, to mają one swoją specyfikę. W obowiązującej regulacji największą krytykę autorów wzbudzają jednak trudności w weryfikacji, czy dany duchowny był uprawniony do uczestniczenia przy zawieraniu małżeństwa.

Rozdział VI dotyczy czynności poprzedzających zawarcie małżeństwa. Kolejno omówiona została pozycja nupturientów, duchownego i urzędnika stanu cywilnego. Konieczność podjęcia pewnych czynności przez duchownego i urzędnika wynika z prawa stanowionego i prawa wewnętrznego Kościołów i związków wyznaniowych. Autorzy słusznie zauważają, że obowiązek podjęcie tych działań nie został jednak należycie skoordynowany ani właściwie rozłożony. Przykładowo obowiązek poinformowania nupturientów o wymogach prawa polskiego powinien obciążać

zać kierownika urzędu stanu cywilnego zamiast duchownego, który nie jest kompetentny do podjęcia takich czynności.

Rozdział VII nosi tytuł „Zawarcie małżeństwa”. Ma sześć podpunktów: złożenie oświadczeń woli o uzyskaniu skutków cywilnych, obrzęd zawarcia małżeństwa, moment zawarcia małżeństwa cywilnego, udział świadków zwykłych, sporządzenie zaświadczenia o zawartym małżeństwie i podsumowanie. Autorzy zwrócili uwagę na potrzebę uściślenia treści oświadczenia omówionego w podpunkcie pierwszym.

Rozdział VIII poświęcony jest przekazywaniu zaświadczenia o zawarciu małżeństwa. Na szczególną uwagę zasługują dwa zagadnienia, charakter terminów do złożenia zaświadczenia i osoby uprawnione do podjęcia tych czynności. Autorzy nie podzielają poglądów, według których w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym mamy do czynienia albo z terminem zawitym prawa cywilnego, albo terminem instrukcyjnym. Zdaniem autorów, jest to termin procesowy o charakterze administracyjnym. W uzasadnieniu autorzy wskazują, że czynności kierownika urzędu stanu cywilnego są zdarzeniami prawa administracyjnego. Osobami uprawnionymi do złożenia stosownego oświadczenia są także małżonkowie, jeśli duchowny uchybi ciążącemu na nim obowiązkowi. Formułując wspomniany pogląd, autorzy wskazali rozwiązanie włoskie. Wzbudzi on z pewnością polemikę, jednak negatywna ocena obowiązujących przepisów jest bezsprzecznie zasadna.

Rozdział IX dotyczy sporządzania aktu małżeństwa a kolejny odpowiedzialności za uchybienia związane z zawarciem małżeństwa. Zgodzić się należy, że podstaw do cywilnoprawnej odpowiedzialności należy poszukiwać w przepisach o czynach niedozwolonych zarówno gdy chodzi o kierownika USC, jak i duchownego. Podstawą odpowiedzialności w przypadku szkody będzie art. 417 kc.

Pozornie wyczerpana problematyka tzw. małżeństwa wyznaniowego okazuje się wciąż wzbudzać liczne wątpliwości. Przyczyn tego stanu jest wiele. Autorom udało się przedstawić poruszaną problematykę w sposób kompleksowy i odnaleźć słabe punkty obecnej regulacji. Praktykom książka ułatwi stosowanie obowiązującego prawa. Przedstawiciele nauki będzie inspirować do podjęcia dalszej dyskusji naukowej. Należy mieć nadzieję, że odpowiednie wnioski wyciągnie również ustawodawca. Znaczenie praktyczne przepisów regulujących omawiany temat jest zbyt duże, aby można było pozwolić na dalsze funkcjonowanie nie zawsze przemyślanych regulacji.

Symposium naukowe pt. *Prawo kościelne a prawo państwowe. Harmonia czy konflikt*, Kraków, dn. 23 listopada 2006 r.

W dniu 23 listopada 2006 r. w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej odbyło się sympozjum naukowe *Prawo kościelne a prawo państwowe. Harmonia czy konflikt*, zorganizowane przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Sympozjum otworzył ks. dr hab. Józef Krzywda CM, prof. PAT (Dyrektor IPK PAT), który przywitał prelegentów oraz zebranych gości. Słowo wprowadzające wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Dyduch (rektor PAT), który podkreślił, iż Kościół i państwo są od siebie niezależne i autonomiczne, ale obie te instytucje służą dobru tych samych ludzi, dlatego konieczna jest współpraca między prawodawstwem kościelnym i państwowym. Tylko harmonia może służyć dobru państwa i Kościoła. Następnie odczytany został list ks. abpa Stanisława Dziwisza, metropolity krakowskiego, w którym ksiądz arcybiskup wyraził swoje uznanie dla organizatorów sympozjum za podjęcie takiego tematu.

Obrazy zorganizowane zostały w ramach dwóch sesji. Podczas sesji pierwszej, przedpołudniowej – której przewodniczył ks. dr hab. Wiesław Wenz, prof. PWT (prorektor PWT we Wrocławiu) – wygłoszone zostały trzy referaty. Pierwszy z nich pt. *Recepcja prawa kanonicznego w obowiązującym prawie polskim* przedstawił prof. dr hab. Waclaw Uruszczak (UJ). Wskazał w nim, iż problem recepcji prawa kanonicznego do prawa państwowego określany był przez różne teorie w zależności od panującego aktualnie systemu relacji między państwem i Kościołem. W systemie powiązania funkcjonowała teoria bezpośredniej skuteczności norm prawa wewnętrznego związków wyznaniowych do prawa państwowego, w której

prawo wewnętrzne uznawane było za część prawa państwowego. W systemie rozdziału istniały teorie: pozaprawnej natury prawa wewnętrznego oraz teoria natury statutowej, według których prawo wewnętrzne nie było prawem równorzędnym prawu państwowemu. Za prawo uznawano tylko te normy, które ustanowione zostały przez władzę państwową lub przez tę władzę zaakceptowane. W obecnie panującym systemie relacji między państwem i Kościołem, tj. systemie niezależności skoordynowanej, funkcjonuje teoria recepcji prawa wewnętrznego związków wyznaniowych przez prawo państwowe. Recepcja prawa – jak wyjaśnił autor – może być rozumiana na trzy sposoby. Może polegać na: 1) przejmowaniu do własnego prawa pojęć, norm i instytucji obowiązujących w innym systemie prawnym, 2) stosowaniu prawa obcego we własnym porządku prawnym 3) uznaniu w całości prawa obcego za prawo własne. Recepcja ta może dokonać się na podstawie konkordatu lub innych umów zawieranych przez państwo ze związkami wyznaniowymi. Następnie autor wyjaśnił, iż w obecnie panującym systemie separacji skoordynowanej prawo wewnętrzne związków wyznaniowych funkcjonuje na gruncie prawa państwowego jako *lex specialis*. Na podstawie odesłań do jego norm jest ono uważane za część państwowego porządku prawnego. Do prawa wewnętrznego związków wyznaniowych odsyła przede wszystkim konkordat z 1993 r. W dokumencie tym podkreślona została konieczność poszanowania prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego. Konkordat reguluje bowiem kwestie związane m.in. z nauczaniem religii, zawieraniem małżeństw, funkcjonowaniem fundacji, stowarzyszeń, cmentarzy wyznaniowych. Stanowi zatem wyraz poszanowania wzajemnych interesów między państwem i Kościołem w Polsce.

Następny referat pt. *Obowiązki prawno-kanoniczne duchownego a jego prawa polityczne* wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (KUL JPII, UKSW). Na wstępie wskazał na złożoność podejmowanego zagadnienia, w którego zakres wchodzi zarówno prawa i obowiązki duchownego wynikające z Kodeksu Prawa Kanonicznego, jak i prawa i wolności polityczne określone przez władzę państwową, przysługujące wszystkim obywatelom bez względu na posiadane przekonania religijne, a więc także bez względu na przynależność do stanu duchownego. Wyróżnienie tych dwóch kategorii praw podmiotowych – jak podkreślił autor – jest charakterystyczne dla kultury europejskiej wyrosłej w dualizmie religijno-politycznym zakorzenionym w nakazie Chrystusa: „oddajcie Bogu to, co jest boskie, a cesarzowi to, co jest cesarskie”. Odnosząc się do praw politycz-

nych, autor wskazał, iż są to te prawa, które dają jednostce (a więc także duchownemu) możliwość uczestniczenia w życiu politycznym (prawa wyborcze, prawo do zgromadzeń, zrzeseń). Następnie szczegółowo omówił prawa i obowiązki duchownych wynikające z Kodeksu Prawa Kanonicznego. Podkreślił, iż wyróżnienie w KPK katalogu praw i obowiązków przynależnych tylko duchownym wynika z racji teologicznych i ma na celu podkreślenie roli duchownych w świecie. Źródłem tych praw jest godność kapłańska.

Ostatni referat sesji przedpołudniowej pt. *Status prawny Komisji Majątkowej* przedstawił dr Krzysztof Wąsowski (UW). Uzasadniając temat swojego wystąpienia, wskazał, iż powołanie do życia Komisji Majątkowej stanowiło wyraz dążenia do harmonii między państwem a Kościołem. Komisja ta utworzona została na mocy ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Polsce. Zadaniem Komisji Majątkowej stał się zwrot nieruchomości kościelnych przejętych przez państwo w okresie PRL. Autor wyjaśnił, iż wprowadzone zostały dwie metody przywracania tych nieruchomości kościelnych. Pierwsza z nich (metoda administracyjnoprawna) polega na zwrocie nieruchomości z mocy samego prawa (*ex lege*), druga natomiast – na wydaniu przez wojewodę decyzji (deklaratoryjnej) w przedmiocie zwrotu nieruchomości, która następnie podlega kontroli sprawowanej przez sąd administracyjny. Następnie autor omówił charakter ustroju Komisji Majątkowej. Ustrój ten rozumiany winien być jako pewien system wzajemnych relacji prawnych, za pomocą których Komisja Majątkowa oddziałuje na swoje otoczenie i za pomocą których podejmowane są wewnątrz niej pewne procesy. Podkreślił, iż Komisja Majątkowa jest niezależnym od władzy publicznej ciałem kolegialnym, a jej niezależność wynika z tego, że prawo polskie nie przewiduje żadnych formalnoprawnych powiązań pomiędzy Komisją Majątkową a innymi organami władzy państwowej. Komisja Majątkowa ustanawiana jest na zasadzie parytetowości, tzn. w równej liczbie powoływani są członkowie Komisji ze strony „państwowej”, jak i ze strony „kościelnej”. Parytetowość ta jest czynnikiem harmonizującym współdziałanie między państwem a Kościołem. Członkowie Komisji są bezstronni, ponieważ ustawodawca nie wprowadza żadnej sankcji za naruszenie bezstronności członków Komisji. Ich członkostwo opiera się jedynie na zaufaniu. Następnie autor odniósł się do charakteru samego postępowania regulacyjnego prowadzonego przez Komisję Majątkową. Wskazał, że postępowanie to ma charakter postępowania administracyjnego. Uczestnikami tego postępo-

wania są: z jednej strony wnioskodawca, którym jest kościelna osoba prawna, a z drugiej strony występują podmioty, władające nieruchomościami utraconymi przez kościelną osobę prawną. Postępowanie regulacyjne nie ma charakteru oficjalnego, tzn. nie jest wszczynane *ex officio*, ale na wniosek strony. Jest to cecha charakterystyczna dla tego postępowania. Pozwala ona odróżnić Komisję Majątkową od organów administracji publicznej, które obowiązane są działać zgodnie z tzw. zasadą oficjalności. W postępowaniu przed Komisją Majątkową wyróżnić można dwie fazy: pierwsza – faza arbitrażowa, której celem jest zawarcie ugody pomiędzy stronami, druga – faza jurysdykcyjna, która podejmowana jest w razie nie dojścia stron do ugody. Postępowanie przed Komisją winno zakończyć się wydaniem stosownego orzeczenia. Orzeczenia te nie mają jednak – jak wyjaśnił autor – charakteru decyzji administracyjnej, ponieważ Komisja Majątkowa nie jest organem administracyjnym i nie rozstrzyga sprawy administracyjnej. Następnie autor wystąpienia omówił skutki, jakie mogą wywoływać orzeczenia Komisji Majątkowej. Wskazał on, że orzeczenia te niewątpliwie wywołują skutki w sferze prawa państwowego (cywilnego), gdyż kościelna osoba prawna, uzyskująca skuteczne orzeczenie lub skuteczną ugodę regulacyjną, otrzymuje albo własność nieruchomości, albo odszkodowanie. Na koniec referent postawił postulat dotyczący sądowej kontroli orzeczeń wydawanych przez Komisję Majątkową, pod warunkiem jednak, że Komisja Majątkowa jest instytucją, która realizuje konstytucyjną zasadę autonomii i niezależności oraz zasadę współdziałania między państwem i Kościołem.

Po wygłoszeniu referatu przez dr. K. Wąsowskiego miała miejsce ożywiona dyskusja, w której oprócz prelegentów udział wzięli m.in.: ks. dr P. Majer, ks. dr M. Sitarz, ks. prof. A. Mezglewski, mgr lic. M. Fojcik.

Sesję drugą – popołudniową – otworzył i jej przewodniczył ks. dr hab. Artur Mezglewski, prof. KUL. W jej ramach wygłoszone zostały dwa referaty. Pierwszy z nich pt. *Prawo katolika-obywatela do świętowania niedzieli* przedstawił ks. dr Andrzej Wójcik (PAT). W wystąpieniu swoim – powołując się na słowa papieża Jana Pawła II – podkreślił, że „świętowanie niedzieli jest trwałym dziedzictwem Europy i podstawowym prawem każdego człowieka”. Prawo do świętowania niedzieli stanowi wyraz wolności religijnej zagwarantowanej wszystkim obywatelom w Konstytucji, wolność ta zaś wynika z przyrodzonej godności każdego człowieka. Autor wskazał następnie na obecnie istniejące uregulowania dotyczące świętowania niedzieli. Odnosił się w tym zakresie do postanowień kon-

kordatu z 1993 r., przepisów Konstytucji z 1997 r. oraz do ustawodawstwa zwykłego.

Drugi referat sesji popołudniowej pt. *Autonomia sądownictwa kościelnego* wygłosił ks. dr Józef Rapacz (PAT). Na wstępie zaznaczył, iż Kościół i państwo to dwie społeczności, które są od siebie niezależne i autonomiczne. Autonomia ta dotyczy także sprawowania sądownictwa przez każdą z nich. Następnie wskazał na przedmiot i zakres sądownictwa kościelnego. Odnosząc się do przedmiotu tego sądownictwa, stwierdził, że każdy wierny ma prawo dochodzenia swych uprawnień przysługujących mu w Kościele i w związku z tym może żądać od władzy kościelnej ustalenia faktów dotyczących stanu jego życia (np. orzeczenia nieważności świąceń, nieważności węzła małżeńskiego, ustalenia śmierci współmałżonka). W odniesieniu zaś do zakresu sądownictwa kościelnego wskazał, jakie sprawy mogą być sądzone przez sądy kościelne. Podkreślił, że sądy kościelne zajmują się przede wszystkim sprawami duchowymi, ale także sprawami doczesnymi, które są związane ze sprawami duchowymi. Autor zauważył ponadto, że przekroczenie ustawy kościelnej może być jednocześnie przekroczeniem ustawy państwowej (np. przestępstwo naruszenia uczuć religijnych w postaci zbezczeszczenia świątyni). W myśl jednak zasady autonomii, władza kościelna może rozstrzygać tylko w zakresie przekroczenia ustawy kościelnej, zaś przekroczenie ustawy świeckiej podlega jurysdykcji sądów państwowych.

Po wygłoszeniu ostatniego referatu miała miejsce druga dyskusja. Udział w niej wzięli między innymi: bp Albin Małysiak, ks. prof. A. Mezglewski, ks. dr T. Rakoczy, mgr lic. M. Fojcik.

Na koniec głos zabrał ks. prof. Józef Krzywda, który podziękował prelegentom za wystąpienia oraz wszystkim zebranym gościom za udział w konferencji. Wyraził również nadzieję szybkiego opublikowania materiałów z sympozjum.

Należy podkreślić, iż całe sympozjum zostało sprawnie zorganizowane i odbyło się na wysokim poziomie naukowym.

Anna Tunia

Ogólnopolskie sympozjum *X lat regulacji problematyki wyznaniowej w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. Próba oceny*, Białystok, 26-27 września 2007 r.

W dniach 26-27 września 2007 r. Wydział Prawa Uniwersytetu w Białymstoku zorganizował ogólnopolskie sympozjum pt. *X lat regulacji problematyki wyznaniowej w Konstytucji RP z 2 kwietnia 2007 r. Próba oceny*. Kontynuując inicjatywę Katedry Prawa Wyznaniowego KUL, dotyczącą zintegrowania środowiska, sympozjum połączono z już IV Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego. Otwierając sympozjum, Dziekan Wydziału Prawa UwB, prof. dr hab. Leonard Etel, zauważył, iż Białystok, leżący na styku różnych kultur i wyznań, jest doskonałym miejscem do prowadzenia dyskusji wokół problematyki wyznaniowej.

Obrady podzielone zostały na trzy sesje tematyczne. Sesji I zatytułowanej *Historia konstytucyjnej regulacji problematyki wyznaniowej w Polsce* przewodniczył ks. prof. dr hab. Henryk Misztal. Rozpoczął ją referat dra Zdzisława Zarzyckiego (UJ) pt. *Regulacje wyznaniowe w pierwszych polskich konstytucjach do poł. XIX w.* W swoim wystąpieniu prelegent skoncentrował się w szczególności na przepisach wyznaniowych Konstytucji 3 maja, która uznawała religię katolicką za religię panującą, jednocześnie gwarantując innym wyznaniom wolność religijną. Model ówczesnych stosunków wyznaniowych można zatem, używając współczesnej terminologii, określić jako model konfesyjności otwartej. Wyznaniowy, katolicki model państwa utrzymano również w Księstwie Warszawskim. Z kolei w Konstytucji Królestwa Polskiego z 1815 r. pozycja Kościoła katolickiego uległa osłabieniu, co było efektem złączenia Polski unią personalną z Cesarstwem Rosyjskim, które było państwem wyznaniowym prawosławnym. Natomiast w trzech konstytucjach Rzeczypospolitej Krakowskiej religia rzymskokatolicka miała status religii panującej, inne wyznania chrześcijańskie zostały uznane za równouprawnione, a niechrześcijańskie już tylko za tolerowane. Następnie *Przepisy wyznaniowe w konstytucjach II Rzeczypospolitej* przybliżył dr Marcin Łysko (UwB). Skupił się on na omówieniu Konstytucji marcowej, gdyż Konstytucja z 1935 r. jedynie powtarzała unormowania przyjęte w 1921 r. Przepisy wyznaniowe Konstytucji marcowej koncentrowały się wokół dwóch kwestii: wolności religijnej oraz sytuacji prawnej związków wyznaniowych. Wprowadzono obowiązkowe lekcje religii w szkołach, a Kościół katolicki uzyskał „na-

czelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”. Omówione przepisy wyznaniowe prelegent ocenił jako niekonsekwentne i pozbawione wewnętrznej spójności. Sytuacja wyznaniowa w Polsce po II wojnie światowej była tematem referatu dra hab. Krzysztofa Krasowskiego (prof. UAM) zatytułowanego *Koncepcje regulacji stosunków między państwem a Kościołem katolickim w Polsce w latach 1945-1952 i ich realizacja*. Zdaniem prelegenta, w kwestii charakteru wzajemnych relacji między państwem a Kościołem katolickim do 1948 r. nic nie zostało ostatecznie przesądzone. Natomiast ścierały się ze sobą w tym okresie różne koncepcje ułożenia tych relacji na linii państwo-Kościół. Pierwszą był model Polski katolickiej proponowany przez Episkopat Polski. Drugą koncepcję reprezentował obóz rządzący, który jednak nie przyjmował postawy jednoznacznej, prowadząc wobec Kościoła nieszczerą grę obliczoną na przyszłe korzyści. Przykładem takiej postawy był udział przedstawicieli najwyższych władz państwowych w uroczystościach religijnych. Od początku podejmowane jednak były próby reglamentacji stosunków wyznaniowych poprzez laicyzację prawa małżeńskiego czy ograniczanie nauczania religii w szkołach. Dopiero w 1948 r. na zjeździe zjednoczeniowym PZPR władze publicznie ujawniły swoje zamiary, ogłaszając, że wołą ludu jest wprowadzenie rozdziału Kościoła od państwa. *Problematykę wyznaniową w Konstytucji PRL z 1952 r.* omówiła dr Małgorzata Winiarczyk (AŚ). Przybliżyła prace legislacyjne komisji konstytucyjnej, mające na celu sformułowanie przepisów wyznaniowych, a następnie brzmienie artykułów 69 i 70 oraz ich nowelizację dokonaną w 1976 r. Sesję pierwszą poświęconą zagadnieniom historycznym zwieńczył referat prof. dra hab. Michała Pietrzaka (UW) pt. *Droga do wyznaniowych przepisów Konstytucji RP z 1997 r.* Pan Profesor, który jest ich współautorem, przybliżył okoliczności, w jakich rodziły się przepisy wyznaniowe obowiązującej obecnie Konstytucji. Przypomniął, iż ważnym krokiem na tej drodze była zmiana ustawodawstwa wyznaniowego, jakiej dokonano w maju 1989 r. poprzez przyjęcie ustaw: o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, o stosunku państwa do Kościoła katolickiego oraz o ubezpieczeniach społecznych duchownych. Wspomniał także spory, jakie towarzyszyły wpisaniu do Konstytucji zasady bezstronności władz publicznych w miejsce zasady neutralności światopoglądowej, a także umieszczeniu w preambule odniesień światopoglądowych

Druga sesja symposium poświęcona została zasadom wyznaniowym wynikającym z Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., a jej obradom prze-

wodniczył prof. dr hab. Michał Pietrzak. Sesję rozpoczął referat ks. bpa gen. dyw. dr Tadeusza Płoskiego (UWM) pt. *Wolność sumienia i religii w warunkach służby wojskowej w Polsce*. Przypomniał on przepisy prawa polskiego dotyczące służby zastępczej ze względu na przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne. W dalszej kolejności przybliżył podstawy prawne funkcjonowania duszpasterstwa wojskowego w Polsce. Podsumowując istniejący stan faktyczny, wskazał na dobrą współpracę organów dowódczych z duszpasterzami oraz podkreślił, iż zarówno kadra, jak i żołnierze pozytywnie oceniają wpływ duszpasterstwa na kształtowanie właściwych stosunków międzyludzkich w jednostkach wojskowych. Następnie dr hab. Grażyna Barbara Szczygieł (prof. UwB) przybliżyła możliwości zaspokajania potrzeb religijnych przez osoby odbywające karę pozbawienia wolności. W swoim referacie *Realizacja wolności sumienia i religii w warunkach zakładu karnego* przedstawiła zakres tej wolności wynikający z Konstytucji oraz z kodeksu karnego wykonawczego, a także nałożone na administrację zakładu karnego obowiązki, mające na celu stworzenie warunków umożliwiających skazanemu korzystanie z przysługujących mu praw. W dalszej części obrad głos zabrał ks. prof. dr hab. Ryszard Szytchmiller (UWM), który w swoim wystąpieniu pt. *Konstytucyjna ochrona życia ludzkiego* przedstawił gwarancje dotyczące tego najważniejszego i najbardziej podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia. Podkreślił, że chociaż w doktrynie prawa życie ludzkie uważane jest za wartość nadrzędną, lokowaną na szczycie wszystkich praw, to jednak prawo do życia nie zawsze jest konsekwentnie uznawane i chronione. Świadczą o tym prowadzone wojny, legalizacja aborcji i eutanazji. Oceniając przepisy dotyczące ochrony życia przyjęte w obecnej Konstytucji RP, uznał, że art. 38 gwarantuje w tym zakresie pełną, najszerzej rozumianą ochronę.

W kolejnych wystąpieniach prelegenci skupili się już bezpośrednio na zasadach wyznaniowych wynikających z Konstytucji RP z 1997 r. *Konstytucyjną zasadę równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych* wynikającą z art. 25 ust. 1 przedstawił dr Jarosław Szymanek (UW). Podkreślił, iż chociaż omawiana zasada nie może być traktowana jako ekwiwalent zasady rozdziału, to jednak jest jego najważniejszym składnikiem. Zwrócił także uwagę na właściwą wykładnię tej zasady, gdyż nie chodzi w niej o zwykłe rozumienie równości jako identyczności czy jednakowości związków wyznaniowych, ale o równość wobec prawa nakazującą jednakowe traktowanie związków wyznaniowych bez jakiegokol-

wiek dyskryminacji czy faworyzacji. *Konstytucyjna zasada bezstronności (neutralności) władz publicznych w sprawach światopoglądowych* była przedmiotem referatu dra Pawła Boreckiego (UW). Zasada ta była jedną z najbardziej spornych kwestii w trakcie prac nad projektem Konstytucji, stąd prelegent rozpoczął swoje wystąpienie od krótkiego przypomnienia toczony wówczas debaty i zgłaszanych przez różne środowiska propozycji odnośnie do sformułowania wspomnianej zasady. Mimo iż zdaniem „ojców” tego przepisu termin bezstronność miał być rozumiany jako synonim neutralności, prelegent zwrócił uwagę, przywołując w tym zakresie orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego, iż nie są to pojęcia utożsamiane, ale w orzecznictwie są one traktowane jako rozłączne. Wskazał także na niezgodności interpretacyjne tej zasady konstytucyjnej, jakie występują wśród przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego. Podsumowując swoje rozważania, wyraził nadzieję, iż Trybunał Konstytucyjny w niedługim czasie dokona jednoznacznej wykładni omawianego przepisu. Kolejny referat zatytułowany *Konstytucyjna zasada autonomii i niezależności oraz jej konsekwencje w zakresie administracji danymi osobowymi przez kościoły i inne związki wyznaniowe* wygłosił ks. dr hab. Artur Mezglewski (prof. KUL). W swoim wystąpieniu przedstawił podstawową treść wynikającej z art. 25 ust. 5 zasady poszanowania autonomii i niezależności, zanalizował przepisy ustawy o ochronie danych osobowych oraz przybliżył praktykę administrowania danymi osobowymi przez związki wyznaniowe. Z kolei ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski (UKSW) podjął temat *Konstytucyjnej zasady konkordatowo-ustawowej formy regulacji statusu prawnego Kościoła katolickiego*, która wyprowadzana jest z art. 25 ust. 4. Wskazał, iż w myśl omawianego przepisu, pierwszą formą regulacji instytucjonalnych relacji między państwem a Kościołem katolickim jest umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską, a drugą ustawy. Zauważył także, iż przepis konstytucyjny sankcjonował jedynie istniejący stan faktyczny, bo umowa konkordatowa zawarta w dniu 28 lipca 1993 r. i w chwili wejścia w życie Konstytucji oczekiwała na ratyfikację, a najważniejsza z ustaw określających pozycję prawną Kościoła została wydana w dniu 17 maja 1989 r. Oceniając powyższą zasadę, Ksiądz Profesor podkreślił, iż odpowiada ona w pełni standardom europejskim. Obrady II sesji symposium zakończył referat wygłoszony przez dra Pawła Leszczyńskiego (PWSZ w Gorzowie) – *Problematyka interpretacji art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, założenia teoretyczne i stan faktyczny*. Prelegent zwrócił uwagę, iż podobne do przyjętych w polskiej Konstytucji rozwiązania bi-

lateralne funkcjonują w niektórych landach niemieckich, na Słowacji, na Węgrzech, w Gruzji, Hiszpanii i we Włoszech. W związku z faktem, iż od wejścia w życie Konstytucji po dzień dzisiejszy omawiany przepis nie znalazł zastosowania, prelegent zaproponował kilka rozwiązań, które mogłyby się przyczynić do przełamania istniejącego impasu. W dyskusji podsumowującej obrady drugiej sesji Zjazdu powrócono do szczegółowych zagadnień związanych z korzystaniem z prawa do wolności religijnej przez osoby odbywające karę pozbawienia wolności, a także zwrócono uwagę na przypadki stosowania przez instytucje państwowe prawa wewnętrznego związków wyznaniowych, co pozostaje w sprzeczności z zasadą autonomii i niezależności.

Ostatnia, trzecia sesja poprowadzona przez dra Pawła Leszczyńskiego, w całości poświęcona została regulacjom problematyki wyznaniowej w aktach konstytucyjnych innych państw. Rozpoczął ją referat dra hab. Tadeusza Zielińskiego (prof. CHAT) pt. *Miejsce religii w porządku konstytucyjnym Wielkiej Brytanii*. Określając stosunek państwa brytyjskiego do religii, prelegent użył stwierdzenia, iż mamy w tym przypadku do czynienia z tolerancyjnym, protestanckim państwem wyznaniowym, jednak z widocznymi elementami uprzedzeń w stosunku do Kościoła katolickiego. *Regulację problematyki wyznaniowej konstytucji Republiki Włoskiej* naświetlił ks. dr Piotr Stanisław (KUL). Zwrócił uwagę, iż nakreślony w konstytucji włoskiej z 1947 r. model relacji między państwem i związkami wyznaniowymi jest bardzo podobny do tego, za jakim w 1997 r. opowiedział się polski ustrojodawca. Wyraźnym podobieństwem odznaczają się również niektóre przepisy obu ustaw zasadniczych, czego przykładem są unormowania dotyczące form regulacji sytuacji prawnej niekatolickich związków wyznaniowych. Dlatego też, zdaniem Księdza Doktora, analiza włoskiego ustawodawstwa wyznaniowego i przyjętej na jego gruncie praktyki mogłaby wydatnie pomóc polskiemu ustawodawcy. W kolejnym wystąpieniu pt. *Stosunki między państwem a islamem w systemach konstytucyjnych krajów współczesnego Maghrebu*, mgr Marek Stus (UJ) przybliżył model stosunków wyznaniowych przyjęty w Algierii, Maroku i Tunezji. Następnie dr Stanisław Bożyk (UwB) ukazał *Konstytucyjną regulację problematyki wyznaniowej w wybranych państwach Unii Europejskiej*. W swoim wystąpieniu w sposób szczególny skupił się na regulacji stosunków państwo-Kościół w Niemczech, Portugalii, we Francji i na Malcie. *Konstytucyjną regulację problematyki wyznaniowej w państwach postradzieckich* przedstawił dr Jarosław Matwiejuk (UwB). W swoim wykładzie

skoncentrował się na trzech spośród państw byłego ZSRR, mianowicie Rosji, Białorusi i Ukrainie. Jako cechę wspólną tych państw wskazał wyraźne nawiązanie do radzieckiego modelu regulacji wyznaniowych, co widać chociażby w stosowanej terminologii. Podsumowując stwierdził, że model wyznaniowy przyjęty w tych państwach uznać można za jedynie przejściowy, gdyż wyraźnie zmierza on do większego uwzględniania czynnika religijnego. Przedmiotem kolejnego referatu wygłoszonego przez mgra Wojciecha Brzozowskiego (UW) były *Konstytucyjne regulacje stosunków państwo-kościół w Hiszpanii*. Prelegent w swoim wystąpieniu skupił się na omówieniu przepisów konstytucji z 1978 r. oraz zwrócił uwagę na wyraźne podobieństwa między hiszpańskim a włoskim modelem stosunków wyznaniowych. *Konstytucyjne zasady regulacji wyznaniowych w USA* zilustrował mgr Tomasz Ziński (UAM), koncentrując się w szczególności na zasadzie rozdziału Kościoła od państwa i jej interpretacji przyjętej w Stanach Zjednoczonych. Sesję trzecią zakończył mgr Przemysław Florianowicz-Błachut (UW), który w swoim wystąpieniu na temat *Konstytucyjnej regulacji stosunków państwo-Kościół w Szwecji* przybliżył unormowania i sytuację wyznaniową w tym państwie, będącym obecnie na drodze odchodzenia od modelu państwa wyznaniowego.

Na podkreślenie zasługuje wysoki poziom merytoryczny wygłoszonych referatów, jak również bardzo staranna i przemyślana organizacja całości sympozjum, czego przykładem może być propozycja zwiedzenia przez uczestników Zjazdu Interaktywnego Muzeum Ikon w Supraślu. Oczekiwać należy, że niezwykle interesujące materiały z IV Zjazdu zostaną wkrótce opublikowane.

Marta Ordon

Konferencja naukowa pt. *Między praktyką a literą prawa – przepisy wyznaniowe Konstytucji RP z 1997 r. z perspektywy dziesięciolecia*, Warszawa, 29 marca 2007 r.

W dniu 29 marca 2007 r. w auli Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego odbyła się konferencja naukowa pt. *Między*

praktyką a literą prawa – przepisy wyznaniowe Konstytucji RP z 1997 r. z perspektywy dziesięciolecia. Jej organizatorem była Katedra Prawa Wyznaniowego, a patronat nad nią objął Dziekan Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego prof. dr hab. Tadeusz Tomaszewski. Konferencja podzielona została na trzy sesje.

Obrady w ramach sesji pierwszej skoncentrowane zostały wokół pytania: *Równi, zdominowani, czy ignorowani? – wyznania w relacjach z państwem po roku 1997.* Referat wprowadzający do dyskusji wygłosił ks. prof. dr hab. Zachariasz Łyko (ChAT). Poruszył w nim m.in. problem właściwej wykładni zasady równouprawnienia wyznań oraz wskazał na potrzebę stworzenia odpowiednich warunków umożliwiających pełne korzystanie z zasady wolności sumienia i religii. Problem relacji państwa ze związkami wyznaniowymi widziany z perspektywy największego po Kościele katolickim Kościoła chrześcijańskiego w Polsce, jakim jest Kościół prawosławny, przedstawił ks. abp dr hab. Jeremiasz Jan Anchimiuk (prof. ChAT, Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej). Przypomniał trudności, jakie towarzyszyły przyjęciu ustawy o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego i wskazał na historyczne korzenie tych problemów. Oceniając jednak obecną praktykę stanowienia i stosowania prawa w odniesieniu do Kościoła prawosławnego, stwierdził, iż aktualnie „istnieje równowaga między zaszłościami historycznymi a systemem prawnym”. Zwrócił także uwagę na palącą potrzebę powołania komisji dwustronnej między władzami państwowymi a Kościołem prawosławnym. Dalsza część obrad przybrała formę panelu dyskusyjnego. Jako pierwsza zabrała w nim głos Teresa Jakubowska (wiceprzewodnicząca Racji Polskiej Lewicy), która odnosząc się do częstej sytuacji rozpoczęcia roku szkolnego od mszy św. odprawianej w kościele z udziałem wszystkich dzieci, uznała, iż zwyczaj ten narusza konstytucyjny zakaz zmuszania do brania udziału w praktykach religijnych. Podobnie oceniła sposób organizowania lekcji religii w szkołach publicznych, nazywając go „codziennym gwałceniem konstytucji”. Jako następny głos w dyskusji zabrał dr Jarosław Szymanek (UW), który przypomniał problemy związane z przyjmowaniem ustaw wyznaniowych w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji, skutkujące becznością regulacyjną ustawodawcy od roku 1997 aż po dzień dzisiejszy. Nawiązując do tej wypowiedzi, dr hab. Krzysztof Krasowski (prof. UAM) przypomniał z kolei, iż przepis art. 25 ust. 5 ma swe korzenie w art. 115 Konstytucji marcowej z 1921 r., który przewidywał, iż wydanie ustawy określającej status związku wyznaniowego ma być po-

przedzone zawarciem porozumienia z władzami tego związku. Kolejny uczestnik dyskusji, mgr Przemysław Florianowicz-Błachut (UW), zauważył, iż Kościoły i związki wyznaniowe praktycznie nie korzystają z wynikającego z art. 191 Konstytucji uprawnienia do wnoszenia wniosków do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie konstytucyjności przepisów. Zaproponował, aby może tą drogą zwrócić uwagę TK na sprzeczny z zasadą równouprawnienia fakt, iż tylko dwa Kościoły (katolicki i prawosławny) mają możliwość uzyskiwania darowizn od osób prawnych, a wszystkie pozostałe tylko od osób fizycznych. W dyskusji wieńczącej sesję I wziął także udział Marek Rosiński (Przewodniczący Zarządu Buddyjskiego Związku Diamentowej Drogi), który zapoznał uczestników konferencji z sytuacją buddystów w Polsce.

Sesja druga została zatytułowana: *Meandry polityki wyznaniowej III RP*. Temat ten podjęła w swoim referacie dr Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska (AŚ). Prelegentka przypomniała szereg faktów mających najistotniejsze – jej zdaniem – znaczenie z punktu widzenia polityki wyznaniowej III RP. Wymieniła m.in. przyjęcie pakietu ustaw majowych w 1989 r., dostosowanie sytuacji prawnej innych związków wyznaniowych do sytuacji Kościoła katolickiego po zawarciu Konkordatu, funkcjonowanie Komisji Majątkowej oraz kolejne nowelizacje ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. W podjętej następnie dyskusji panelowej rozwinęto niektóre z tych wątków. Jako pierwszy głos zabrał dr Andrzej Czochara (Dyrektor Departamentu Wyznań oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA w latach 1990-2006 r.), który wyraził swoje zaniepokojenie faktem zacierania się granicy między systemem rozdziału a systemem powiązania, do którego – jego zdaniem – dochodzi w Polsce w ostatnich miesiącach. Potwierdzeniem tego – według Pana Doktora – miała być ustawa przewidująca pomoc finansową dla Kościołów, sprawa lustracji arcybiskupa metropolity warszawskiego S. Wielgusa, czy zgłoszony projekt uchwały sejmiku dotyczący ogłoszenia Jezusa Chrystusa królem Polski. Przypomniał, że w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II wciąganie Kościoła w nurt spraw politycznych nie jest zgodne z realizowaną przez niego misją. Na koniec wskazał sprawy, które od 1997 r. nadal oczekują na rozstrzygnięcie: reformę Funduszu Kościelnego i przeciągającą się w czasie działalność Komisji Regulacyjnych. Następnie Zbigniew Filipkowski (obecny Dyrektor Departamentu Wyznań oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA) przybliżył zagadnienia, nad którymi aktualnie pracuje Departament Wyznań. Z kolei Czesław Janik (Prezes

Stowarzyszenia „Neutrum”) wyraził opinię, iż aktualnie mamy w Polsce do czynienia z „psuciem prawa wyznaniowego”, a szereg działań wiąże się z nieprzestrzeganiem konstytucyjnej zasady wzajemnej autonomii i niezależności. Następnie Andrzej Siciński (pastor Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego) zgłosił postulat pod adresem władz publicznych, aby mówiąc o wspólnotach religijnych, nie posługiwano się pojęciem „sekta”, ale niezależnie, czy chodzi o wspólnotę dużą, czy małą, stosowano pojęcia przyjęte w Konstytucji, to jest „kościół” lub „związek wyznaniowy”. Aleksander Merker (były dyrektor Urzędu do Spraw Wyznań) zasugerował, nawiązując do art. 25 ust. 5 Konstytucji, by bardziej wnikliwie przyjrzeć się rozwiązaniom włoskim w zakresie regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi, ponieważ wspomniany przepis Konstytucji RP wyraźnie wzorowany jest na przepisie Konstytucji Republiki Włoskiej. Na koniec ponownie głos zabrała Teresa Jakubowska, która wysunęła zarzut, iż Konstytucja i prawo karne nie zapewniają w wystarczający sposób ochrony interesów osób bezwyznaniowych, ponieważ prawnej ochronie podlegają jedynie uczucia religijne.

W sesji trzeciej postawione zostało pytanie: *Rozdział przyjazny czy państwo parawyznaniowe? – system stosunków wyznaniowych w Polsce po roku 1997*. Referat wprowadzający wygłosił i sesji przewodniczył dr hab. Krzysztof Krasowski. W swoim wystąpieniu rozwinął znaczenie pojęć: „rozdział” i „państwo parawyznaniowe”. Przypomniawszy także atrybuty modelu rozdziału Kościoła od państwa i na przykładzie unormowań niemieckich scharakteryzował zasady cechujące rozdział przyjazny, nazywany też skoordynowanym. Nawiązując do sformułowań przyjmowanych przez prof. M. Pietrzaka, prelegent wymienił elementy stanowiące istotę państwa świeckiego: awyznaniowość, niekompetencja państwa w kwestii regulowania spraw religijnych i neutralność światopoglądowa państwa. Analizując przepisy Konstytucji z 1997 r., podkreślił, że nie kwalifikuje ona wprost systemu relacji państwo-Kościół i wprost go nie nazywa, można jednak wyinterpretować z jej postanowień istotę tego systemu. Z regulacji art. 25 i 53 wyłania się, zdaniem prelegenta, system państwa świeckiego, gwarantującego rozdział przyjazny. Ustosunkowując się do pytania postawionego w temacie sesji III, wskazała, iż aby na nie odpowiedzieć, należałoby przyjrzeć się dogłębniej kilku zagadnieniom: konsekwencjom wejścia w życie Konkordatu podpisanego w 1993 r., przestrzeganiu zasady równouprawnienia wyznań, możliwości tworzenia nowych związków wyznaniowych, a także kwestii organizowania religii w szkołach publicznych,

czy dotowania przez państwo związków wyznaniowych. Pytanie postawione na wstępie pozostawił jednak otwartym. Kolejnym uczestnikiem dyskusji był ks. dr hab. Krzysztof Warchałowski (prof. UKSW), który podkreślił, że pojęcie rozdziału jest pojęciem zindywidualizowanym, bo każde państwo tworzy własny model separacji. Przypomniał stanowisko Kościoła katolickiego odnośnie do relacji między Kościołem a wspólnotą polityczną, jakie zostało wypracowane na Soborze Watykańskim II. Jego zdaniem, za świeckim charakterem państwa w Rzeczypospolitej Polskiej przemawiają dwa elementy: brak zapisu o oficjalnej religii państwa oraz zasada równouprawnienia związków wyznaniowych. Następnie głos zabrał prof. dr hab. Michał Pietrzak (UW). Zwrócił on uwagę, iż niezależnie od modelu formalnoprawnego w każdym państwie istnieje jeszcze model realizowany w praktyce i zazwyczaj mamy do czynienia z rozdźwiękiem między tymi modelami. Nasz rozdział określił jako selektywny i niepełny. Zwrócił uwagę na kwestię finansowania związków wyznaniowych, w szczególności gdy chodzi o finansowanie z budżetu państwa ich szkół wyższych. W dyskusji panelowej poprowadzonej w ramach sesji III ponadto wzięli jeszcze udział: Ryszard Małajny (UŚ), Aleksander Merker, Jarosław Szymanek, Przemysław Florianowicz-Błachut i Wojciech Brzozowski (UW).

Na zakończenie obrad prof. dr hab. Michał Pietrzak podziękował uczestnikom dyskusji za zabranie głosu i wszystkim obecnym za udział w konferencji. Wyraził nadzieję, że spotkanie i przeprowadzona dyskusja przyczynią się do tego, że system relacji wyznaniowych w Polsce wykrystalizuje się i w pełni nabierze charakteru polskiego ze wszystkimi tego uwarunkowaniami.

Marta Ordon

V Międzynarodowa Konferencja Kultura i prawo. Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny

Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Wydział Nauk Prawnych Towarzystwa Na-

ukowego KUL we współpracy z Gesellschaft für Rechtspolitik, Institut für Rechtspolitik an der Universität Trier zorganizowały w dniach 18-19 września 2006 roku V Międzynarodową Konferencję Naukową *Kultura i prawo* na temat *Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny*. Na miejsce spotkania wybrano Europejską Akademię Prawa w Trewirze.

Komitet organizacyjny stanowili: ks. prof. dr hab. Józef Krukowski, ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński, prof. dr hab. Mieczysław Sawczuk, ks. dr Mirosław Sitarz, prof. dr hab. Hans Klein, prof. dr Gerhard Robbers, dr Berthold Theisen oraz mecenas Joachim Keiller.

W imieniu organizatorów konferencję otworzył prof. dr Hans Klain, kierownik Gesellschaft für Rechtspolitik.

Prorektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski, witając uczestników konferencji, wskazał dwa nurty, które zauważa się w dyskusji nad kondycją współczesnej Europy. Pierwszy z nich akcentuje istnienie wspólnego dziedzictwa kulturowo-religijnego, które zbudowało kontynent europejski i posiada dla niego wciąż aktualne przesłanie. Drugi nurt w dyskusji nad przyszłością Europy charakteryzuje się poszukiwaniem nowych rozwiązań, nowej tożsamości, w której pomija się to, co jest dziedziczone. Medialność stanowiska Kościoła polega na tym, by w zarysowujący się europejski projekt wnieść wymiar dziedziczenia, by podtrzymać świadomość, iż podstawą polifonicznego istnienia Europy jest aksjologiczny rdzeń, określamy mianem „Europy ducha”.

W imieniu Dziekana WPPKiA KUL ks. prof. dra hab. Antoniego Dębińskiego uczestników konferencji powitał o. prof. dr hab. Wiesław Bar, prodziekan WPPKiA. Podkreślił, iż „w debacie na temat kształtu wspólnoty europejskiej nie można uniknąć pytania o podstawy jej tożsamości, o jej dziedzictwo kulturowe, nie można ignorować odniesień do fundamentu aksjologicznego. Unia Europejska, która rozszerza się geograficznie i instytucjonalnie, nie jest bowiem zwykłą unią gospodarczą, organizacją międzynarodową nastawioną na ekonomiczny cel, którym jest wspólny dobrobyt, lecz jest wspólnotą przekonań i wartości, jest, czy też powinna być – wspólnotą ducha”. Następnie na ręce prof. Kleina oraz ks. prof. Józefa Krukowskiego złożył podziękowania współgospodarzom za zaproszenie do starożytnego Trewiru oraz za trud zorganizowania konferencji.

Wprowadzenia do problematyki konferencji dokonali prof. Josef Isensee z Uniwersytetu w Bonn oraz ks. prof. dr hab. J. Krukowski

z KUL. Prof. J. Isensee zauważył, iż Europa jest w poszukiwaniu swej duszy. Pochyla się nad kulturą, poszukiwaniem praw człowieka, ale jeżeli ograniczy się tylko do wymiaru ekonomicznego, stanie się banalną. Stąd wszystkie troski, by Unię zdefiniować jako wartości, stają się bezskuteczne, jeżeli uwzględni się tylko strefę ekonomiczną. Ks. prof. J. Krukowski natomiast, uzasadniając wybór tematu, powiedział, iż o jego wyborze zdecydował powszechnie sygnalizowany problem „deficytu tożsamości” Unii Europejskiej, który stał się bardziej widoczny w procesie integracji państw Europy Zachodniej i Europy Środkowowschodniej.

Konferencja składała się z IV sesji, podczas których wygłoszono 9 referatów. Każdą sesję kończyła dyskusja nad problemami wskazanymi w referatach. Pierwszy referat zatytułowany *Unia Europejska a pluralizm religijny* wygłosił prof. dr Bernhard Vogel (Ministerpräsident a.D., Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin). Zdaniem prof. Vogla jednocząca się Europa nie jest dokończonym dziełem, ale tym, które się staje. Istnieje niebezpieczeństwo, iż kontury Europy mogą się „rozmyć” nie tylko z perspektywy ekonomicznej, ale i duchowej. Europa potrzebuje fundamentu pogłębionej świadomości; musi zachować swoją przeszłość, wartości, na których wyrosła i stale je pogłębiać. Zaufanie do wartości podstawowych i zasad demokratycznych nie wystarczy, by połączyć państwa Unii Europejskiej. Z drugiej zaś strony państwo nie może być jedynym przewodnikiem, który prowadzi człowieka do zbawienia. Państwo nie może kształtować wartości religijnych, definiować ich i nadawać im moc prawną. Państwo i Kościół, choć od siebie oddalone, na wielu obszarach działają wspólnie dla dobra wspólnego.

Drugi referat pt. *Przestrzeń napięcia i współpracy między państwem, kulturą i religią* wygłosił ks. prof. dr hab. J. Krukowski. Wskazał na dwie warstwy Unii Europejskiej: duchową i ustrojową. Koncentrując się na warstwie duchowej, postawił pytanie, w jakim kierunku idzie rozwój Unii Europejskiej. Aby udzielić odpowiedzi, zarysował trzy wątki problemowe, na które składa się: 1) rozwój stosunków między państwem a narodem jako wartością kulturową, 2) stosunek Unii Europejskiej do religii w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym, 3) stosunek prawa stanowionego w demokratycznym państwie prawa do systemu norm moralnych mających uzasadnienie w świecie wartości. Wyraźnie podkreślił, iż prawo stanowione nie może być neutralne wobec wartości etycznych zakorzenionych w kulturze europejskiej, do których należy przyrodzona godność osoby ludzkiej oraz dobro wspólne.

W dyskusji nad pierwszą częścią wygłoszonych referatów wzięli udział: prof. dr Carl Otto Lenz z Brukseli, prof. dr Bernd Rüthers z Uniwersytetu w Konstancji, prof. dr Christine Langenfeld z Uniwersytetu w Göttingen, ks. prof. dr hab. Krzysztof Warchałowski z UKSW (Warszawa) oraz ks. dr Krzysztof Orzeszyna z WPPKiA KUL. Uczestnicy dyskusji podkreślili, iż wolność religijna w czasie, gdy próbujemy szukać dialogu między religiami w kontekście ostatnich wydarzeń (portretowanie podobizn Mahometa, spalenie kukły przedstawiającej papieża Benedykta XVI), jest tematem bardzo aktualnym. W dyskusji została podniesiona kwestia prawa szkoły publicznej do wychowywania i przekazywania wartości dzieciom, świeckości państwa, kontrowersji wokół odniesienia się do wartości chrześcijańskich w preambule projektu Konstytucji Unii Europejskiej.

Sesję popołudniową rozpoczął referat pt. *Pokojowa funkcja wolności religijnej*, wygłoszony przez dr Hannę Suchocką, Ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej. Rozpoczynając od słów Jana Pawła II: „Wiara nie może być przeżywana tylko we wnętrzu ludzkiego ducha. Ona musi znaleźć swój zewnętrzny wyraz w życiu społecznym”, wskazała na traktaty międzynarodowe, które gwarantują prawo do wolności religijnej. Przypomniała, iż równoległe z wysiłkami podejmowanymi na szczeblu organizacji międzynarodowych podejmowane były istotne inicjatywy w ramach Kościoła katolickiego. Do tych inicjatyw zaliczyć trzeba: encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris* (1963) oraz Deklarację soborową o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965). Kwestia wolności religijnej uzyskała szczególnie wymiar podczas pontyfikatu Jana Pawła II, który w niej upatrywał szansę dla światowego pokoju. Kończąc, stwierdziła, iż „świat współczesny znalazł się w sytuacji, w której religia znowu jest źródłem wielkiego konfliktu, a fundamentalne zasady wolności religijnej są znacznie częściej naruszane niż przestrzegane”.

Sesję zakończył referat prof. Kyriakosa Kyriazopoulou z Uniwersytetu w Tessalonikach nt. *Przestrzeń kultury prawosławnej od Aten do Moskwy a minimalne gwarancje wolności religijnej*. Profesor na wstępie zaznaczył, że prawo do wolności religijnej zapisane jest w konstytucjach prawosławnego obszaru kulturowego. Dodatkowo prawo do wolności religijnej jest rozwijane w ustawach niektórych państw. Relacje państwo – Kościół, w krajach prawosławnego obszaru kulturowego, opierają się na zasadzie instytucjonalnego rozdziału państwa od Kościoła, autonomii związków wyznaniowych i ich równości wobec prawa, współdziałania

Kościoła i państwa poprzez zawieranie porozumień oraz szczególnego uznania Kościołów prawosławnych i innych tradycyjnych związków wyznaniowych. Profesor omówił m.in. prawo związków wyznaniowych do posiadania osobowości prawnej oraz wskazał na sposoby jej nabywania. W dyskusji nad sesją popołudniową m.in. udział wzięli o. prof. Wiesław Bar oraz ks. prof. Józef Krukowski.

Sesję III, której w dniu 19 września 2006 r. przewodniczył prof. J.P. Durand, zainaugurował referat ks. prof. Leona Dyczewskiego pt. *Rola kultury w gospodarce*. Profesor w wystąpieniu podkreślił, że o tempie i jakości rozwoju społeczeństwa decyduje kultura a nie, jak chcą ekonomiści i politycy, rozwój gospodarczy i polityka. Starał się udzielić odpowiedzi na następujące pytania: w jakim stopniu i w jaki sposób czynniki kulturowe wpływają na rozwój gospodarczy i politykę? Jakie działania trzeba podjąć, by elementy kultury nie blokowały rozwoju gospodarczego?

Profesor Stefan Mückl (Universität Freiburg), wygłaszając referat *Religia jako integralny element i faktor tożsamości narodowej*, zaakcentował, że religia chrześcijańska na przestrzeni wieków odegrała tak szczególną rolę w kształtowaniu się tożsamości narodów, zwłaszcza tych walczących o swoją wolność i niepodległość, i jest ona tak głęboko zakorzeniona w tożsamości europejskiej, że bez niej w ogóle nie można mówić o tożsamości krajów Europy. Profesor Mückl zauważył, że ta tożsamość ukształtowana na religii znajduje odzwierciedlenie w prawie Unii Europejskiej. Istnieją jednak tendencje do uwalniania się od religii pośród twórców prawa.

Do podobnych wniosków doszedł w referacie pt. *Europejskość Unii Europejskiej a konsekwencje dla procesu integracji i rozszerzenia* prof. Josef Isensee. Analizując historię chrześcijańskiej Europy i doceniając jej osiągnięcia, nawiązał do wyparcie muzułmanów z Hiszpanii, dzięki któremu Europa uwolniła się od zagrażającego jej islamu i podkreślił, że obecnie tożsamość Europy kształtuje konfrontacja z islamem. Uwydatnił także, że współczesna Europa nie chce lub nie potrafi swoich wartości chrześcijańskich zaakceptować, odcina się od swojej kultury i historii.

W czasie przeznaczonym na dyskusję głos zabrali: prof. H. Klein, prof. C.O. Lenz, ks. prof. J. Krukowski, ks. dr K. Orzeszyna, ks. dr P. Stanisław, ks. prof. J. Wroceński, prof. M. Sawczuk.

Sesję IV rozpoczęło wystąpienie prof. dra Gerharda Robbersa pt. *Stanowisko Unii Europejskiej wobec islamu*. W treści przedłożenia wzy-

wał do dialogu z muzułmanami oraz do zrozumienia istoty islamu przez obywateli Europy. W dyskusji zarzucono mu, iż w referacie przedstawił sytuację idealną, daleko odbiegającą od rzeczywistości między innymi z uwagi na trudności w znalezieniu wśród muzułmanów partnerów do dialogu.

Dwudniową konferencję zakończył referat konkluzyjny bpa Josefa Homeyera wyraźnie akcentujący, że chrześcijaństwo obok kultury greckiej i rzymskiej jest jednym z fundamentów Europy.

Profesor dr Hans Klein, zamykając obrady, wyraził wdzięczność prelegentom za przygotowanie i wygłoszenie referatów oraz podziękował uczestnikom za przybycie i udział w konferencji. Wyraził także nadzieję, że owocem konferencji będzie publikacja zawierająca treść wygłoszonych referatów, a spotkania z cyklu *Kultura i prawo* zapoczątkowane w 1998 roku w przyszłości będą kontynuowane.

Lidia Fiejdasz

NOTY O AUTORACH

- Abramowicz Aneta Maria – mgr, asystent, doktorant w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.
- Bar Wiesław, ks. – dr hab., prof. KUL, Kierownik Katedry Prawa Kanonizacyjnego KUL, Prodzikan Wydziału PPKiA KUL.
- Borecki Paweł – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego UW.
- Dudziak Edyta – mgr, doktorant KUL.
- Fiejdasz Lidia – mgr lic., asystent w Katedrze Prawa Kanonizacyjnego KUL.
- Januchowski Arkadiusz – mgr, referendarz w Sądzie Rejonowym w Poznaniu.
- Mezglewski Artur, ks. – dr hab., prof. KUL, Kierownik II Katedry Prawa Administracyjnego KUL.
- Misztal Henryk, ks. – prof. dr hab., Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL.
- Ordon Marta – dr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.
- Parchomiuk Jerzy – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Administracyjnego na Wydziale Zamiejscowym NPiE KUL w Tomaszowie Lubelskim.
- Sagan Stanisław – dr hab., prof. UR, Kierownik Zakładu Ustrojów Państw Europejskich na Wydziale Prawa UR, Prorektor UR.
- Serzhanova Viktoriya – dr, adiunkt w Zakładzie Ustrojów Państw Europejskich na Wydziale Prawa UR.
- Szymanek Jarosław – dr, adiunkt w Zakładzie Systemów Politycznych na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW.
- Szymański Andrzej – dr, adiunkt w Katedrze Historii Polski i Historii Powszechnej Państwa i Prawa na Wydziale Prawa i Administracji UO.
- Szyszlak Tomasz – mgr, asystent w Zakładzie Badań nad Europą Wschodnią w Instytucie Studiów Międzynarodowych na Wydziale Nauk Społecznych UW.
- Tunia Anna – dr, asystent w Katedrze Prawa Międzynarodowego na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli.
- Walencik Dariusz, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Nauk Prawno-Ustrojowych na Wydziale Prawa i Administracji UO.
- Warchałowski Krzysztof, ks. – dr hab., prof. UKSW, Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UKSW.
- Wnuk Wojciech – mgr, doktorant KUL.

Zakrzewski Piotr – dr, adiunkt w I Katedrze Prawa Cywilnego KUL.

Zarzycki Zdzisław – dr, adiunkt w Zakładzie Prawa Kościelnego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UJ, wykładowca w Krakowskiej Szkole Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, członek Samorządowego Kolegium Odwoławczego w Krakowie.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ARTUR MEZGLEWSKI (KUL)	
Działalność związków wyznaniowych a ochrona danych osobowych	5
ZDZISŁAW ZARZYCKI (UJ)	
Współdziałanie Kościołów i innych związków wyznaniowych w zakresie wychowania w trzeźwości i przeciwdziałania alkoholizmowi. Wybrane zagadnienia prawne	23
STANISŁAW SAGAN (UR)	
Kościoł Państwowy Islandii	61
VIKTORIYA SERZHANOVA (UR)	
Kościoły w Finlandii	71
JAROSŁAW SZYMANEK (UW)	
Konstytucjonalizacja prawa do wolności myśli, sumienia, religii i przekonań	89
PAWEŁ BORECKI (UW)	
Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim	115
JERZY PARCHOMIUK (KUL)	
Odpowiedzialność odszkodowawcza związków wyznaniowych jako podmiotów wykonujących władzę publiczną	161
DARIUSZ WALENCIK (KUL)	
Ścieżka legislacyjna projektu ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego	181
KRZYSZTOF WARCHAŁOWSKI (UKSW)	
Gwarancje prawa do wychowania religijno-moralnego w umowach międzynarodowych	201
ANNA TUNIA (KUL)	
Charakter prawny terminów stosowanych w procedurze zawierania małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej	209

TOMASZ J. SZYSZLAK (UWr)	
Wolność religijna w konstytucjach i ustwach wyznaniowych państw postradzieckich	225
ARKADIUSZ JANUCHOWSKI (Poznań)	
Zagadnienia związane z interpretacją art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji RP	261
ANDRZEJ SZYMAŃSKI (UO)	
Akcja przejmowania szpitali wyznaniowych w oparciu o ustawę z 28 października 1948 r. o zakładach społecznych służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia	281
ANETA MARIA ABRAMOWICZ (KUL)	
Przedmiotowy zakres wolności religijnej	325
WOJCIECH WNUK (KUL)	
Osoby prawne Kościoła katolickiego jako podmioty uprawnione do uzyskania statusu organizacji pożytku publicznego	353
EDYTA DUDZIAK (KUL)	
Kościół katolicki wobec praw człowieka. Ewolucja stanowiska	375

RECENZJE

Ombretta Fumagali Carulli, <i>A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese</i> , Vita e Pensiero, Milano 2006, ss. 157 (Henryk Misztal)	407
Marco Antonio Huaco Palomino, <i>Derecho de la religión: el principio y derecho de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano</i> , Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Peruana Unión, 2005, pp. 398 (Wiesław Bar)	413
Rosa María Satorras Fioretti, <i>El Derecho a la Asistencia Religiosa en los Tanatorios</i> , J.M. Bosch Editor, Barcelona 2004, pp. 210 (Wiesław Bar) . . .	418
A Mezgłowski, A. Tunia, <i>Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego</i> , Warszawa, 2007, Wydawnictwo C.H. Beck (Piotr Zakrzewski)	424

SPRAWOZDANIA

Symposium naukowe pt. <i>Prawo kościelne a prawo państwowe. Harmonia czy konflikt</i> , Kraków, dn. 23 listopada 2006 r. (Anna Tunia)	429
Ogólnopolskie sympozjum <i>X lat regulacji problematyki wyznaniowej w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. Próba oceny</i> , Białystok, 26-27 września 2007 r. (Marta Ordon)	434

Konferencja naukowa pt. <i>Między praktyką a literą prawa – przepisy wyznaniowe Konstytucji RP z 1997 r. z perspektywy dziesięciolecia, Warszawa, 29 marca 2007 r. (Marta Ordon)</i>	439
V Międzynarodowa Konferencja <i>Kultura i prawo. Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny</i> (Lidia Fiejdasz)	443
Noty o autorach	449

WYKAZ ARTYKUŁÓW OPUBLIKOWANYCH W „STUDIACH Z PRAWA WYZNANIOWEGO”

Tom 1

- HENRYK MISZTAŁ, Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci.
- ARTUR MEZGLEWSKI, Nauczanie religii w Polsce Ludowej.
- ARTUR MEZGLEWSKI, Skierowanie do nauczania religii.
- WALDEMAR JANIGA, Zasady awansu zawodowego nauczycieli religii. Obowiązujące akty prawne dotyczące nauczania religii w szkole.
- PIOTR STANISZ, Status ubezpieczeniowy osób duchownych zatrudnionych na podstawie stosunku pracy.
- MARTA ORDON, Represje władz komunistycznych wobec lubelskiej placówki Zgromadzenia Sług Jezusa.
- PAWEŁ SMOLEŃ, Ulgi mieszkaniowe w podatku dochodowym od osób fizycznych.
- MICHALINA DUDA, Obligatoryjne zwolnienia podmiotowe od podatku VAT.
- MONIKA MÜNNICH, Kontrola podatkowa: prawa i obowiązki stron postępowania.

Tom 2

- ARTUR MEZGLEWSKI, Pojęcie „duchownego” w przepisach prawa polskiego o zawieraniu małżeństwa.
- PIOTR KASPRZYK, Trudności kodyfikacyjne związane z wprowadzeniem instytucji separacji małżeńskiej do prawa polskiego.
- GRZEGORZ JĘDREJEK, Separacja w projekcie prawa małżeńskiego z 1929 roku.
- TADEUSZ STANISŁAWSKI, Ewolucja ryczałtowego sposobu opodatkowania przychodów osób duchownych.
- TADEUSZ STANISŁAWSKI, Darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą.
- RADOŚLAW GRABOWSKI, Konstytucyjna ochrona życia w Polsce.
- PIOTR STANISZ, Próby rozbicia jedności duchowieństwa katolickiego w okresie Polski Ludowej.
- MARTA ORDON, Bezprawne przejęcie przez władze komunistyczne majątku Stowarzyszenia „Opieka nad Dziewczętami pod wezwaniem św. Józefa” w Krakowie.
- SABINA GRABOWSKA, Inicjatywa ustawodawcza obywateli.

Tom 3

- MAREK JURZYK, Prawna ochrona tajemnicy spowiedzi w Stanach Zjednoczonych.
- MARZENA HANNA DYJAKOWSKA, Wyznaniowy charakter Akademii Zamojskiej (1594-1784).
- TADEUSZ STANISŁAWSKI, Spór o zasady opodatkowania dochodów osób duchownych w 1949 r.
- ARTUR MEZGLEWSKI, Wywłaszczenie nieruchomości szkolnej Gimnazjum Biskupiego w Lublinie w 1966 r.
- PIOTR KASPRZYK, Sprawy o separację małżeńską na przykładzie Sądu Okręgowego w Lublinie.
- ROBERT ANDRZEJCZUK, Podmiotowość jednostki w prawie międzynarodowym.

Tom 4

- HENRYK MISZTAŁ, Wolność uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim
- ARTUR MEZGLEWSKI, Proces likwidacji niższych seminariów duchownych w latach 1959–1963.

- KRZYSZTOF WARCHAŁOWSKI, Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932-1997.
- WIESŁAW BAR, Wolność religijna w latynoamerykańskim systemie ochrony praw człowieka.
- MARTA ORDON, Prawo o stowarzyszeniach jako instrument antykościelnej polityki władz komunistycznych w okresie Polski Ludowej – zarys problemu.
- BEATA RATAJCZAK, Możliwości sprawowania opieki duszpasterskiej w zakładach leczniczych w okresie Polski Ludowej.
- MIROSLAW SITARZ, PIOTR WIŚNIEWSKI, Wybór Biskupa Rzymu.
- JACEK ŁAPIŃSKI, Etyczne podstawy prawnej ochrony zwierząt.
- WALDEMAR JANIGA, Ocena pracy nauczyciela religii w świetle obowiązującego prawa.
- ANNA TUREK, JAN TUREK, Potrzebne zmiany kodeksu rodzinnego i opiekuńczego.
- PIOTR KASPRZYK, MICHAŁ WASIAK, Terminy prekluzyjne na gruncie kodeksu rodzinnego i opiekuńczego.
- GRZEGORZ JĘDREJEK, Ustawowy ustrój majątkowy małżonków (rys historyczny – stan *de lege lata* – postulaty *de lege ferenda*).
- ROBERT ANDRZEJCZUK, Ewolucja treści praw człowieka.

Tom 5

- ANTONI KOŚC, Państwo a religia w prawodawstwie japońskim.
- JAROSŁAW MATWIEJUK, Pozycja prawna gmin wyznaniowych żydowskich w świetle ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich.
- MIROSLAW KOSEK, Wolność religijna w wymiarze pozytywnym i negatywnym na przykładzie orzeczenia Niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 16 maja 1995 r.
- WIESŁAW BAR, Ewolucja podstawowych regulacji wyznaniowych w prawie Peru.
- ŁESIA KOWALENKO, Podstawowe regulacje wyznaniowe w prawie ukraińskim.
- MONIKA ROZNER, Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.
- GRZEGORZ ŻMIJ, Problemy prawne finansowania katolickich szkół wyższych w Polsce.
- PIOTR ZAKRZEWSKI, Udział osób duchownych w tworzeniu spółdzielni w Wielkopolsce w XIX i w początkach XX wieku.
- GRZEGORZ JĘDREJEK, TADEUSZ SZYMAŃSKI, Prawna ochrona uczuć religijnych w Polsce.
- ROBERT ANDRZEJCZUK, Podłoże zagrożenia bezpieczeństwa światowego w kontekście napaści Związku Radzieckiego na Polskę w 1939 r.
- JAN TUREK, Udział ławników w sprawach rodzinnych.

Tom 6

- JAROSŁAW MATWIEJUK, Pozycja prawna organizacji i stowarzyszeń religijnych w Rzeczypospolitej Polskiej.
- JACEK DZIOBEK-ROMAŃSKI, Uznanie niechrześcijańskich związków religijnych o ustawowo uregulowanej sytuacji w latach 1919-1989.
- PIOTR ZAKRZEWSKI, Koncepcje stosunków majątkowych w prawie polskim.
- LESZEK ČWIKŁA, Ingerencja cara rosyjskiego Piotra I (1682-1725) w sprawy wyznaniowe Rzeczypospolitej.
- PIOTR RYGUŁA, W kierunku jedności polityczno-religijnej. Wybrane zagadnienia z historii Kościoła i państwa na Półwyspie Iberyjskim od III do XV w.

- WALDEMAR JANIGA, Awans zawodowy katechety. Postępowanie kwalifikacyjne na stopień nauczyciela dyplomowanego.
- ROBERT ANDRZEJCZUK, Ochrona powietrza na tle przepisów prawa ochrony środowiska.
- GERALD P. FALLON, WŁODZIMIERZ BRONSKI, Roman Catholic Education of the Schools in Canada.

Tom 7

- KRZYSZTOF WARCHAŁOWSKI, Ochrona prawa do wolności religijnej w prawie traktatowym Unii Europejskiej.
- PIOTR STANISZ, Zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd w dyrektywie Rady Unii Europejskiej z 27 listopada 2000 r.
- ZDZISŁAW ZARZYCKI, Katedra Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1945-2003.
- ARTUR MEZGLEWSKI, Nadzór państwowy nad katolickimi seminariami duchownymi w okresie Polski Ludowej.
- JAROSŁAW MATWIEJUK, Kształtowanie normatywnego systemu stosunków państwa do organizacji religijnych w Związku Radzieckim.
- PIOTR RYGUŁA, Przeobrażenia społeczno-polityczne w hiszpańskiej monarchii konstytucyjnej oraz w Kościele katolickim na przełomie XIX i XX wieku.
- WALDEMAR JANIGA, Ekspert katechetyczny komisji egzaminacyjnej i kwalifikacyjnej w świetle obowiązującego prawa.
- DARIUSZ WALENCIK, Nabywanie dóbr doczesnych przez osoby prawne Kościoła katolickiego w świetle prawa polskiego i prawa kanonicznego.
- ANDRZEJ SZYMAŃSKI, Sprawy zarządu mieniem kościelnym w działalności biskupa Franciszka Jopa w Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego.
- TADEUSZ STANISŁAWSKI, Nowe regulacje dotyczące darowizn na cele kościelne.
- WIESŁAW BAR, Pochodzenie dziecka i władza rodzicielska w prawie rodzinnym państw islamskich.
- MAREK BIELECKI, Dobro dziecka jako przesłanka korzystania z jego prawa do wolności religijnej.
- STANISŁAW NABYWANIEC, Wizytacje kanoniczne w diecezji przemyskiej w latach 1949-1954 w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa.
- MARTA ORDON, „Rozpracowanie katolickich organizacji masowych”. Nowelizacja prawa o stowarzyszeniach w świetle tajnej instrukcji MBP z 1 września 1949 r.
- MONIKA WÓJCIK, Wykup jeńców w *Listach* Grzegorza Wielkiego.
- STANISŁAW DUBIEL, Dobra materialne w nauczaniu papieża ostatniego stulecia.

Tom 8

- JAROSŁAW SZYMAŃEK, Klauzule wyznaniowe w Konstytucji RP.
- ARTUR KUŚ, Zwolnienia celne kościelnych osób prawnych w systemie zwolnień celnych Unii Europejskiej.
- ZDZISŁAW ZARZYCKI, Rola kościołów i związków wyznaniowych w realizacji wybranych zadań z ustawy o pomocy społecznej z dnia 12 marca 2004 r.
- IGNÁC ANTONIN HRDINA, Wolność religijna w porządku konstytucyjnym Republiki Czeskiej.
- JAROSŁAW MATWIEJUK, Sytuacja prawna wspólnot i związków religijnych w prawie białoruskim.
- VYTAUTAS VAIČIŪNAS, Konkordatowa regulacja sytuacji prawnej Kościoła katolickiego na Litwie.

- KRZYSZTOF WARCHAŁOWSKI, Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych.
- JAN KRAJCZYŃSKI, Wychowanie dziecka w prawie kanonicznym, polskim i wspólnotowym.
- KAZIMIERZ DULLAK, Podstawy prawne zwyczajnej formy zawarcia małżeństwa w konkordacie z 1993 r..
- ANNA TUNIA, Czynności kierownika USC podejmowane przed zawarciem małżeństwa w formie wyznaniowej.
- DARIUSZ WALENCIK, Postępowanie regulacyjne przed Komisją Majątkową (na przykładzie wniosku parafii Matki Bożej Szkaplerznej w Imielinie).
- ARTUR MEZGLEWSKI, Stolica Apostolska i Państwo Watykańskie jako podmioty prawa międzynarodowego.
- WALDEMAR JANIGA, Nowelizacja Karty Nauczyciela w zakresie awansu zawodowego.
- WOJCIECH JAKUBOWSKI, Doktryna, kult i organizacja Kościoła mormonów.
- JAN GOŁĄB, Prawo do pogrzebu kościelnego i jego wykonanie w świetle postanowień polskich synodów diecezjalnych (1983-2004).

Tom 9

- ZDZISŁAW ZARZYCKI, Udział kościołów i innych związków wyznaniowych w realizacji zadań z zakresu ochrony zdrowia psychicznego w Polsce.
- PIOTR STANISZ, Proces normowania stosunków pomiędzy państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi w trybie art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej z 1947 r. (ujęcie historyczne).
- JOANNA ŁOPATOWSKA-RYŃKOWSKA, Instytucjonalizacja dialogu pomiędzy Unią Europejską a podmiotami wyznaniowymi w kontekście doświadczeń narodowych państw członkowskich.
- PAWEŁ BORECKI, Państwo neutralne światopoglądowo – ujęcie komparatystyczne.
- JAROSŁAW SZYMANEK, Interpretacja przepisów wyznaniowych w konstytucji.
- DARIUSZ WALENCIK, Regulacja stanu prawnego nieruchomości Kościoła katolickiego w Polsce w drodze decyzji administracyjnych a prawa nabyte osób trzecich.
- ANNA TUNIA, Obowiązki duchownego w procedurze zawierania małżeństwa wyznaniowego ze skutkami cywilnymi.
- WIESŁAW BAR, O prawie spadkowym w krajach islamskich.
- ARKADIUSZ JANUCHOWSKI, Uprawnienia majątkowe związków wyznaniowych.
- MAREK BIELECKI, Wolność religijna na tle innych praw i wolności przysługujących mniejszościom narodowym i etnicznym w Polsce.
- ANETA MARIA ABRAMOWICZ, Podmioty prawa do wolności myśli, sumienia i religii w normach prawa międzynarodowego i wspólnotowego.
- KONRAD WALCZUK, Rządowa administracja wyznaniowa w Polsce.